


KÖPRÜLÜ KÜT.
838

بسم الله الرحمن الرحيم







بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون

نحمدك يا من بيده ملكوت كل شي وبه اعتضاده، ومنه مبدا كل حي واليه معاده، تتجلى من وراء الاطباق
آيات توحيده وتمجيده، وتتلى من الآفاق والانفس شواهد تقديسه وتحميده، ما يسقط في الاكوان من ورقة
الا يعلمها بحكمته الباهرة، ولا يجري في الامكان طبقة الا يشملها قدرته القاهرة، تقدس عن الامثال والاكفاء
ذاته الاحدية، وتنزهت عن الزوال والفناء صفاته الازلية والابدية، سجدت لعز جلاله جباه الاجرام العلوية
ونطقت بشكر نواله شفاه الالسنة القدسية، ونشكرك على ما علمتنا من قواعد العقايد الدينية وخولتنا من
عوارف المعارف اليقينية، وهديتنا اليه من طريق النجاة وسبيل الرشاد، ودللتنا عليه من سنن الاستقامة
ونهج السداد، ونصلي على نبيك محمد المنعوت باكرم الخلايق، المبعوث رحمة للخلايق، ارسلته حين
درست اعلام الهدى، وظهرت اعلام الردى، وانطمس منهاج الحق وعفا، واشرف مصباح الصدق
على الانطفاء، فاعلى من الدين معالمه، ومحا من الكفر مراسمه، وبين من البرهان سبيله، ومن الايمان دليله، واقام
للحق حجته، واثار للشرع محجته، حتى انشرح الصدور بنور اليقينات، وانزاح عن القلوب صدا الشبهات
واشرق وجه الايام، واتسق امر الاسلام، واعتصم الانام باوثق عصام ما له من انفصام، وعلى آله واصحابه
خلفاء الدين، وحلفاء اليقين، مصابيح الامم، ومفاتيح الكرم، وكنوز العلم، ورموز الحكم، وابطال حظاير
القدس، وعظماء بقاع الانس، ومن صدوا ذوي الجنايات باقوام الافكار، ونوروا مهيع طرايق
بانوار الآثار، فاز عفوا على الدين فكشفوا عنه القوارع والكروب، وسارعوا الى الثقلين فصرفوا عنه
العوادي والخطوب، فابتسم ثغر الاسلام وانتظم امر المسلمين، وانتجز وعد الله وحقا عليه نصر
المؤمنين. وبعد فقد كنت في ابان الامر وعنفوان العمر، اذ العيش غض والشباب [illegible] و
غصن الحداثة على نمائه، وبرود الانس [illegible]، ووجوه الاحوال ضاحكة مستبشرة، ومرابع
الفضل معمورة الاكناف والعرصات، ورياض العلم ممطورة الاكمام والزهرات، [illegible] النطاق
العلوم طلبا لازهارها وانوارها، واشرح الكتب من الفنون كشفا لاستار ما عن اسرارها، [illegible] على حدائق
الآفاق غوصا عن فرايد فوايدها، ويترددوا الى اكياس الناس روما بشوارد عوايدها، علما منهم بانا بذلنا
قوانا لاكتساب الدقايق، وقتلنا [illegible] طلاب الحقايق، وحين راوا علم الكلام الذي هو اساس
الشرايع والاحكام، ومقاليد عقايد الاسلام، اعز ما يرغب فيه ويعرج عليه، واهم ما يحتاج
مطايا الطلب لديه، لكونه اوثق العلوم بنيانا، واصدقها تبيانا، واكرمها نتاجا، وانورها سراجا
واصحها حجة ودليلا، واوضحها محجة وسبيلا، جاءوا مجدين حول طلابه، وراموا طريقا الى جنابه، والتمسوا
مصباحا على قبابه، ومفتاحا الى فتح بابه، فاقتبست لمعة من ظلام الدجى، ونتوة من انياب النوايب
واتهزت فرصة من غفلات الزمان، وخفوة من زحام الشوايب، واخذت في تصنيف كتاب موسوم بالمقاصد
منظوم فيه غرر الفوائد، [illegible] بسلامة موجزه، وحل ملغزه، وتفصيل مجمله، وتبيين معضله
مع تحقيق للمقاصد فوق [illegible]، وتدقيق للمعاقد فوق ما يعتاد، وتجريد للمسايل [illegible] ما يراد ولا يزاد



وتقرير للدلايل بحيث لا ايضاح ولا انتقاد، بالفاظ تنفتح لها الآذان وتنشرح الصدور، وتنفطر بالانهار والاحجار
جبال وصخور، ومعان يتهلل بها وجوه الاوراق، ويتبسم ثغور السطور، ويتلالا خلال الكلام كانها نور
على نور، باذلا الجهد بايراد مباحث خلت عنها زبر المتاخرين من المتكلمين، وقد بالغ فيها المحققون من
المتقدمين، لا سيما السمعيات التي هي المطلب الاعلى والمقصد الاسنى من اصول الدين، والعروة الوثقى
والعمدة القصوى لاهل الحق واليقين، وحين حررت بعضا من الكتاب ونبذا من الفصول والابواب
تسارع اليه الطلاب، وتداولته ايدي اولي الالباب، واحاطت به طلبة كل طالب، وتاطبر رغبة كل راغب
وعشا الى ضوء ناره كل وارد، ووجه اليه الهمة كل رايد، فطفقوا يقتدحون ومني يقتدحون وزاد الازدياد
تقتدحون، وانا اصرف جهدي والمراد ينصرف، والمقصود يتقاعس عن الحصول وينحرف، والايام
تحول وتحن، وتعد ولا تنجز، والوهم يحكي ويبكي، والعقل يضحك ويبكي، اتعجب من تقاصر همم الرجال و
فسادها، وتراجع سوق الفضايل وكسادها، وتضعضع بنيان الحق وتداعي اركانه، وتزعزع شان
الباطل [illegible] طغيانه، وتطاول الايام كانها غضب وغشب، وعلى الالباب غول والب تجمع بين
الجفون والشهاب، ويفرق بين العيون والرقاد، لا في العقول امكان وللتحصيل تاييد، ولا في قوس
الرجاء منزع، ولسهم النضال تسديد، وعلم حال ان زماني [illegible] وبلاد من الحوادث
بما بلاني، وحالت الاحوال دون الاماني [illegible] غروب شان تباين
الاوطار والاوطان، وتراميت الاقطار والاسفار، اياما احوال تشيب النواصي، واهوال [illegible]
الرواسي، [illegible] والتقاصي [illegible] ما يكاد الانعاس
[illegible] المصانع [illegible] ووقفت على ثنية الوداع
[illegible] كلما نويت [illegible] وتصديت لاتمامه او تمنيت
عرضت من العوايق والقواطع، وحدثت من النوايب [illegible] ما يحول بين المرء وقلبه
ويصدي مراة فكره وعقله، ويزول باذونها رونق خاطره، ويذهب رونق باطنه وظاهره
الى ان تداركني نعمة من ربي، وتماسكت [illegible] عودة من فهمي ولبي، فاقبلت على اتمام الكتاب وانتظام
تلك الفصول والابواب، فجاء بحمد الله كنزا محفوفا من جواهر الفوائد، وبحرا مشحونا بنفايس الفرايد
[illegible] لطايف طالما كانت مخزونة، وعن الافهام محجوبة [illegible] وتوضيح للمرام بتقرير
يرتاح لها نفوس المحصلين، ويتزاح منها [illegible] المبطلين، ويصفي [illegible] قلوب الطالبين
وتطلع نيرانها على اكباد الحاسدين، لا يعقل [illegible] الا العالمون، ولا يجحد باياتها الا القوم الظالمون
[illegible] كل هاد، وليعرض عنها الا كل جاحد [illegible] من يهدي الله فهو المهتدي
ومن يضلل فما له من هاد، واذا فرغ [illegible] ولا [illegible] وقفت وقفة
المتاملين [illegible] الوادي الايمن
[illegible] المبارك [illegible] بالاعانة و

والتوفيق، وتحقيق آمال المؤملين حقيق. قوله بسم الله الرحمن الرحيم حمدا لمن تفرد بنعوت الاكمال
بوجوب وجوده، وتلوح على صفحات الاكوان آثار كرمه وجوده، وتشرق في ظلام الحدوث لوامع قدم
كبريائه، وتنطق بحكم اللاهوت جوامع كلم صفاته واسمائه، واصلي على من ارسله بالنور الساطع ايضاحا
للمنهج وافصاحا عن البينات، وابتعثه بالامر الصادع اقامة للحجج وازاحة للشبهات، صاحب الملة القاهرة
والحكمة الباهرة، محمد خاتم رسله وانبيائه، وعلى العترة الطاهرة والانجم الزاهرة من آله واصحابه وخلفائه
وحلفائه واسلم تسليما معاشر الاذكياء من اخواني في الدين واعواني على نيل اليقين اعتصموا بحبل الله المتين
تصعدوا الى افق الحق المبين، واستقيموا كما امرتم على الامم المبين، تصلوا الى ظل ظليل ولا تتبعوا خطوات
الاهواء، فتضلوا عن سواء السبيل، وها انا القي اليكم هذا المختصر من مقاصد الكلام غرر ما نتجته العقول
ومخضته الافهام، واملي عليكم في تمهيد قواعد عقائد الاسلام، ما تبتهج بكم من غررها احسن منتزه ومقام
نازعا في اعلاء الجد في نيل منازل التحقيق في التوحيد، وناقضا لعجاجة الردع عن ذيل دلائل التقديس والتمجيد
ناثرا فصوص نصوص حكم ما يعقلها الا العالمون، وناصبا رايات صدق لا يجحدها الا القوم الظالمون، لعلكم
اذا حصلتم من محصل كلامي على لوامع الاسرار، واشرقت على بصائركم من مطالعه طوالع الانوار، لا تقفون
عند مخاصم الآراء صحائف شكوك تنشرها اقوام، ولا تقفون حيث تصادم الاهواء مواقف الظنون والاوهام
بل تبدءون من مقاصدكم اهلة النجاح وادلة الفلاح، وتتنادون فيما بينكم ان اطفئوا المصباح فقد طلع
الصباح، والى الله اتضرع ان يهديني سواء السبيل، وعليه اتوكل وهو حسبي ونعم الوكيل، ورتبته
على ستة مقاصد متن

بسم الله الرحمن الرحيم

لك الحمد والمنة وعلى رسولك وأصحابه الصلوة والتحية وبك الاستعانة ومنك التوفيق وعليك التوكل وإليك التفويض قوله
ورتبته على ستة مقاصد اعلم ان للانسان قوة نظرية كمالها معرفة الحقائق كما هي وعملية كمالها القيام بالامور على ما ينبغي
تحصيلا للسعادة الدارين وقد تطابقت الملة والفلسفة على الاعتناء بتكميل النفوس البشرية في القوتين وتسهيل طريق
الوصول الى الغايتين الا ان نظر العقل يتبع في الملة آراؤه وفي الفلسفة هواه وكما دونت حكماء الفلسفة الحكمة النظرية
والعملية اعانة للعامة على تحصيل الكمالات المتعلقة بالقوتين دونت علماء الملة وعلماء الامة علم الكلام وعلم الشرائع والاحكام
فوقع الكلام للملة بازاء الحكمة النظرية للفلسفة ووقع علم الشرائع والاحكام للملة بازاء الحكمة العملية للفلسفة وهي على ما قسم
الى العلم المتعلق بامور تستغني عن المادة في الوجود والتصور جميعا وهو الالهي او في التصور فقط وهو الرياضي او لا تستغني
اصلا وهو الطبيعي ولكل منها اقسام وفروع كثيرة الا ان المقدم في الاعتبار بشهادة العقل والنقل هو معرفة المبدأ والمعاد
المشار اليهما بالايمان بالله واليوم الآخر وطريق الوصول اليها هو النظر في الممكنات من الجواهر والاعراض على ما يشير اليه مواضع
من كتاب الله تعالى وكان احسن ما اشار امير المؤمنين علي كرم الله وجهه الى ان المعتبر من كمال القوة العملية ما به نظام المعاش
ونجاة المعاد ومن النظرية العلم بالمبدأ والمعاد وبما بينهما من حيث النظر والاعتبار حيث قال رحم الله امرأ اعد لنفسه واستعد
لرمسه وعلم من اين وفي اين والى اين فاقسم المليون على ما يتعلق بمعرفة الصانع وصفاته وافعاله وما يتفرع على ذلك من
النبوة والمعاد وسائر ما لا سبيل اليه للعقل باستقلاله وما يترتب عليه اثبات ذلك من الاحوال المختصة بالجواهر والاعراض
او الشاملة لاكثر الموجودات فهي ابواب الكلام جمعه في الامور العامة والاعراض والجواهر والالهيات والسمعيات
وقد جرت العادة بتصدير ما هو مباحث تجري مجرى السوابق لها تسمى بالمبادي فرتبنا الكتاب على ستة مقاصد ووجه الضبط
ان المذكور فيه ان كان من مقاصد الكلام فاما سمعي وهو المقصد السادس او عقلي متعلق بالواجب وهو الالهي او بالممكن
العام وهو الرابع او العرضي وهو الثالث او لا يختص بواحد وهو الثاني وان لم يكن من مقاصد الفن فهو المقصد الاول
ووجه الترتيب توقف اللاحق على السابق في بعض البيانات وقد تقتضي الضبط والمناسبة ايراد بعض من مباحث ما قبل
كمسائل الرؤية في الالهيات واعادة المعدوم في السمعيات قوله المقصد الاول رتبه على ثلثة فصول لان المبادي منها
ما اورد تصديرا لكل علم ليكمل معرفته وموضوعه وغايته ونحو ذلك فسماها بالمقدمات وجعلها في فصل ومنها ما صدر بها علم الكلام
خاصة كمباحث العلم والنظر لان تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال والتوقف عليه متوقف على حصول العلم اصلا او ما ذكر
من النظر مطلقا او في الالهيات ما هو قطعي على ذلك وليس في العلوم الاسلامية ما هو اليق ببيانه فجعلها في فصلين قوله
الكلام هو العلم بالعقائد عن الادلة اليقينية حصول الكيفية النفسانية في النفس قد يكون باعيانها وهو المعارف
وقد يكون بصورها وهو تصورها كما ان الكريم يتصف بالكرم وكما تصور الكرم بتصوره والكرم لم يتصف به ولا احد
كل من الكلام وغيره تصورات وتصديقات كثيرة تطلب حصولها باعيانها بطريق النظر والاستدلال وقد يحتاج الى ما يتصور ما
بصورة اجمالية تساويها ليمكن الطلب والنظر عن اختلاف ما هو منها او اشتغال ما ليس منها وذلك هو المعنى بتعريف العلم فكان
من مقدماته وانما كثر تركه في كتب العلوم الشرعية والادبية لما شاع من تدوين العلوم بما لها وما عليها وتعريف ما يتعلق بها

بها من التصورات ثم تحصيلها كذلك بطريق التعلم من المعلم او التفهم من الكتاب اذا تقرر هذا فنقول الاحكام المنسوبة
الى الشرع منها ما يتعلق بالعمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية وكانت الاوائل من العلماء
ببركة صحبة النبي عليه السلام وقرب العهد بزمانه وسماع الاخبار منه ومشاهدة الآثار مع قلة الوقايع والاختلافات وسهولة المراجعة
الى الثقات مستغنين عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل فروعا واصولا الى ان ظهر اختلاف
الآراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات ومست الحاجة الى زيادة نظر والتفات فاخذ ارباب
النظر والاستدلال في استنباط الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقائد الاسلام واقبلوا على تمهيد اصولها وقوانينها
وتلخيص حججها وبراهينها وتدوين المسائل بادلتها والشبه باجوبتها وسموا العلم بها فقها وخصوا الاعتقاديات باسم
الفقه الاكبر والاكثرون خصوا العمليات باسم الفقه والاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشهر اجزائه و
اشرفها وبعلم الكلام لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات فيه كانت مسألة كلام
الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات ولانه كثر فيه من الكلام
مع المخالفين والرد عليهم ما لم يكثر في غيره ولانه لقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للاقوى من الكلامين
هذا هو الكلام واعتبروا في ادلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات بل في العمليات فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية
الاعتقادية المكتسب من ادلتها اليقينية وهذا هو معنى العلم بالعقائد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد عليه السلام سواء توقف على الشرع
ام لا وسواء كان من الدين في الواقع ككلام اهل الحق ام لا ككلام المخالف وصار قولنا هو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة
اليقينية مناسبا لقولهم في الفقه انه العلم بالاحكام الشرعية عن ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض عظماء الملة ان
الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وخرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات
الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول عليه السلام بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد فيمن يسميه علما ودخل علم علماء الصحابة بذلك فانه
كلام وان لم يكن يسمى في ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن ثمة هذا التدوين والترتيب وذلك اذا
كان متعلقا بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر في الادلة اليقينية او كان ملكة تتعلق بها بان يكون عندهم
من الماخذ والشرائط ما يكفيهم في استحضار العقائد على ما هو المراد بقولنا العلم بالعقائد عن الادلة وبالمعلم الاخير تشير
قول المواقف انه علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبه ومعنى اثبات العقائد تحصيلها و
اكتسابها بحيث يحصل الترقي من التقليد الى التحقيق او اثباتها على الغير بحيث يتمكن من الزام المعاندين او اتقانها واحكامها
بحيث لا تزلزلها شبه المبطلين وعدل عن يقتدر به الى يقتدر معه مبالغة في نفي الاسباب واسناد الكل الى خلق الله
ابتداء على ما هو المذهب ورد على طرد تعريفه جميع العلوم الحاصلة عند الاقتدار من النحو والمنطق وغيرهما وعلى عكسه
علم الكلام بعد اثبات العقائد لانتفاء الاقتدار حينئذ واجيب بان المراد علم يحصل معه الاقتدار البتة بطريق جري
العادة اي يلزمه حصول الاقتدار لزوما عاديا وان لم يبق ذلك الاقتدار دائما ولا خفاء في ان الكلام كذلك كلا وبعض
العلوم واما مجموع العلوم التي من جملتها الكلام فهو وان كان كذلك فليس بعلم واحد بل علوم جمة وقد يجاب بان المراد ما له مدخل
في الاقتدار او ما يلزم معه الاقتدار ولو على بعض العقائد والكلام بعد الاثبات كذلك بخلاف الجنسية كالنحو ونظائره من العلوم وقد يعترض
بان للمنطق مدخلا في الاقتدار وان لم يستقل به والاقتدار لازم على كل علم على تقدير مقارنته للكلام نعم لو اريد ما يلزم معه الاقتدار

وموضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية

لا الحل الحث يكون امرا موصلا به ذلك عن غير المنطق وما ذكرنا غنية عن هذا فمعان في اثبات المدخل اشعار بالسعيد والتوالي
بقدر بجواز اراد الاستعقاب العادي كما في اثبات العقائد بالبراهين اذ لابد عليها من هو المدبر من حصول النتيجة عقيب النظر
يصح الى شيء من ذلك مولد وموضوعه المعلوم كلمه العموم على الدليل على ان العلوم في نفسها انما هو بحسب تمايز الموضوعات
فانه تصدق العلم بيان الموضوع لما به يتميز بحسب الذات بعد ما افاد التوقف التميز بحسب المفهوم والتعاريف من جهة
الوصف لكثرة المطلوبه احاطة بها اجمالا للحث او قصد تحصيل [illegible] سلم ينصرف الطالب على ما هو منها الى ما للبس منها ولا اشكال
ان جهة وحدة مسائل العلم اولا وبالذات هو الموضوع [illegible] اشتراكها او باتحاد ما على ما استفصله وتحقيق المقام انهم لما
حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر الطاقة البشرية على ما هو المراد بالحكمة وضعوا الحقائق انواعا واجناسا وغيرها
كالانسان والحيوان والجسم [illegible] وبحثوا عن احوالها المختصة واثبتوها بالادلة فحصلت لهم قضايا كسبية محمولاتها اعراض
ذاتية لتلك الحقائق سموها بالمسائل وجعلوا الكل جائزة منها ترجع الى واحد من تلك الاشياء بان يكون موضوعها نفسه او
جزئه او نوعه او عرضا ذاتيا له علما خاصا يفرد بالتدوين والتسمية والتعليم نظرا الى تكثر الطالب بها على كثرتها واختلاف
محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اي الاشتراك فيه على الوجه المذكور [illegible] من جهات اخر كالمنفعة والغاية ونحوها
ونحو ذلك ما بعض تلك الجهات ما تعدد بصورة اجمالا ومن حيث انها وحدة فتكون حدا للعلم [illegible] على حقيقته مسماه
لانه ذلك المركب الاعتباري كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا او علم بقواعد كذا او الاقرب رسما كما يقال هو علم يقتدر به على
كذا او يحترز عن كذا او يكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع هو جهة وحدة مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها ولها عرضية جهات
اخر كالتعريف والغاية وانه لا معنى لكون هذا علما وذاك علما آخر سوى انه يبحث عن احوال شيء وذاك عن احوال شيء آخر مغاير
له بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز العلوم في نفسها وبالنظر الى ذواتها الا بحسب الموضوع ولذلك [illegible] عند الطالب
كما لها من التعريفات [illegible] جعلوا اتباع العلوم [illegible] وتداخلها [illegible] بحسب الموضوع [illegible] لموضوع احد
العلمين ان كان مباينا لموضوع الاخر من كل الوجوه فالعلمان متباينان على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان
وان كان موضوعهما شيئا واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار او شيئين متشاركين في جنس او غيره فالعلمان متناسبان
على تفاصيل ذكرت في مواضعها وبالجملة فقد اطبقوا على امتناع ان يكون شيء واحد موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير
بان يؤخذ في احدهما مطلقا وفي الاخر مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وامتناع ان يكون موضوع علم واحد
شيئين من غير اعتبار اتحادهما في جنس او غاية او غيرهما اذ لا معنى لاتحاد العلم واختلافه [illegible] العلم
يختلف باختلاف المعلوم اعني المسائل وهي كما تختلف باختلاف الموضوع فكذا باختلاف المحمول فلم لم يجعل جهة الوحدة والتمايز
بان يكون البحث عن بعض الاعراض الذاتية علما وعن بعض آخر علما آخر مع اتحاد الموضوع على ان الاقرب [illegible] كون الموضوع
بمنزلة المادة وهي ماخذ الجنس والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهي ماخذ للفصل الذي به كمال التميز لانا نقول [illegible]
ينضبط امر الاتحاد والاختلاف [illegible] كل علم علوما جمة [illegible] على انواع جمة من الاعراض الذاتية مثلا يكون
الى علوما متعددة بتعدد محمولات المسائل من الزوج والفرد وزوج الزوج وزوج الفرد الى غير ذلك وكذا سائر العلوم
[illegible] من العلم [illegible] الصناعة اعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما [illegible] العلم عن حصول
الصورة [illegible] مسئلة [illegible] والاتحاد والاختلاف [illegible] والتداخل

وحاصله ان مادة الاشكال ان ما ذكر من [illegible] الاعتقادات [illegible] الموضوعات من الذوات التي [illegible] الصفات [illegible]

يجب ان يكون امرا معينا بينا او مبينا وذلك هو الموضوع اذ لا ضبط للاعراض الذاتية ولا حصر بل الكل [illegible] ثبت
ما لا يستطاع والاحاطة يتبين تحققها في العلم نفسه ولهذا كانت حدود [illegible] في صدر العلم حدودا اسمية ربما تصير بعد اثباتها حدودا
حقيقية كما في حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما حديث المادة والصورة فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول
جزء مادي من القضية والجزء الصوري هو الحكم على ان الكلام ليس في المسئلة بل في المركب الاعتباري الذي هو العلم و
حينئذ فالمسائل مادة له ومرجع الصورة الى جهة الاتحاد اذ بها يصير المسائل تلك الصناعة المخصوصة فان قلت اشتراط
تشارك موضوعات العلم الواحد في جنس او غيره لا يرفع احتمال اتحاد العلم واختلافه اذ قلما يخلو موضوعا العلمين
عن تشارك [illegible] او عرض [illegible] مثل الحساب والهندسة الباحثين عن العدد والمقدار الداخلين تحت جنس
هو الكم لا يجعل علما واحدا بل علمين متباينين في المرتبة كما في علم النحو الباحث عن انواع الكلمة قلت [illegible] عن الاشياء
من جهة اشتراكها في ذلك الامر ومصداقه ان يرجع البحث عن كل ما يشاركها في ذلك فالعلم واحد والا متعدد الا يرى [illegible]
والهندسة لا ينظر في [illegible] والزمان الذي هو من انواع الكم [illegible] كلام الشفاء [illegible] الحساب والهندسة انما
يجعل علما خاصا لكونه ناظرا فيما يعرض لموضوعه من حيث هو وهو العدد للحساب والمقدار للهندسة ولو كانا ينظر فيهما
من جهة ما هو كم لكان موضوع كل منهما الكم وكان العلمان علما واحدا ولو نظر كل منهما في موضوعه من حيث هو موجود لكان تبعا الى
الفلسفة الاولى فان قلت كما صرحوا بكون الموضوع من المقدمات [illegible] وبكونه جزءا من العلم [illegible] وبكونه من
مبادئه التصورية [illegible] ذلك [illegible] والتصديق [illegible] الموضوع كالعدد في الحساب [illegible] مثل تعليلها
ذلك بان ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له والتصور من المبادي والتصديق بموضوعيته من المقدمات واما التصور فلانه
الموضوع اعني ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية في صناعة البرهان من المنطق ثم في امور اربعة ربما تقع فيه اشتباه [illegible]
يجعلوا التصديق بانيته الموضوع من المبادي التصديقية كما جعلوا التصور من المبادي التصورية لانهم ارادوا بها المقدمات
التي منها تتألف قياسات العلم واما لم يجعل التصديق بالموضوعية من الاجزاء لانه انما يتحقق بعد كمال العلم [illegible] ثم انه
[illegible] منه باجزائه مثلا [illegible] العدد موضوع الحساب لانه انما ينظر في اعراضه الذاتية لم يتحقق ذلك الا بعد الاحاطة
بعلم الحساب فكان التصديق بالموضوعية من سوابق العلم وتحققها من لواحقه وينبغي ان يعلم ان لزوم جميع
الامور انما هو في الصناعات النظرية البرهانية واما في غيرها فقد يظهر كما في الفقه والاصول وقد لا يظهر الا بتكلف كما
في بعض الادبيات اذ ربما يكون الصناعة عبارة عن عدة اوضاع واصطلاحات يتنبه لها متعلقة بامر واحد من غير ان
يكون هناك اثبات اعراض ذاتية لموضوع بادلة مبنية على مقدمات واما [illegible] ان في نظم صناعة
البرهان من قبيل الواضحات ما لم يلتفت اليها بعد انهدام قواعد الصناعات [illegible] الشبهات اذا تقرر هذا فنقول
موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية فانه يبحث عن احوال الصانع من العلم والوحدة
والقدرة والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو
ذلك مما هو عقيدة اسلامية او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود يعم الالهية والشمول الموضوعات
سائر العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه [illegible] على الموجود ليصح على راي من لا يقول بالوجود الذهني ولا يقسم
العلم حصول الصورة في العقل ويرى مباحث المعدوم والحال من مسائل الكلام فان مسائل [illegible] بالمعلوم والموجود

معلومة فكثير من محمولات المسائل بل اكثرها اخص منه وهو ظاهر وان اريد موضوعه فانه يعم كرؤية الصانع وقدم كلامه وحروف
الجسم ونحو ذلك والاطلاق بطلان الاخص لا يكون عرضا ذاتيا والاعم لا يستعمل على عمومه كالمساواة العارضة للعين بواسطة
الكم لا يستعمل في الحساب الا بعد تخصيصها بالمساواة العددية واما الكلاف فانه قبل التخصيص هل يسمى عرضا ذاتيا
ام لا فلعلم لزوم الاختصاص ليس بالنظر الى موضوع المسئلة بل موضوع العلم اعم من ان يكون على الاطلاق او التقابل كالخروج
لا عن الزوجية والفردية الا يرى ان الزوج يحمل على مضروب الفرد في الزوج مع كونه اعم منه كما في الشفاء العرض
الذاتي قد يكون مساويا للموضوع كما وراء الزوايا اما النقد للتقابل للمثلث وقد يكون اخص منه مطلق كالزوج للعدد او من وجه
كالمساواة للعين فانه عرض ذاتي له لكونه جنسه وهو الكم ماخوذا في حده مع انها قد توجد بلا معاوقة وقد توجد العين بدونها ومنها
وبالعكس كما في المقادير وقد يكون اعم منه مطلقا كالزوج للمضروب الفرد في الزوج قوله وما له القضايا النظرية التي تكون
الا نتيجة قد تجعل من مقدمات العلم تصويرا له اجمالا لافادة زيادة التمهيد وقد القضايا بالنظرية لانه لم يتبع خلاف في
ان البديهي لا يكون من المسائل والمطالب العلمية بل لا معنى للمسئلة الا كما يسأل عنه ويطلب بالدليل نعم قد يورد في المسائل
الحكم البديهي ليبين لمية وهو من جزء الحينية كما في البديهي وقد تجعل الصناعة عبارة عن حقائق او صنائع واصطلاحات
واحكام جزئية يحقق ان تبينه هي مسائلها وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في تجريد المنطق من ان المسائل ما يبرهن عليها في
العلم ان لم يكن بينة قوله وغايته ما يتادى اليه الشيء ويترتب عليه تسمى من حيث الحينية غاية ومن حيث يطلب بالفعل عرضا
ثم ان كان مما يتشوقه الكل طبعا تسمى منفعة فيصدر العلم بذكر غايته ليعلم انه اهل بوالقوام لئلا يكون نظره عبثا وضلالا
ومنفعته ليزداد طالبه جدا ونشاطا وغاية الكلام ليس الامان والتصديق بالاحكام الشرعية متقنا محكما لا يتزلزل بشبه
المبطلين ومنفعته في الدنيا انتظام امر المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة التي يحتاج اليها في بقاء النوع على وجه لا يودي
الى الفساد وفي الاخرة النجاة من العذاب المترتب على الكفر وسوء الاعتقاد قوله فهو اشرف العلوم لما تبين ان موضوعه اعلى
الموضوعات ومعلومه اجل المعلومات وغايته اشرف الغايات مع الاشعار الى شيء الاحتياج اليه وابتناء سائر العلوم
الدينية عليه والاشعار بوثاقة براهينه لكونها يقينيات يطابق عليها العقل والشرع تبين انه اشرف العلوم لشرف جهاته
شرف العلم وما نقل عن السلف من الطعن فيه محمول على ما اذا قصد التعصب في الدين وافساد عقائد المبتدئين والتوريط
في اودية الضلال بتزيين ما للفلسفة من المقال قوله والمتقدمون اي جميع المباحث مع تعلقها بالموضوع محافظا على انتظام
الكلام في بيان الموضوع والمسائل والغاية فالمتقدمون من علماء الكلام جعلوا موضوعه الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه
اليه على ما قال الامام حجة الاسلام لكن المتكلم ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث والمحدث الى جوهر وعرض
والعرض الى ما يشترط فيه الحياة كالعلم والقدرة وما لا يشترط كاللون والطعم ويقسم الجوهر الى الحيوان والنبات والجماد ويبين
ان اختلافها بالانواع او بالاعراض وينظر في القديم فيبين انه لا يتكثر ولا يتركب وانه يتميز عن المحدث بصفات تجب له وامور تمتنع عليه واحكام
تجوز في حقه من غير وجوب وامتناع ويبين ان اصل الفعل جائز عليه لان العالم فعله الجائز فيفتقر لجوازه الى المحدث وانه قادر على
بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا واقع وحينئذ ينتهي تصرف العقل ويأخذ في التلقي من النبي الثابت صدقه فيقبل
ما يقوله في الله سبحانه وفي امر المبدأ والمعاد ولما كان موضوع العلم الالهي من الفلسفة هو الموجود وكان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات
قيد الموجود بما حيثية كونه متعلقا بالمباحث الجارية على قانون الاسلام ليتميز الكلام عن الالهي بان البحث فيه انما يكون على قانون الاسلام

اي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والقواعد المعلومة قطعا من الكتاب والسنة والاجماع مثل كون الواحد موجدا للكثير
وكون الملك نازلا من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الاسلام
دون الفلسفة والى هذا اشار من قال الاصل في هذا العلم التمسك بالكتاب والسنة اي التعلق بهما وكون مباحثه
اليهما جارية على قواعدهما على ما هو معنى انتساب العقائد الى الدين وقيل المراد بقانون الاسلام اصوله من الكتاب والسنة
والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها وبالجملة فاصله ان يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات
منها جريا على مقتضى نظر العقول القاصرة على ما هو قانون الفلسفة لا ان يكون جميع المباحث حقة في نفس الامر منسوبة
الى الاسلام بالتحقيق والا لما صدق التعريف على كلام المجسمة والمعتزلة والخوارج ومن يجري مجراهم وعلى هذا الاعتبار
بان قانون الاسلام ما هو الحق من مسائل الكلام فان اريد الحقية والانتساب الى الاسلام بحسب الواقع لم يصلح هذا القيد
لتمييز الكلام عن غيره لانه ليس لازما بينا اذ كل من المتكلم وغيره يدعي حقية مقالة ولم يصدق التعريف على كلام المخالف
لبطلان كثير من قواعد من مواقفه كلام وفاقا وان اريد بحسب اعتقاد الباحث حقا كان او باطلا لم يتميز بهذا القيد الكلام
عن الالهي لاشتراكهما في ذلك قوله فان قيل اعترض في المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود من حيث هو بانه
قد يبحث عن احوال ما لا يعتبر وجوده وان لم يكن موجودا كالنظر والدليل وعن احوال ما لا وجود له اصلا كالمعدوم والحال
ولا يجوز ان يراد بالموجود ما هو اعم من الذهني والخارجي ليعم الكل لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني والجواب انا
لا نسلم كون هذه المباحث من مسائل الكلام بل مباحث النظر والدليل من مباديه على ما قرر وبحث المعدوم والحال من لواحق
مسئلة الوجود توضيحا لها وتتميما بالتعرض لما يقابله لاتحاد اعادة المعدوم واستحالة اللبس في نفي الهيولى ومباحث
ذلك من المسائل قطعا لانا نقول هي راجعة الى احوال الموجود بانه هل يعاد بعد العدم وهل يسمى الى علم الثبات وهل
يتركب الجسم من الهيولى والصورة ولو سلم انها من المسائل كما ذكرتم لو اريد بالموجود من حيث هو الموجود في الخارج
بشرط اعتبار وجوده وليس كذلك بل الموجود على الاطلاق ذهنيا كان او خارجيا واجبا او ممكنا جوهرا او عرضا الى غير
ذلك فمباحث النظر والدليل من احوال الوجود العيني وان لم يعتبر والبواقي من احوال الوجود الذهني وكثير من المتكلمين
يقولون به على ما صرح به كثير في كلامهم ومن لم يقل بعلية العدول الى المعلوم قوله وقيل ذهب القاضي الارموي من
المتاخرين الى ان موضوع الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا ككيفية
صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال وكيفية نظام العالم بالبحث عن النبوات فما يتبعها او بامر الاخرة
كبحث المعاد وسائر السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة
بامر الدنيا والاخرة وتبعه صاحب الصحائف الا انه زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث هي وذات الممكنات من حيث انها
الله لما انه يبحث عن اوصاف ذاتية لذات الله تعالى من حيث هي واوصاف ذاتية لذات الممكنات من حيث انها تحتاج الى
الله تعالى وجعل الوجود هي الموجود فكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال الممكنات من حيث احتياجها اليه على قانون
الاسلام وينبغي ان يكون هذا معنى ما قال هو العلم الباحث عن ذات الله تعالى وصفاته واحوال الممكنات في المبدأ والمعاد
على قانون الاسلام والا فلا معنى للبحث عن نفس الموضوع لكنه اجاب بان المراد ان ذات الله تعالى في الموضوع الدائم حيث
الصفات كالدائم حيث عدم التركيب والجوهرية والعرضية والبحث عنها من قبيل المسائل كالبحث عن نفس الصفات والموضوع

قال مسئل مباديه يجب ان يكون بينة بنفسها اذ ليس فوقه علم شرعي فلنا قد نبين مبادي العلم فيه او في علم ادنى لا على وجه الدور ومبادي الشرعي كالاصول في العربية واعترض بان
اثبات الصانع من اعلى مطالب الكلام وموضوع العلم لا يبين فيه بل فيما فوقه حتى ينتهي الى موضوع بين الوجود كالموجود من حيث هو قال

هو الذات من حيث هي ولا بحث عنها في العلم وهذا مشعر بان المجهول هو مولانا الواجب ليس كذلك وان عرض بهو دار انه نوع من حيث
علم اطرافه والغرض فان قيل لو كان الموضوع ذات الله وصفاته او مع ذات الممكنات من حيث الاسناد اليه لما وقع البحث
في المسائل الا عن احوالها واللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض بحث عن احوال الممكنات
لا من حيث الاسناد الى الواجب قلنا يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا الى تكميل الصناعة بان يذكر
مع المطالب ما له نوع تعلق به من اللواحق والفروع والمقابلات وما اشبه ذلك كمباحث المعدوم والحال واقسام
الماهية والحركات والاجسام او على سبيل الحكاية لكلام المخالف قصدا الى تزييفه كمبحث علة التعيين والآثار العلوية
والجواهر المجردة او على سبيل المبادي بان يتوقف عليه بعض المسائل فيذكر لتحقيق المقصود بان لا يتوقف بيانه على ما
ليس ببين كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء قابلا وفاعلا وامكان الخلاء وتناهي الابعاد
اما ما سوى ذلك فيكون من فضول الكلام تقصيرا به تكثيرا كما اشتهر من صنيع المتأخرين من خلط كثير من مسائل الطبيعي
والرياضي بالكلام فان قيل لا يجوز ان يكون للكلام مباد تفتقر الى البيان وتثبت بالبرهان لان مبادي العلم اما تتبين
في علم اعلى منه وليس فوق العلوم الشرعية ما هو اعلى من الكلام بل الكل جزئي بالنسبة اليه وهو متوقف بالآخرة عليه فمباديه
لا يكون الا بينة بنفسها قلنا ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب ان يكون علما اعلى ولا ان يكون علما شرعيا الا ترى
ان علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مباديه وتفصيل ذلك على ما هو المذكور في الشفاء وغيره ان
مبادي العلوم قد يكون بينة بنفسها فلا تبين في علم اصلا وقد يكون غير بينة فتبين في علم اعلى لجلالة محله عن ان يبين
في ذلك العلم كقولنا الجسم مؤلف من الهيولى والصورة فانه من مبادي الطبيعي ومن مسائل الفلسفة الاولى او في علم ادنى
لدنو شأنه عن ان يبين في ذلك العلم كما في اجزاء الذي لا يتجزى فانه من مسائل الطبيعي ومن مبادي الالهي لاثبات الهيولى
والصورة ويجب ان لا يبين مقدمات لا تتوقف صحتها عليها لئلا يلزم الدور وقد يبين في ذلك العلم نفسه بشرط ان لا يكون مبدأ
لجميع مسائله وان لا يبين بمسئلة تتوقف عليه لئلا يدور فهذا يكون مبدأ باعتبار ومسئلة باعتبار كما في مسائل الهندسة
ويكون الامر للوجوب فانه مسئلة من الاصول ومبدأ لمسئلة وجوب الصلاة تمسكا بقوله فاعتبروا ولكم انه يجب حفظ القسم
ان يكون بحثا عن احوال موضوع الصناعة ليصح كونها من مسائلها فاثبت فيه اعني البحث عن احوال الممكنات لا على وجه
الاستناد لا يكون من هذا القبيل فتعين البيان في علم ادنى او اعلى يثبت هذا المبدأ بدليل قطعي غير محتاج
للقواعد الشرعية وان لم يعد ذلك من العلوم الاسلامية كالالهي الباحث عن احوال الموجود على الاطلاق قوله تماما الشيء اخر
وسوابق المفهوم من شرح الصحائف ليس معنى البحث عن احوال الممكنات على وجه الاستناد ان يكون ذلك ملاحظا في جميع
المسائل بل ان يكون البحث عن احوال يعرض للممكنات من جهة الاستناد الى الله تعالى فالمراد احوال الممكنات التي يبحث عنها في
الكلام احوال مخصوصة معلومة كحكم بقبضتها عن تأثير قدرة الله تعالى وذلك انما يكون لحاجتها الى الله تعالى فيكون عروضها
للممكنات ناشيا عن جهة حاجتها اليه قوله واعترض بان ما كان من المباحث الحكمية مما لا يتوقف عليه في العقائد الدينية لم يناسب
عد الكلام من العلوم الاسلامية خلطها بالمباحث عن مسائل الكلام افاضة للحقائق وافادة لما يستعان به في التفصي عن المضائق
والالاء نزاع في ان اصل الكلام الا تحقيق مباحث الذات والصفات والنبوة والامامة والمعاد وما يتعلق بذلك من
احوال الممكنات فلذا انتقض العموم في ابطال كون موضوع الكلام ذات الله تعالى وصفاته او مع ذات الممكنات من جهة الاستناد على انه

لو كان كذلك لما كان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع العلم لا يبين فيه بل في علم اعلى الى ان ينتهي الى ما موضوعه بين الثبوت
كالموجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشيء على ما هو معنى الهلية المركبة والاحتياج الى ما بعد الهلية
البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يطلب ثبوت شيء له لكن لا نزاع في ان اثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده
من اعلى مطالب الكلام ثم كونه مبدأ الممكنات بالاختيار او الايجاب مطلقا او بتوسط في الكل او بتوسط في البعض بحث
اخر والقول بان اثباته انما هو من مسائل الالهي دون الكلام ظاهر الفساد والاحكام من اجل العلوم الاسلامية بل
رئيسها ورأسها ومبنى القواعد الشرعية واساسها واجاب بعضهم بانه جاز ههنا اثبات الموضوع في العلم لوجهين
الاول ان الوجود من اعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف سائر العلوم فان الوجود انما يلحق موضوعاتها
لامر مباين وكان هذا مراد من قال موضوع العلم انما لا يبين فيه اذا كان البحث فيه عن الاحوال التي هي غير الوجود
والا فهو ممنوع وعماله يشهد به عقل ولا نقل بل ليس لها كثير معنى فان قيل هذا لا يصح على رأي من جعل الوجود
نفس الماهية وسواء على رأي من جعله زائدا مشتركا لان العرض الذاتي يكون مختصا قلنا سواء كان ذاته
نفس الوجود او غيره فانما يكون هيهنا وقضية كسية يحمل فيها الموجود في الخارج بطريق الوجوب فتثبت الجواب
او لا بسقط اصل الاعتراض الثاني انه لا علم شرعي فوقه يبين فيه موضوعه فلا بد من بيانه فيه وفيه نظر اما اولا فلانه
ليس من شرط العرض الذاتي ان لا يكون معلولا للغير بل ان لا يكون لحوقه للشيء بتوسط لحوقه لامر خارج عنه او
للاتفاق على كون الصحة والمرض عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم والاستقامة والانحناء للخط
الى غير ذلك واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون بيان وجود شيء من الممكنات مسئلة من شيء من العلوم بل الاصح ان موضوع
العلم انما يبين وجوده في علم اعلى واما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم لا يبين فيه يعد بعيد لانه لا يثبت
في العلم عن الاعراض الذاتية للموضوع يكون لغوا من الكلام لان ما وجوده عرض ذاتي ليس فيه وما لا يكون
ليس بعرض ذاتي واما رابعا فلانه لا يبقى قولهم لكل علم موضوع ومباد ومسائل على عمومه لان معناه التصديق
بانية الموضوع وهليته البسيطة وقد صار في علم الكلام من جملة المسائل واما خامسا فلان تصاعد العلوم
انما هو بتصاعد الموضوعات فلا معنى لكون علم اعلى من اخر سوى ان موضوعه اعم فينبغي ان يكون موضوع الكلام
الموجود او المعلوم والا فلا ان الالهي اعلى منه رتبة وان كان هو اشرف من جهة وقد عرفت ان ما يبين فيه موضوع علم شرعي
او مباديه لا يلزم ان يكون علما شرعيا بل يكفي كونه نفيا على وفق الشرع فان قيل هذا الكلام انما يتم
اذا كان الوجود المخصص موضوع الصناعة بحيث كان من اعراضه الذاتية لا ما يلحق فيه بالكون نظرا الى مقصود على بيان الهلية المركبة بل
يكون مسئلة في نظر ما لكونه بينا او مبينا في صناعة اعلى وحينئذ يسقط الاشكال من بيانه ههنا لا يكون من الهلية المركبة
وموضوعه هذا العرض الذاتي لا يكون مما هو مسلم الوجود ولما كان موضوع الصناعة الاعلى اعم ووجوده الا سلم وجود
الاخص فيبين فيها وجود الاخص بان يبين انقسام الاعم اليه والى غيره وانه بجملته هذا القسم ويكون ذلك عائدا
الى الهلية المركبة للاعم مثلا يبين في الالهي ان بعض الموجود جسم فيبين وجود الجسم وفي الطبيعي ان بعض الجسم كرة
فيبين وجود الكرة وعلى هذا القياس وربما يتنبه الفطن من هذا الكلام لنكتة فائدة من بعض ما سبق وهو
الفصل الثاني في العلم ذهب الامام الرازي الى ان تصور العلم بديهي لوجهين الاول انه معلوم بمنع الكتاب

اما المعلومية فبحكم الوجدان واما امتناع الاكتساب فلانه اما ان يكون بغيره معلوما ضرورة امتناع اكتساب الشيء
او بغيره مجهولا والغير انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بالغير لزم الدور فتعين طريق الضرورة وهو المطلوب قال علم
كل احد بوجوده بديهي اي حاصل من غير نظر وكسب وهو علم خاص مسبوق بمطلق العلم لتركبه منه ومن خصوصيته
والسابق على البديهي بديهي بل اولى بالبداهة فمطلق العلم بديهي وهو المطلوب واجيب عن الوجهين بان مبناهما على
عدم الفرق بين تصور العلم وحصوله اما الاول فلان تصور العلم على تقدير اكتسابه يتوقف على تصور غيره وتصور الغير
لا يتوقف على تصوره بل على حصوله بناء على امتناع حصول المقيد بدون المطلق حتى لو لم يقل بوجود
الكلي في ضمن الجزئيات لم يتوقف على حصوله ايضا وعبارة المواقف لبيان الدور تحاول ان نعلم غير العلم تصور حقيقة العلم
وقد تسامح حيث جاول العلم بتصور الحقيقة والاحسن ما في شرح المختصر لان المراد حصوله بالغير انما هو تصور
حقيقة العلم الا انه تسامح فيه ايضا حيث قال ان تصور غير العلم انما يتوقف على حصول العلم به اي علما جزئيا متعلقا
بذلك الغير اذ لا معنى لتوقف الشيء على حصوله واما الثاني فلان البديهي لكل احد ليس هو تصور العلم بانه موجود بل
حصول العلم بذلك وهو لا يستدعي تصور العلم به فضلا عن بداهته كما ان لكل احد يعلم ان له نفسا ولا يعلم حقيقتها
فان قيل لا معنى للعلم الا وصول النفس الى المعنى وحصوله فيها والعلم من الحالات النفسية فحصوله في النفس علم به و
تصور له فاذا كان حصول العلم بوجوده بديهيا كان تصور العلم به بديهيا ويلزم منه ان يكون تصور مطلق العلم بديهيا
وهو المطلوب وكذا اذا كان تصور العلم الذي يكتسب به تصور العلم متوقفا على حصول مطلق العلم كان متوقفا على تصوره فيرد
الدور قلنا قد يجيء ان حصول الحالات النفسية في النفس قد يكون باعيانها وهو المراد بالوجود المتأصل وذلك به
اتصاف بها لا تصور لها وقد يكون بصورها وهو المراد بالوجود الغير المتأصل بمنزلة الظل للشخص وذلك تصور
لها لا اتصاف بها الا ترى ان الكافر يتصف بالكفر لحصول الانكار في نفسه وان لم يتصوره ويتصور الايمان لحصول
مفهومه في نفسه من غير اتصاف به فحصول غير العلم بالشيء في النفس لا يكون تصورا له كما ان حصول مفهوم
العلم بالشيء في النفس لا يكون اتصافا بالعلم به بل ربما يستلزمه بحيث يكون ذلك اتصافا بالعلم بمفهوم العلم بناء على
ان المفهوم حاصل بعينه فان قيل في تقرير الامام ما يدفع الجواب المذكور لانه قرر الاول بان اكتساب العلم
يتوقف على حصول العلم بالغير وهو مستلزم لامكان العلم بانه عالم بذلك الغير وعلى تقدير وقوع ذلك الامكان يلزم حصول العلم
بالعلم الخاص قبل حصول العلم بمطلق العلم وهو محال لان اكتساب العلم يكون بعد وما بالتصور الغير الملزوم لامكان المحال
يكون محالا والثاني بان علم كل احد بانه عالم بوجوده بديهي وعلمه بوجوده علم خاص ومتى كان العلم بالعلم الخاص بديهيا كان
العلم بمطلق العلم بديهيا وايضا فلان تقرير العلم بانه عالم تصديق بديهي لا يستدعي بداهة تصوراته لانه مفسر بما لا يتوقف
بعد تصور طرفيه على نظر اشار الى دفعه بان هذا التصديق بديهي بمعنى انه لا يتوقف على كسب ونظر اصلا لا في الحكم ولا
في طرفيه سواء جعل تصور الطرفين شطرا او شرطا وذلك لحصول ما لا يتأتى منه النظر والاكتساب كالبله والصبيان
فان العلم بانه عالم بالشيء تصديق وهو انما يستدعي تصور الطرفين بوجه فلا يلزم تصور العلم بحقيقته مع ان الكلام
مبني على انه ان اراد ان العلم بالغير مستلزم امكان العلم بانه عالم به قبل اكتساب حقيقة العلم فغير مسلم او في الجملة فغير مفيد
لجواز ان يكون وقوع الممكن بعد الاكتساب **قوله** ثم اكثر تعريفات العلم مدخولة كتعريفهم معرفة المعلوم على ما هو به فان

ادراك المعلوم على ما هو به

المعلوم على ما هو به اعتقاد الشيء على ما هو به مما يعلم به الشيء ما يوجب كون من قام به عالما الى غير ذلك ووجه الخلل
ظاهر الا انه ذكر عند الامام حجة الاسلام لحفاء معنى العلم وعسر تحديده قال في المستصفى انما يعسر تحديده على
الوجه الحقيقي بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل اكثر المدركات الحسية فكيف في
الادراكات واما بيان معناه بتقسيم ومثال اما التقسيم فهو ان تميزه عما يلتبس به وهي الاعتقادات فلا يخفى تميزه
عن الشك والظن بالجزم وعن الجهل بالمطابقة فلم يبق الا الاعتقاد المقلد ويتميز عنه بان الاعتقاد قد يبقى مع تغير متعلقه
كما اذا اعتقد كون زيد في الدار ثم خرج زيد والاعتقاد بحاله بخلاف العلم فانه يتغير بتغير المعلوم ولانه يسمى عقدا وانعقادا
المتعلق لانه كشف وانحلال للعقدة والاعتقاد عقدة على القلب ولهذا لو انشكك المقلد انحل بخلاف العلم
واما المثال فهو ان ادراك البصيرة شبيه بادراك الباصرة فكما انه لا معنى للابصار الا انطباع صورة المبصر اي مثاله المطابق
في القوة الباصرة كانطباع الصورة في المرآة كذلك العقل بمنزلة مرآة تنطبع فيها صور المعقولات اي حقائقها وماهياتها على ما هي
عليها والعلم عبارة عن اخذ العقل صور المعقولات في نفسه وانطباعها وحصولها فيه فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن مظان
الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة العلم هذا كلامه فظهر انه يريد عسر تحديده بالحد الحقيقي لا كما تقدم اشارة وتفهيم
حقيقته وان ذلك ليس بعيدا وانه لا يريد بالمثال جزئيا من جزئياته كما يتوهم ان الواحد نصف الاثنين على ما فهمه البعض
وقال الامام الرازي تعريفات العلم لا تخلو عن خلل لان ماهيته قد بلغت في الظهور الى حيث لا يمكن تعريفه بشيء اجلى
منه والى هذا ذهب كثير من المحققين حتى قال بعضهم ان ما وقع فيه من الاختلاف انما هو لشدة وضوحه لا لخفائه
قوله لا نزاع في اشتراك لفظ العلم بحسب الاصطلاح على معان منها ادراك العقل فيفسر بحصول صورة الشيء في
العقل وسيجيء في مبحث الكيفيات تحقيقه ودفع ما اورد عليه وبعضهم نظرا الى ان العلم صفة العالم والحصول صفة
الصورة عدل الى وصول النفس الى المعنى اخذا مما ذكره الامام وغيره ان اول مراتب وصول النفس الى المعنى
شعور فاذا حصل وقوف النفس على تمام ذلك المعنى فتصور فاذا بقي بحيث لو اراد استرجاعه بعد ذهابه امكنه يقال له
حفظ ولذلك الطلب تذكر ولذلك الوجدان ذكر واذا اشتهر بان حصول الصورة في العقل انما هو للعالم ومنها الجازم
التصديق وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيخرج الظن والجهل المركب والتقليد وسيجيء بيان ذلك ومنها
ما يشمل التصديق المطابق والتصديق اليقيني على ما هو الموافق للعرف واللغة ولهم فيه عبارات الاول صفة تتجلى
بها المذكور لمن قامت هي به اي صفة ينكشف بها ما يذكر ويمكن ان يعبر عنه كائنا ما كان لمن قامت به تلك الصفة
انسانا كان او غيره وعدل عن الشيء الى المذكور ليعم الموجود والمعدوم وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان في
ذكر العلم ذكر المعلوم وعدل اليه تفاديا عن الدور وبالجملة فقد خرج الظن والجهل اذ لا تجلي فيهما وكذا الاعتقاد
المقلد لانه عقد على القلب والتجلي انشراح وانحلال للعقدة الثانية صفة توجب تمييزا اي ما لا يحتمل النقيض اي
صفة ستعقب بخلق الله تعالى لمن قامت به تمييزا في الامور العقلية كلية كانت او جزئية فيخرج مثل القدرة والارادة
وسيظهر ادراك الحواس لعدم تميزه في الاعيان ومن جعله علما بالمحسوسات لم يذكر هذا القيد وخرج سائر الادراكات
لان احتمال النقيض في الظن والشك والوهم ظاهر وفي الجهل المركب ظاهر وكذا الاعتقاد المقلد لانه يزول بتشكيك المشكك
بل ربما يتعلق بالنقيض جزما وقد يقال ان الجهل المركب ليس بتمييز وكذا التصور الغير المطابق كما اذا ارتسم في النفس

الصدرى عا يلزم نفس المخلوق ملح

من النوس صورة حصولية بالطبق واحل المطابق وداخل لانه لا ينفصل شا على ان في اصل النقص شابة الحكم والتركيب ولا يخفى ما فيه
ومنهم من قيد المعا بالكلية مثلا كل تخصيص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات فلا يرد ما ذكر في المواقف من الزيادة
مع الغنى عنها تخلل بطرد التعريف اي بوهانه في جميع افراد المعرف على ما ذكر ابن الحاجب لان اسم الفاعل يورد على طرد تعريف
الاسم والفعل المضارع على عكسه والواحد اصطلاح النحاة ثم العام هو لنا بمميز الا يحتمل النقيض زيد نقيض التمييز وتمام الكلام
له كثير ممن ذهب بعضهم الى ان المراد به صفة توجب التمييز اجابا لا يحتمل النقيض ليس بشى والحق اعتبار ذكره متعلق التمييز
على ما قالوا ان الاعتقاد ليس الشى كذا مع انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال ان لا يكون كذا احتمالا امر جوحا على المعنى انه صفة توجب للنفس
تمييز المعنى عند ما بحيث لا يحتمل النقيض في متعلقه ويرد على ذلك عزير اعتراض بالعلوم العادية مثل العلم بكون الجبل حجرا فانه
يحتمل النقيض بان لا يكون حجرا بل حجرا انقلب ذهبا بان يخلق الله مكانه الحجر الذهب على ما هو راي المحققين او بان يسلب عن
اجزاء الحجر الوصف الذي به صار حجرا او يخلق فيه الوصف الذي به يصير ذهبا على ما هو راي بعض المتكلمين من تجانس الجواهر
في جميع الاجسام والجواب ان المراد بعدم احتمال النقيض في العلم هو عدم كونه العالم ايا حقيقة ولا حكما اما في التصور فلعدم النقيض
اولانه لا معنى لاحتمال النقيض فيه بمشابهة الحكم واما في التصديق فلاستناده بجزمه بالحكم الى موجب بحيث لا يحتمل الزوال اصلا والعاديات
كذلك لان الجزم بها مستند الى موجب هو العادة واما يحتمل النقيض بمعنى انه لو فرض وقوعه لم يلزم منه محال لذاته لكونه في نفسه

[illegible]

وقبولها لو ضوح النسبة او لا وضوحها ونعبر عنه في الفارسية بكرويدن على ما صرح به ابن سينا وحرامها فاله الشفاء التصور
في هو لك البياض عرض هو ان يحدث في الذهن صورة هذا التاليف وما يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو
ان يحصل في الذهن نسبة هذه الصورة الى الاشياء انفسها انها مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك وفي هذا الكلام
ارشاد الى مدلول الخبر والقضية هو الصدق واما الكذب احتمال عقلي وليس فيه انحصار التصديق في المطابق
كما توهم اذ لا يلزم من حصول الشى كالمطابقة مثلا في النفس تحققه في الواقع قوله والضرورة قاضية يعني ان كلا
من التصور والتصديق ينقسم الى النظري والضروري لانا نجد من انفسنا احتياج بعض التصورات والتصديقات
الى النظر كتصور الملك والجن والتصديق بحدوث العالم واستغناء بعضها عنه كتصور الوجود والعدم والتصديق
بامتناع اجتماع النقيضين والمراد الاحتياج والاستغناء بالذات حتى يكون الحكم المستغني في نفسه عن النظر
ضروريا ولو كان طرفاه بالكسب على ما تقرر عند الجمهور من ان التصديق الضروري ما لا يتوقف بعد تصور الطرفين على نظر وعلى ما في
المواقف وسواء البعض ضروري بالوجدان والبعض نظري بالضرورة وربما يتوهم ان الكل ليس بالوجدان لكن مراده ما ذكر
وفسر القاضي ابو بكر العلم الضروري بما يلزم نفس المخلوق لزوما لا يجد الى الانفكاك عنه سبيلا وقيد بالمخلوق لان
الضروري والنظري من اقسام العلم الحادث واعترض عليه بان النفس قد ينفك عن العلم الضروري بان ينزول بعد

[illegible]

واختار الامام ان ما يحصل من التصورات ضروري لامتناع الاكتساب اما من جهة المطلوب فلانه اما معلوم مطلقا فلا يطلب او مجهول مطلقا فلا يمكن التوجه اليه او معلوم من وجه دون وجه فلا يمكن طلبه من وجهيه بخلاف التصديق فانه يطلب حصول تصوراته ورد بان العلم ببعض جهات المجهول كاف في التوجه اليه واما من جهة الكاسب فلانه اما الجميع الاجزاء وهو نفسه او بعضها وهو يعرف لكل خارج او خارج وهو موقوف على العلم بالاختصاص الموقوف على تصور ... تصور ما عداه تفصيلا ورد بانه مجموع تصورات الاجزاء والمكتسب تصور مجموعها وان الكاسب ... مجموعه مرتبة فهي من حيث تعلق التصورات بها حد متن

بمباشرة الكسب اختياره كصرف العقل او الحس والفكر فيما يقابله وخص الكسبي النظري باسم الاستدلالي قوله واختار الامام واختار الامام الرازي ان كل ما يحصل من التصورات فهو ضروري لان الاكتساب ممتنع من جهة المكتسب اعني المطلوب والكاسب اعني طريق الكسب اما الاول فلان المطلوب اما ان يكون معلوما فلا يمكن طلبه والكسب به لامتناع تحصيل الحاصل او يكون مجهولا فلا يمكن التوجه اليه ثم اعترض بوجهين احدهما انه لم لا يجوز ان يكون معلوما من وجه فيتوجه اليه مجهولا فيطلب وثانيهما النقض بكسب التصديق مع جريان الدليل فيه فاجاب عن الاول بانه اما ان يطلب من وجه المعلوم وهو محال لامتناع تحصيله او وجه المجهول وهو محال لامتناع التوجه اليه وعن الثاني بان ما يتعلق به التصديق كالقضية والنسبة معلوم بحسب التصور فلا يمتنع التوجه اليه ومجهول بحسب التصديق فلا يمتنع طلب حصوله بخلاف التصور فان ما يكون مجهولا بحسب التصور يكون مجهولا مطلقا اذ لا علم قبل التصور وحاصله ان متعلق التصديق يجوز ان يتعلق به قبل التصديق علم هو التصور بخلاف متعلق التصور واجيب بالاختيار انه معلوم من وجه ولا نم امتناع التوجه حينئذ الى وجهه المجهول وانما يمتنع ان لو ... الوجه المعلوم من وجوهه واعتباراته بحيث يخرج عن كونه مجهولا مطلقا وذلك كما اذا علمنا شبحا بالجبوح والا لما فنطلبه حقيقته او بعوارضه المميزة عن جميع ما عداه على ما هو المستفاد من الحد والرسم فالمجهول المطلق لا يخص في الحقيقة والعارض وما ذكر في المواقف من ان المجهول هو الذات والمعلوم بعض الاعتبارات كما علق بها هو الاعم من امكان الكسب التصور بحسب الحقيقة وتنبيه على ان مجهولية الذات لازمة فيما يطلب تصوره حتى لو علم الشيء بحقيقته وكما ذكر لم يتخيل تحصيل من ان كلا من الوجه المجهول والمعلوم حاصل لامر ثالث هو المطلوب الزام للامام بما اعترف به من ان المعلوم اجمالا معلوم من وجه مجهول من وجه والوجهان متغايران احدهما معلوم لا اجمال فيه والاخر ليس بمعلوم البتة لكن لما اجتمعا في شيء ظن ان هناك علما اجماليا والا فقد ذكر هو في نقد تنزيل الافكار ان المطلوب المجهول هو حقيقة الماهية المعلومة من جهة بعض عوارضها واما الثاني فلان الكاسب اعني المعرف للماهية يمتنع ان يكون نفسها لامتناع كون الشيء اجلى واسبق معرفة من نفسه بل يكون اما جميع اجزائها وهو نفسها فيعود المحذور واما بعضها او خارجا عنها ويندرج فيه المركب من الداخل والخارج ومن افرده بالذكر اراد بالداخل والخارج المحض من ذلك ثم البعض لا يعرف الماهية اذا عرف شيئا من اجزائها اذ لو كانت الاجزاء باسرها معلومة او بقيت مجهولة لم يكن المعرف معرفا لها سيما المعرفة الماهية وموصلا الى تصورها فالجزء المعرف ان كان نفسها عاد المحذور ولو كان غيره لزم التعريف بالخارج ضرورة كون كل جزء خارجا عن الاخر ولو فرض تداخلها ينتقل الكلام الى تعريفه للجزء المركب منه ومن غيره فيعود المحذور او التعريف بالخارج وهو ايضا باطل لان الخارج انما يفيد معرفة الماهية اذا علم اختصاصه بها بمعنى ثبوته لها ونفيه عن جميع ما عداها وهذا التصديق يتوقف على تصور الماهية وهو دور وتصور ما عداها من الامور الغير المتناهية على التفصيل وهو محال وفي عبارة المواقف هنا تسامح حيث قال والبعض لم يعرف الماهية عرف نفسه وقد ابطل والخارج وسيبطل الكل فيبطل هو التعريف بالخارج لا للخارج وكأنه على حذف المضاف اي وعرف ما طرحه او على معنى وعرف الامر الذي شانه لم يكون خارجا عن سائر الاجزاء فيكون البعض المعرف خارجا عنه ويلزم التعريف بالخارج واما ادعى اللزوم لما لا على ما هو المختصر تحصيل بناء على ان معرف الماهية معرف لكل جزء منها ولظهور المنع عليه اقتصر على احدهما كما هو من المطالب العالية ثم لا يخفى ان القدح في بعض مقدمات هذا الاستدلال كاف في دفعه الا انهم ما جوزوا التعريف بجميع الاجزاء وبالبعض وبالخارج

ومن حيث تعلق تصور واحد بها محدود ولشرح اتصال اعتبارين قد يتوهم اتحادهما وانما المتحد مجموع الاجزاء والماهية لا تصوراتها وتصور الماهية وايضا يتوقف على الماهية انما يستلزم تعريف شيء من اجزائها لو لم يكن بحيث يتميز بها عما عداها بعد تعاليها ولان العلم بها نفس العلم بالاجزاء كما انها نفسها وايضا التعريف بالخارج انما يتوقف على الاختصاص لا العلم به ولو سلم فيكفي تصوره بوجه وتصور ما عداه اجمالا متن

احتج الى التفصي عن الاشكالات الثلاثة اما عن الاول فبان جميع الاجزاء هو المعرف وهو الشارح وان كان نفس الماهية بالذات لكن لا نمنع امتناع التعريف بها لو لم تغايرها بالاعتبار وتحقيقه ان الاجزاء قد يتعلق بها تصورات متعددة بان يلاحظ واحدا واحدا على التفصيل والترتيب فيكون كاسبا اي حدا وقد يتعلق بها تصور واحد بان يلاحظ مجموعها فيكون حينئذ اي محدودا وهذا معنى قولهم ان المحدود اجمالي والحد تفصيلي ولا امتناع في ان يكون تصور المجموع مترتبا على مجموع التصورات ومستتبعا عنها فان قيل اذا كان مجموع التصورات مفضيا الى تصور المجموع فان كانت حاصلة كان هو ايضا حاصلا من غير احتياج للنظر والاكتساب وان لم تكن حاصلة لم تصلح معرفا بل تكون مطلوبة وينتقل الكلام الى ما يحصلها وكذا الكلام في التعريف ببعض الاجزاء او بالخارج بل في اكتساب التصديقات قلنا يجوز ان يكون الاجزاء معلومة منتشرة في سائر المعلومات فيفتقر الى النظر لاستحضارها مجموعة مرتبة كيف يفضي الى تصور الماهية وهذا معنى الا وحاصله عائد الى تحصيل الجزء الصوري للحد وعلى هذا فقس وما قال في المواقف فقد ما في قولهم مجموع التصورات يحصل بتصور المجموع والحق ان الاجزاء اذا احضرت مرتبة حتى حصلت هي الماهية لا ان ثمة حصول المجموع يوجب حصول شيء اخر هو الماهية وهي كالاجزاء الخارجية اذا حصلت كانت نفس المركب الخارجي لا امرا يترتب عليه المركب وظاهره غير قادح لانهم لا يدعون ان مجموع الاجزاء امر يوجب حصوله حصول امر اخر هو الماهية بل يدعون انه يجوز ان يكون تصورات الاجزاء امرا يوجب حصوله حصول امر اخر هو تصور المجموع اعني تصور الماهية فان اراد نفي ذلك فبطلانه يشهد له ضرورة ولا برهان بل يكذبه الوجدان ولا عبرة بالقياس على الوجود الخارجي لانه تجوز في تصريح العقل فلا ان يلاحظ الموجود الواحد تارة جملة وتارة اشياء فشيئا ولم يرتضه في حل الاشكال على ان قال الحد مجموع الامور التي كل واحد منها متقدم ولا يجري نفعا لان المحدود ايضا كذلك ولا هي بيان المغايرة والنسبة هو ان يقال تلك الامور من حيث الملاحظة تفصيلا حد واجمالا محدود وهو معنى كلامهم واما عن الثاني فبانا لا نم ان معرف الماهية يجب ان يعرف من اجزائها شيئا لجواز ان يكون الاجزاء معلومة ويفتقر الى حضورها مجموعة مرتبة متمايزة عما عداها ويكون ذلك بالمعرف وحاصله ان الماهية وان كانت نفس الاجزاء بحسب الذات لكن لا يلزم ان يكون العلم بها هو العلم بالاجزاء مع التصورات المتعلقة بها بل الاجزاء من ملاحظتها مجتمعة متميزة عن الاغيار ويجوز ان يبقى الاجزاء مجهولة ويفيد المعرف تصور الماهية بوجه تمتاز عما عداها من غير اطلاع على حقيقته من الاجزاء ولو سلم فيجوز ان يكون الجزء المعرف بعض المعرف بالذات وبعضها التغاير الى الاجمال والتفصيل كما في تعريف الماهية باجزائها او غيره ويصح التعريف بالخارج على ما مر وما ذكرنا يندفع ما يقال ان جميع اجزاء الماهية نفسها فلا يكون العلم بها عالما بها وان معرف الشيء سبب لمعرفته اي حصوله في الذهن فكيف لا يحصل شيئا من اجزائه وان علة حصول الشيء لو لم تكن علة لشيء من اجزائه لجاز حصول كل جزء بدونه فجاز حصول الكل بدونه فلم تكن علة ولا يعتبر بالهيئة الاجتماعية فانها علة لحصول المركب وليست علة لحصول شيء من اجزائه واما عن الثالث فبانا لا نم ان التعريف بالخارج يتوقف على العلم باختصاصه بل على الاختصاص نفسه فان الذهن ينتقل من تصور الملزوم الى تصور لازمه الذهني وان لم يتقدم العلم باللزوم ولو سلم فيكفي في ذلك تصور الشيء بوجه ما وتصور ما عداه اجمالا كما في اختصاص الجسم بهذا الحيز وان كان مبنيا على امتناع كونه في

المبحث الثالث العلوم الضرورية منحصرة في ست بديهيات يجزم بها بمجرد تصور الطرفين وتسمى الأوليات ومشاهدات يحكم بها بواسطة حس ظاهر وتسمى الحسيات أو باطن وتسمى الوجدانيات وفطريات
يحكم بها بواسطة لا تعزب عن الذهن وتسمى قضايا قياساتها معها ومجربات يحكم بها بواسطة المشاهدة ومتواترات يحكم بها بمجرد خبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب
وحدسيات يحكم بها بواسطة حدس من النفس وستعرفه متن

في حيز من والاشتغال حيز متحيز من وأكثر هذا التسليم نظر من حال الوصف الصالح لتعريف الشيء يجب أن يكون لازما بين الثبوت
لأفراده بين الانتفاء عن جميع ما عداه وينبغي أن يعلم أنه وإن كان لازما بحسب الصدق لا بد أن يكون ملزوما بحسب التصور
وأجاب بعض المحققين عن الأول بمنع كون جميع أجزاء الماهية نفسها بل جزم بأنه يبطل بإمكان أن الأشياء التي كل واحد
منها مقدم على الشيء يمتنع أن يكون نفس المتأخر ثم قال ويجوز أن تصير عند الاجتماع ماهية هي المتأخرة فيتحصل موجودها
كما أن العلم بالجنس والفصل وبالتركيب التقييدي مقدم على العلم بالشيء المتحد بالفعل وهي أجزاؤه وبها حصل العلم
به ورد المنع بأنه خروج عن دعوى الضرورة وبأنه مع الاستدلال بأن جميع أجزاء الشيء إن لم تكن نفسه فإما أن تكون خارجة
عنه وهو ظاهر البطلان أو داخلة فيه فتركب الشيء منها ومن غيرها فلا تكون هي جميع الأجزاء بل بعضها وأيضا لو كان الشيء
غير جميع الأجزاء فتمام حقيقته إما ذلك الغير وحده فلا تكون المفروض أجزاء أو مع الأجزاء فلا يكون جميعا وأما التمسك
ضعيف لأن تقدم كل جزء على الشيء لا يستلزم تقدم الكل عليه ليمتنع كونه نفس المتأخر ولو كان هذا لازما لكان
الكل متقدما على نفسه ضرورة تقدم كل جزء عليه والذي يلوح من كلامه أنه يريد بجميع أجزاء الشيء جميع الأمور الداخلة
فيه من غير اعتبار التأليف والاجتماع وبالمركب تلك الأمور مع الاجتماع على ما قال الكشي ليس مجرد جميع أجزاء الشيء
ليس نفسه إنما نفسه تلك الأجزاء مع هيئة مخصوصة اجتماعية وحدانية بها هي هي لكن لا يخفى أن هذا راجع إلى ما ذكره
البعض من أن الحد التام موضوع لجميع الأجزاء المادية إذ بحصولها في الذهن تحصل صورة مطابقة في الأعيان وقد رده
هذا المحقق بأنه كما يعتبر في الحد التام الأجزاء المادية أعني الجنس والفصل يعتبر الجزء الصوري أعني الترتيب لأن الموضوع
بالجنس والفصل لا على الترتيب لا يكون حدا تاما ما لم يحصل على أن جميع الأجزاء المادية والصورية ليست نفس المركب لأنها
علل وهو معلول لها ومن المعلوم بالبداهة أن تحصيل الأشياء بتحصيل واحد آخر ويضم أحدهما إلى الآخر لا يكون
محصلا للأشياء بنفسه بل يكون محصلا له بجميع أجزائه المادية والصورية قوله المبحث الثالث لما كان
العلوم النظرية تنتهي إلى الضروريات جعلوا بيانها والرد على منكرها من مبادئ الكلام ليعلم أن ما جعل منتهى
معلوما التعاكس ويدعي كونه ضروريا ما هل هو منها ولم يشتغلوا بضبط التصورات الضرورية وكأنهم ترجعوا إلى
البديهيات والمشاهدات وحصر والتصديقات الضرورية في ست البديهيات والمشاهدات والفطريات والمجربات والمتواترات
والحدسيات لأن القضايا إما أن يكون تصور أطرافها بعد شرائط الإدراك من الالتفات وسلامة الآلة كافيا في حكم العقل
أولا فإن كان كافيا فهي البديهيات وإن لم يكن كافيا فلا محالة تحتاج إلى أمر ينضم إلى العقل ويعينه على الحكم أو إلى الأقضية
أو إليهما جميعا فالأول المشاهدات لاحتياجها إلى الإحساس والثاني لا يخلو من أن يكون ذلك الأمر لازما وهي الفطريات
أو غير لازم وحينئذ إن كان حصوله بسهولة فهي الحدسيات وإلا فليست الضرورية بل من النظريات والثالث إن كان حصوله بالأخبار
فالمتواترات وإلا فالمجربات أما البديهيات وتسمى أوليات فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور طرفيها كالحكم بأن الواحد نصف
الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين وقد يتوقف فيه العقل لعدم تصور الطرفين كما في قولنا الأشياء
المساوية لشيء واحد متساوية أو لنقصان الغريزة كما في الصبيان والبلهاء أو لتدنيس الفطرة بالعقائد المضادة
كما في بعض الجهال ولأن الله هو لا خالق على ما هو المذهب وأما المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس
الظاهرة وتسمى حسيات كالحكم بأن الشمس نيرة والنار حارة أو الباطنة وتسمى وجدانيات كالحكم بأن لنا خوفا وغضبا وتهما

وقد يحصر البديهي والمشاهدات لشمولها الكل أولا في ضرورية ما سواهما بل يقينية المجربات والحدسيات لرجوع نظر الأول المحققين منهم لم يجعل من النظريات بل واسطة والنزاع لفظي
فإن قيل كيف تنازعوا في المتواترات وهو نوع من الحس قلنا الكلام في مضمون الأخبار المسموعة كوجود مكة مثلا فقول الرواة أنه علم حال البينة على المدعي مسموع والعلم بأن هذا حديث
النبي علم حاصل بالتواتر ضروري أو غير ضروري وبأن البينة إنما تكون على المدعي حاصل بخبر الصادق استدلالا متن

ما نجده بنفوسنا لا بآلاتنا البدنية كشعورنا بذواتنا وأحوالنا وجميع أحكام الحس جزئية لأنه لا يفيد إلا أن هذه النار حارة
وأما الحكم بأن كل نار حارة فحكم عقلي حصل بمعونة الإحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علله وأما الفطريات
فقضايا يحكم بها العقل بواسطة لا تعزب عنه عند تصور الطرفين وهو المعني بأمر لازم منضم إلى القضية
ولهذا تسمى قضايا قياساتها معها كالحكم بأن الأربعة زوج لانقسامها بمتساويين وأما المجربات فهي قضايا يحكم بها
العقل بانضمام تكرار المشاهدة والقياس الخفي المنتج للتساوي إليها وهو أن الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب
وإن لم نعرف ماهيته فكلما علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بأن السقمونيا مسهل للصفراء و
أما المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بأمر محسوس مستند إلى المشاهدة كثرة تمنع تواطؤهم
على الكذب فينضم إلى العقل سماع الأخبار وإلى القضية قياس خفي وهو أنه لو لم يكن هذا الحكم حقا لما أخبر به
هذا الجمع وأما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها بحدس قوي من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين بمشاهدة القرائن
كالحكم بأن نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف تشكلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس
وذلك أنه يقضي ذا بأن جانبه الذي يلي الشمس ويشتغل ضوءه إلى مقابلة الشمس فيحدس العقل أنه لو لم يكن نوره من
الشمس لما كان كذلك فهي كالمجربات في تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي إلا أن السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم
الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين إلا أن الوقوف عليه يكون بالحدس دون الفكر وإلا كان من العلوم المكتسبة وستعرف معنى
الحدس في بحث النفس قوله وقد حصر البديهيات ذكر في المحصل أن الضروريات هي الوجدانيات وأنها قليلة النفع في العلوم
لكونها غير مشتركة والحسيات والبديهيات وتبعه صاحب المواقف إلا أنه ذكر في موضع آخر أن الضروريات هي الست المذكورة والوهميات
في المحسوسات كالحكم بأن كل جسم في جهة واعتذر بأن في المحصل هو أن حصر البديهيات تشمل الفطريات نظرا إلى الوسط
لما كان لازما مع تصور الطرفين فكأن العقل لم يفتقر إلا إلى تصورهما والحسيات تشمل المجربات والمتواترات نظرا إلى استناد
حكم العقل فيهما إلى الحس لكن مع التكرار وكذا الحدسيات وثانيهما أن كون المجربات والمتواترات من قبيل الضروريات
موضع بحث على ما فصله الإمام في الملخص لاشتمال كل منها على ملاحظة قياس خفي وكذا الفطريات إلا أن قياساتها معها ولهذا نوزع
بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل
الظنيات ثم المحققون من القائلين بأن هذه الأربعة ليست من الضروريات على أنها ليست من النظريات أيضا بل واسطة لعدم
افتقارها إلى الكسب الفكري وهذا أشبه بكلام الإمام حجة الإسلام حيث قال العلم الحاصل بالتواتر ضروري بمعنى أنه
لا يحتاج إلى الشعور بتوسط واسطة مفضية إليه مع أن الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى أنه حاصل من غير
واسطة كما في قولنا الموجود ليس بمعدوم فإنه لا بد فيه من حصول مقدمتين أحدهما أن هؤلاء مع كثرتهم واختلاف أحوالهم
لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر إلى ترتيب المقدمتين ولا إلى الشعور
بتوسطهما وإفضائهما إليه وبهذا يظهر أن النزاع لفظي مبني على تفسير الضروري بأنه الذي لا يفتقر إلى واسطة أصلا أو الذي
نجد أنفسنا مضطرين إليه فإن قيل المتواترات من قبيل المحسوسات لحصول السمع فيجب أن يكون ضروريا بلا نزاع كالعلم بأن
النار حارة قلنا الكلام في العلم بمضمون الخبر المسموع تواترا كوجود مكة مثلا وهو معقول إنما المحسوس تكرر السماع حتى إذا كان المحكوم عليه
المتواتر خبرا عن نسبة خبر الصادق كان العلم بمضمون ذلك الخبر اكتسابيا وقال مثلا إذا تواترت الأخبار بأن النبي عم

قال البينة على المدعى واليمين على من انكر فالعلم بان هذا صوت المخبر بن حضر فرعى ماخوذ من الحس والعلم بان الخبر المنقول
كلام النبي عم هو المستفاد من القضية التي هي من قبيل المتواترات المتنازع في انه صدر او عن صدر والعلم بان البينة
تجب على المدعى كسبي مستفاد من ترتيب المقدمات اي ان هذا خبر النبي عم وكل ما هو خبر النبي عم فمضمونه حق لما ثبت صدقه
بدلالة المعجزات وهو تعالى من ان هذا الحديث متواتر معناه ان الخبر بكونه كلام النبي عم متواتر سواء كان هو في نفسه
خبرا او انشاء **قوله** واما المنكر فقد ثبت اتفاق اهل الحق على ان الحسيات والبديهيات مبادي اول ما يقوم حجة على الغير وانكر
ذلك جماعة فمنهم من قدح في الحسيات وحصر المبادي الاولى في البديهيات ومنهم من عكس ومنهم من قدح فيهما جميعا ولكل من الفرق
شبه وهذا الطلب الكلام فيها بتكثير الامثلة ونسب القول بعدم كون الحسيات من اليقينيات الى اكابر العقلاء فذلك بان اكثر علومهم
اليقينية مبنية عليها والمبادي الاول انصر فيه مستندة اليها على ما صرحوا بان مبادي المجربات والمتواترات والحدسيات
هي الاحساس بالجزئيات وان الاوليات تكتسبها الصبيان بالعقول لحصول العقول لهم من الاحساس بالجزئيات حكم نسب
البعض العقول بها للنسب اليقينية واعتذر بان المراد ان جزم العقل بالاحكام الماخوذة من الحس هل هو موقوف على شرائط لا نعلم
ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت ولذلك جعلوا البيان مواضع الغلط في المحسوسات وان اي احكامها يكون يقينية واتها يكون
غير يقينية صناعة المناظر كما جعلوا البيان ذلك في المعقولات صناعة سوفسطيقا وما ذكره في تلخيص المحصل من انه لا حكم
للحس لانه ليس من شانه التاليف الحكمي بل الادراك فقط واما الحكم للعقل ليس في الكلام الامام بالمؤاخذة في ان الحاكم هو
الحس او العقل بواسطته بل ما رتب عليه من المقصود حيث قال فالحس من حيث انه حس لا يوصف بكونه يقينيا
او غير يقيني واما يوصف به من حيث مغايرته حاكم العقل وح يصير المعنى ان احكام العقل في المحسوسات ليست يقينية
لما قد تقع فيها من الغلط وهذا لا يختص بالمحسوسات لان المعقولات الصرفة ايضا قد تقع فيها الغلط ولا يصح نسبته الى الحكماء
لتصريحهم بخلاف ذلك نعم لما ذكر الامام انه ثبت بما ذكر من الشبه ان حكم الحس قد يكون غلطا فلا بد من حاكم اخر فوقه
يميز صوابه عن خطائه فلا يكون الحس هو الحاكم الاول رده بان الحس ليس بحاكم اصلا بل الحاكم في الكل هو العقل
واما اشتغاله ببيان اسباب الغلط فيها او بعد الاحكام من الصور فقد اعترف بانه تنبيه لمن يتنبه ويعترف بالوثوق
على الاوليات والمحسوسات ببيان التفصي عن مضائق مواضع الغلط ثم اتى لتصويب الصواب وتخطئة الخطاء الى ان صرح
العقل من غير افتقار الى دليل في الوثوق بالمحسوسات ولا جواب عن شيء من الشكوك ولا تامل في الاسباب وحصرها
وانتفاء ما يوجد ذلك وحاصل الشكوك انه لا وثوق على حكم الحس لا في الكليات فلانه لا يحيط بها كيف وهي غير متناهية
على الافراد المحققة واما في الجزئيات فلانه كثيرا ما يكون حكمه فيها غلطا بان يقع الحكم في المحسوس على خلاف ما هو عليه
كما نرى الصغير كبيرا او بالعكس والواحد كثيرا او بالعكس والساكن متحركا او بالعكس الى غير ذلك كما يرى العنبة في الماء
كالاجاصة والجرم من بعيد كالكوز والقمر في الماء قمرين والالوان المختلفة في الخطوط الخارجة من مركز الرحى الى محيطها
عند ادارتها لونا واحدا ممتزجا من الكل ويرى من في السفينة السفينة ساكنة وهي متحركة والشط متحركا وهو ساكن
الى غير ذلك والجواب ان غلط بعض الصور لا ينافي الجزم المطابق في كثير من الصور كما في الحكم بان الشمس مضيئة والنار
حارة والعقل قاطع بان الحس غلط فيما ذكر من غير افتقار الى نظر وان كان ذلك بمعونة امور لا نعلم على التفصيل وهذا
ما قال في المواقف لا يقدح ما ذكر من الشبه لانا نجزم العقل باحكام المحسوسات بمجرد الحس الا لا نوثق بجزمه بما جزم به

به وكونه اي ولان يكون كل ما جزم به العقل من احكام المحسوسات محتملا اي بعيد الاحتمال بناء على عدم الوثوق
بما وقع فيه من الجزم بقوله وكونه محتملا مرفوع معطوف على ان لا وثوق لا مجرور معطوف على جزمه كما توهم اذ ليس
كثير معنى **قوله** ومنهم من قدح في البديهيات فقالوا انها فرع الحسيات لان الانسان انما يتنبه للبديهيات بعد الاحساس
بالجزئيات والتنبه لما بينها من المشاركات والمباينات ولا يلزم من القدح في الفرع القدح في الاصل وانما
يلزم لو كان الفرع لازما له نظرا الى ذاته ووجه القدح ان اجلى التصديقات البديهية واعلاها قولنا النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان بمعنى ان الشيء اما ان يكون واما ان لا يكون وهذا غير موثوق به اما كونه اجلى فلان ما كونه
اعلى اي اسبق فلتوقف الكل عليه والاستناد اليه مثلا يلاحظ في قولنا الكل اعظم من الجزء انه لو لم يكن كذلك كان
الجزء الاخر كائنا وليس بكائن وفي قولنا الجسم الواحد لا يكون في ان واحد في مكانين انه لو وجد فيهما لكان الواحد
اثنين فيكون احد المثلين كائنا وليس بكائن وعلى هذا القياس واما عدم الوثوق فلان العلم بحقيقة هذه القضية
وقطعيتها موقوف على تصور الوجود والعدم اعني الكون واللاكون وعلى تحقيق معنى كون الشيء موضوعا وكونه محمولا وعلى
دفع الشبهات التي تورد على الامرين وهذه الامور الثلاثة انما تتبين بانظار دقيقة فان تمت الانظار وحصلت المطالب
وتوقف لا محالة على حقيقة هذه القضية لكونها اول الاوائل لزم الدور وكون الشيء نظريا على تقدير كونه ضروريا وهو
والنقض ... ان لم يحصل الجزم بالقضية وهو المرام والجواب ان هذا حكم العقل جازما بها وتحقيقها
من غير نظر واستدلال في تحقيق النسبة ولا في دفع الشبهة وما يورد من الشكوك لا يورث قدحا في ذلك الجزم و
ولا يمكن دفعه بالنسبة الى من لا يعترف بالبديهيات فان شئنا اعرضنا عنه وان شئنا نبهناه على ما يعترف او يحصل له
استعداد النظر واستحقاق المباحثة ثم من الشبه ان هذا التصديق يتوقف على تصور الوجود والعدم وتميز بينهما وهذا الفرض
الثبوت ولو في الذهن وثبوت العدم المطلق تناقض ثم لا بد من امكان سلب العدم المطلق ليتحقق الوجود في الجملة
فيكون هذا السلب قسما من العدم المطلق لكونه عدما مضافا وقسيما له لكونه رفعا له وسلبا له والجواب انه لا استحالة في
كون المعنى الواحد قسما من حيث الذات والمفهوم وقسيما من حيث الحصول في العقل ولا في كونه قسما من العدم من حيث كونه
عدما مضافا وقسيما له من حيث المفهوم ويسمى الحد ازيادة تحقيق في بحث العدم ومنها ان الوجود لو زاد على الحقيقة
محمولا بمعنى ان الجسم اما كائن او ليس بكائن فاما ان يكون وجود الشيء نفس ماهيته فيلزم كون الجزء الايجابي لغوا
مع انه مفيد قطعا وكون الجزء السلبي مناقضا للجزء لاطلاق السلب فاخص دوام الايجاب واما ان يكون غيره كما
فيلزم من الايجاب قيام الوجود بما ليس بموجود لان اخذ الموضوع خاليا عن الوجود وفي الوجودات لان اخذ موجودا
ويسمى بيانه وجوابه في بحث الوجود وايضا يلزم كون الشيء غيره وفيه ابطال الاثنين ويلزم في السلب تعقل النفي
المستلزم لثبوته وخلو الماهية عن الوجود المستلزم لقيام الوجود بالمعدوم عند ثبوته لها والجواب انه لا امتناع في
كون الشيئين متغايرين باعتبار متحدين باعتبار على ما تقرر من ان بين الموضوع والمحمول تغايرا بحسب المفهوم اتحادا بحسب
الهوية والمعنى الذي يقال له الجسم هو بعينه ما يقال له الموجود وكذا لا امتناع في كون النفي المطلق ثابتا من حيث الحصول
في العقل ولا في قيام الوجود بما لم يكن موجودا على ما بين في بحث الوجود بمجرد واما اذا اخذ رابطة بان
يقال الجسم اما ان يكون اسود او لا يكون اسود فيلزم في الجزء الايجابي اتحاد الاثنين وقد سبق بجوابه وايضا

لما كان المحمول معنى وصفا كان للموضوع موصوفه به وهي وجوده لان نقيضها اللاموصوفه وهي عدمه ويتصف بالجزء
فيتبين الموصوفيه ولا يندفع بكونها من الاعتبارات العقليه لان الموصوفيه نسبه فتقوم بالمنتسبين له بالعقل ولان حكم
العقل ان لم يطابق الواقع كان جهلا فاسدا وابطل الايجاب فتعين ان يكون الصادق دائما سوا الجزئي السلبي وانتم لا تقولون
بذلك بل تجوزون صدق الايجاب في الجمله واجاب بما سيجي من ان صدق السلب كاللاموصوفه لا يلزم ان يكون
عدمه ولو سلم فنقيض العدمي لا يلزم ان يكون وجوديا ولان الاحكام الذهنيه لا يكون صدقها باعتبار المطابقه في الخارج
وحصول النسب والاضافات في العقل فقط لا ينافي اثباتها في الامور الخارجيه لان معناه ان تلك الامور بحيث اذا عقلها
عاقل حصل في عقله تلك النسب والاضافات ومنها انا لا نسلم عدم الواسطه بين الوجود والعدم وسيجي جوابه على انها لا تعقل
بين الكون واللاكون وما ذكر في المواقف من ان القايلين بها يلغوا في الكثره حتى يقوم الحجه بقولهم معناه انه قد يكون
حجه وذلك عند الاخبار عن محسوس ففي المعقول يكون شبهه لا اقل قوله ومنهم من قدح فيهما اي في الضروريات والبديهيات
جميعا وهم السوفسطائيه قال في التلخيص المحصل ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائيه قوم لهم نحله ومذهب و
ينشعبون الى ثلث طوايف اللاادريه وهم الذين قالوا انا شاكون وشاكون في انا شاكون وهلم جرا والعناديه
وهم الذين يقولون ما من قضيه بديهيه او نظريه الا ولها معارضه ومقاومه مثلها في القبول والعنديه وهم الذين يقولون
مذهب كل قوم حق بالقياس اليهم وباطل بالقياس الى خصومهم وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس الى شخصين والذي في نفس
الامر شي يحق والمحققون على ان السفسطه مشتقه من سوفا اسطا ومعناه علم الغلط والحكمه المموهه لان سوفا اسم
للعلم واسطا اسم للغلط ولا يمكن ان يكون قوم في العالم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه
ثم لا يخفى ما في كلام العناديه والعنديه من التناقض حيث اعترفوا بحقيه اثبات او نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهه
بخلاف اللاادريه فانهم اصروا على التردد والشك في كل ما يلتفت اليه حتى في كونهم شاكين وتمسكوا بانه لا وثوق بحكم
الحس والعقل لما مر من شبه القادحين ولا على الاستدلال لكونه فرعهما فلم يبق الا طريق التوقف وغرضهم من ذلك
حصول الشك والتهمه الا اثبات امر او نفيه فلهذا كانوا امثل طريقه من العناديه والعنديه والمحققون على انه لا سبيل الى
البحث والمناظره معهم لانها لافاده المجهول بالمعلوم وهم لا يعترفون بمعلوم اصلا بل يصرون على انكار الضروريات
القادحين في الحسيات والبديهيات والاشتغال باثباتها التزام لمذهبهم وتحصيل لغرضهم من كون الحسيات والبديهيات
غير حاصل بالضروره بل مفتقره الى الاكتساب اذ عندنا لا نقصد كون الضروري مكتسبا بالمعلوم فالطريق معهم
التعذيب ولو بالنار فاما ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذه وهو من العقليات وفيه بطلان
لمذهبهم واصحاب الملتهم واما ان يصروا على الانكار فيحترقوا وفيه اضمحلال لثاير فتنتهم وانطفاء لنايره شعلتهم والله اعلم
قوله الفصل الثالث في النظر اورد فيه ستة مباحث اولها في بيان حقيقته لا خفاء في ان كل مطلوب لا يحصل من اي
مبدا يتفق بل لا بد من مباد مناسبه له والمبادي لا توصل اليه كيف اتفقت بل لا بد من ترتيب مخصوص فاذا حاولنا
تحصيل مطلوب تصوري او تصديقي ولا محاله يكون مشعورا به من وجه تحركت النفس منه اي المطلوب مخزونه عندها متنقلا
من صوره الى صوره الى ان تظفر بمباديه من الذاتيات والعرضيات والحدود الوسطى فتستحضرها متعينه متميزه ثم
تتحرك
فيها لترتيبها ترتيبا خاصا يودي الى تصور المطلوب بحقيقته او بوجه يمتاز به عما عداه او الى التصديق به يقينا او غيره فهنا

وكان

كما تحصل ما ولها المادة وبالثانيه الصورة والمبادي من حيث الحصول اليها منتهى الحركه الاولى ومن حيث الرجوع
عنها مبدا الحركه الثانيه ومن حيث التصرف فيها بالترتيب المخصوص مادة الثانيه وحقيقه النظر مجموع الحركتين
وهما من خواص الحركه في الكيف بتوارد الصور والكيفيات على النفس ولا محاله يكون هناك توجه نحو المطلوب وازاله لما يمنعه
من الغفله والصور المضاده والمنافيه وملاحظه للمعقولات ليوخذ البعض ويحذف البعض وترتيب للماخوذ على وجه
يفيد حصوله وكثيرا ما يقتصر في تفسير النظر على بعض اجزائه او لوازمه اكتفاء بما يفيد امتيازه واصطلاحا على
ذلك فيقال هو حركه الذهن الى مبادي المطلوب او حركته من المبادي الى المطالب وترتيب المعلومات للتادي الى
مجهول ويراد بالعلم الحضور عند العقل فيعم الظن والجهل المركب اعتقادا ويدخل في التعريف التعريف بالفصل
وحده او بالخاصه وحدها بناء على انه يكون بالمشتق كالناطق والضاحك وفيه شائبه التركيب والترتيب بين الموصوف
والصفه او يخص التفسير بالنظر المشتمل على التاليف والترتيب ليخرج التعريف بالمفرد فلا يفتقر الى وجه اخر فما قال
ابن سينا ان التعريف بالمفرد ينتهي خارجا من الاقسام وذكر مكان المعلومات التصديقات بناء على ما ذهب اليه من امتناع اكتساب
التصورات وكثيرا ما يجعله عباره عن نفس العلوم المرتبه ومن قال ترتيب امور معلومه او مظنونه للتادي الى مجهول اراد
بالعلم التصديق والتصديق الجازم المطابق الثابت على ما هو معنى اليقين وبالظن ما يقابل اليقين فيتناول الظن العرفي
والجهل المركب والاعتقاد على ما صرح به في شرح الاشارات وحمله على ما ذكره في المواقف من ان هذا التفسير
للنظر الصحيح والاولى ان لا يقيد الظن بالمطابقه ليخرج الفاسد من جهه المادة المظنونه الكاذبه ولكن يقال يدل التادي
بحيث يودي ليخرج الفاسد من جهه الصورة بل مطلق النظر ومقدماته قد لا يكون معلومه ولا مظنونه بل مجهولة جهلا
مركبا ولا يتناوله التفسير فلا يكون جامعا وقد يفسر بملاحظه المعقول لتحصيل المجهول ويراد بالمعقول الحاصل عند
العقل واحدا كان او كثيرا تصورا كان او تصديقا علما او ظنا او جهلا مركبا فلا يفتقر الى شي من التكلفات الا بقوله
وفي كلام الامام ان نظر البصيره اشبه شي بنظر البصر فكما ان من يريد رويه شي ببصره يقطع نظره عن ساير الاشياء
ويحرك حدقته فكذا من شي الى شي الى ان يحصل العلوم المرتبه المودية الى ذلك المطلوب فمن هاهنا قال النظر تجريد الذهن
عن الغفلات بمعنى اخلائه عن الصوارف والشواغل العايقه عن اشراق النور الالهي الموجب لفيضان المطلوب او تحريك
العقل نحو المعقولات طلبا لما يعرض لفيضان المطلوب ولما كان امتياز النظر عن ساير حركات النفس بالغايه وهي
الظهور حتى انه شاملا من غاياته ولا بد من اشاره اليها ذهب المتكلمون الى انه الفكر الذي يطلب به علم او ظن والمراد
بالفكر حركه النفس في المعقولات واحترز بقيد المعقولات عن التخييل على ما قال في شرح الاشارات لان الفكر قد يطلق على حركه
النفس بالقوه التي آلتها مقدم البطن الاوسط من الدماغ اي حركه كانت اذا كانت تلك الحركه في المعقولات
واما اذا كانت في المحسوسات فتسمى تخيلا فما وقع في المواقف ان المراد به الحركه التخييليه ليس كما ينبغي والصواب
ما ذكر في شرح الاصول انه انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد وكانه احترز بالقصد عن الحدس وعن سائر ما لا
لا عن قصد وبالجمله فهو بمنزله الجنس للنظر على ما قال امام الحرمين ان الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى نظرا وقد لا يكون
كاكثر حديث النفس فسقط اعتراض الآمدي بان لفظ الفكر زايد لا فايده في الحد مغن عنه واعتذار بانه لم يحمله جزءا
من الحد بل كانه قال النظر الفكر وهو الذي يطلب به علم او ظن ولئن كان صحيحا من جهه ان الفكر في الاصطلاح المشهور

كالمرادف للنظر لا اعم منه ليمتنع تفسيره بما يطلب به علم او ظن لكنه بعيد من جهة ان العبارة لا تدل عليه اصلا ولم يعهد في تعريفات
ان يقال الانسان البشر الذي هو حيوان ناطق مثلا على ان مجرد ما هو لنا الذي يطلب به علم او ظن لا يصلح تفسيرا للنظر
والفكر الا بتكلف واما اعتراضه بان الظن قد لا يكون مطابقا وهو جهل يمتنع ان يكون مطلوبا فمدفوع بان المطلوب
هو الظن من حيث انه ظن وهو لا يستلزم طلب الاخص اعني غير المطابق المستلزم طلب الجهل وفي عبارة العاضدي انه يطلب به
علم او غلبة ظن واعترض بانه لا يتناول ما يطلب به اصل الظن واجاب الآمدي بان كلا من طلب العلم وطلب
الظن وطلب غلبته خاصة للنظر ولا خلل في الاقتصار على بعض الخواص ورده في المواقف بان هذا انما يكون في
الخاصة ان لو ... البلغة ليست كذلك فلهذا لم يجز الاقتصار على قوله ما يطلب به علم الى
ما يطلب ظن بل وجب في تعريف الشيء بالخواص التي لا يشمل كل منها الا بعض افراده ان يذكر الجميع بطريق التقسيم
تحصيلا لخاصة شاملة لكل فرد حتى كونه على احد الاوصاف يفيد كلمة او لبيان اقسام المحدود لا للابهام والترديد
لتنافي التحديد فاجاب ثانيا ان الظن هو المعبر عنه بغلبة الظن لان الرجحان مأخوذ في حقيقته اذ هو الاعتقاد الراجح وهذا
عذر غير واضح لان اعتبار رجحان الحكم في حقيقته لا يصلح مصححا او باعثا على التعبير عنه برجحان الظن اللهم الا ان يريد
ان اضافة الغلبة اليه للاختصاص اي الرجحان المعتبر في الظن وليست من اضافة المصدر الى الفاعل بمعنى كون الظن غالبا
راجحا وقد يقال ان كلام الآمدي خاصة شاملة اذ ليس المراد طلب العلم او الظن بالفعل بل ان يكون ... لكنه
... بان يكون حركة في المعقولات لتحصيل مبادي المطالب فالفكر الذي يطلب به العلم هو الذي يطلب به الظن او غلبته
فلا يمتنع الاقتصار قوله المبحث الثاني النظر سواء جعلناه نفس الترتيب او الحركة المفضية اليه يستدعي علوما مرتبة على
هيئة مخصوصة يسمى الموصل الى التصور معرفا والى التصديق دليلا فتكون العلوم اي الامور الحاضرة مادة لذلك
الموصل والهيئة الحاصلة صورة له وقد يضاف الى النظر بحسب الملابسة او اطلاقا للفكر والنظر على العلوم المرتبة
كما في عبارة الامام وجرى عليه كلام المواقف لكن لكل ترتيب مادة وصورة ثم ان ما في عبارة البعض ان الصورة هي
الترتيب الا ان المحققين على ان الترتيب ان يكون لبعض اجزاء ... المجموع عند البعض وضع ما وجعلها ...
الحيلة والصورة هي الهيئة العارضة للاجزاء بعد الترتيب بسببها يقال انها واحد واتفقوا على انه ان صحت المادة
والصورة فالنظر صحيح يؤدي الى المطلوب والا ففاسد لا يؤدي اليه وصحة المادة في المعرف ان يكون المذكور في موضع
الجنس جنسا للماهية وفي موضع الفصل فصلا لها وفي موضع الخاصة خاصة شاملة لازمة وان يكون المذكور في الحد التام
الجنس والفصل القريبين الى غير ذلك من الشرائط وفي الدليل ان يكون المقدمات مناسبة للمطلوب صادقة قطعا او ظنا
او فرضا بحسب المطالب على ما بين في الصناعات الخمس وصحة الصورة في المعرف ان يقدم الاعم ويقيد بالفصل او الخاصة
بحيث يحصل صورة وحدانية موازية او مميزة لصورة المطلوب وفي الدليل ان يكون على الشرائط المعتبرة في الانتاج على ما
فصل في ابواب العكس والاستواء والتمثيل من المنطق فظهر ان في تقسيم النظر الى الصحيح والفاسد باعتبار المادة والصورة
تجوزا ولا بعد في تقسيمه الى الجلي والخفي بهذا الاعتبار ايضا فان اجزاء كل من المعرف والدليل قد يكون ضرورية ...
الى الجلاء وقد يكون نظرية يتوصل اليها بالضرورية بوسائط اقل او اكثر وكذا الصور العقلية للاشكال وعبارة المواقف ربما
توهم اختصاص التجوز بانقسام النظر الى الجلي والخفي واختصاصه بالدليل دون المعرف وابتناء انقسام النظر الى الصحيح

والفاسد باعتبار المادة والصورة على تفسيره بالترتيب قوله والصحيح المقرون بشرائطه قال الامام لا نزاع في ان
النظر يفيد الظن وانما النزاع في افادته اليقين في المباحث الالهية فانكره السمنية مطلقا وجمع من الفلاسفة
في الالهيات والطبيعيات نقل عن ارسطو انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية وانما الغاية القصوى
فيها الاخذ بالاولى والاخلق ووجه الاقرب ان يكون محل النزاع خلاف العلوم المتسقة اذ لا يتصور تردد في ان الحاصل
من ضرب الاثنين في الاثنين اربعة وبالجملة فلما كان مقصود الامام الرد على المنكرين اقتصر على ان النظر المفيد للعلم مطلقا او
في الالهيات موجود في الجملة ولما قصد الآمدي اثبات قاعدة تنطبق على الانظار الجزئية الصحيحة الصادرة عنا في اكتساب العلوم
افتقر الى اثبات الموجبة الكلية فقيد النظر بكونه في القطعيات اذ النظر في الظنيات لا يفيد العلم وفاقا وبان لا يعقبه شيء
من اضداد الادراك كالنوم والغفلة والموت فانه لا علم حينئذ بل لا ظن ايضا وجعل كلا من الامور المذكورة ضد الادراك
على ما هو رأي المتكلمين ولكنه لم يوافق اصطلاح العلماء وترك التقييد بالقطعي استغناء عنه بذكر الصحيح اذ النظر
في الظني الطالب يكون فاسدا من جهة المادة حيث لم يناسب المطلوب وايضا قال النظر المطلوب التصور ... كلام المحقق
انهم يريدون بالعلم والنظر عند الاطلاق ما يخص التصديق وان ما ذكر في قولهم العلم هو صفة توجب تمييزا لا يحتمل
النقيض والنظر فكر يطلب به علم او ظن انه يعم التصور والتصديق تكلف ما قوله بمعنى حصوله عقيبه اشارة الى كيفية
افادة النظر للعلم عندنا فهي بخلق الله العلم عقيب تمام النظر بطريق اجراء العادة اي تكرر ذلك دائما من غير وجوب
بل مع جواز ان لا يخلقه على طريق خرق العادة وذلك لما سيجيء من استناد جميع الممكنات الى قدرة الله تعالى واختياره
ابتداء واثر المختار لا يكون واجبا ثم القائلون بهذا المذهب فرقتان منهم من جعله بمحض القدرة القديمة من
غير ان يتعلق به قدرة العبد وانما قدرته على احضار المقدمات وملاحظة وجه النتيجة فيهما بالفعل ومنهم من جعله
كسبيا مقدورا وعند المعتزلة بطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر كحركة اليد وحركة المفتاح
فالنظر على اي تفسير فعل للناظر يوجب فعلا آخر له هو العلم اذ معنى الفعل ههنا الاثر الحاصل بالفاعل لا
نفس التأثير ليرد الاعتراض بان العلم ليس بفعل وكذا النظر ايضا على اكثر التفاسير الا بمعنى الحركة لكنها ليست
كذلك وقد اتفقوا على ان حركة اليد وحركة المفتاح فعلان لفاعل واحد واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا
على بطلانه ههنا بان تذكر النظر لا يولد العلم اتفاقا فكذا النظر ابتداء لاشتراكهما في النظرية واعترض بان جزء ...
يفيد اليقين لكونه عائدا الى القياس الشرعي وليس برهانيا بصورة قياس منطقي بان يقال لو كان النظر مولدا لكان التذكر
مولدا والعدم الوجودي واللازم باطل وفاقا والالتزام لانهم قالوا انما حكم اعني عدم التوليد في الاصل اعني في التذكر لعلة
لا توجد في الفرع اعني ابتداء النظر وهي كونه حاصلا بغير قدرة العبد واختياره حتى لو كان التذكر بقصد العبد
لكان مولدا ايضا فالاصل ان هذا ليس مركبا ... بل يكون حكم الاصل متفقا عليه بين المستدل والخصم لكن يعلل
عند كل منهما بعلة اخرى والخصم يمنع وجود الجامع بين الاصل والفرع اذ ابتداء النظر ...
المقدور به ... يمنع وجود الحكم في الاصل اي لا نسلم ان التذكر لا يولد العلم عند كونه بقدرة العبد واما ... عند كونه
بالخالق ... من غير قصد العبد فانه يكون فعل الله فلو ولد ... العلم عنه لكان ايضا فعل الله ... ولا يصح تكليف
العبد به وفي نهاية العقول ما يشعر بان علة عدم التوليد في التذكر هو لزوم اجتماع الموجبين على اثر واحد لانه حال التذكر

فان قيل الحكم بان النظر يفيد العلم ان كان ضروريا لم يختلف فيه العقلاء ولكان مثل الحكم بان الواحد نصف الاثنين في الجلاء وان كان نظريا كان موقوفا على ما هو موقوف عليه وهو دور
ومعلوما قبل ان يعلم وهو تناقض منه

عبارة عن وجود علمين احدهما العلم بالمقدمات التي سبقت والآخر العلم بانه كان قد اتى بتلك العلوم ثم ليس احد العلمين اولى
بالتولد من الآخر فيلزم ان يكون كل منهما مولدا للعلم بالنتيجة وهو محال وكذا ان يكون العلة هو لزوم حصول آخر اذ
التذكر انما يكون بعد النظر وقد حصل به العلم وعلى هذا لا يكون التذكر مفيدا للعلم اصلا وعند الفلاسفة بطريق
الوجوب لتمام القابل مع دوام الفاعل وذلك لان النظر يعد لفيضان العلم عليها من عند واهب الصور الذي هو
عندهم العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات المفيض على نفوسنا بقدر الاستعداد عند اتصالها به ونحو النفس
اللوح المحفوظ والكتاب المبين في لسان الشرع عبارة عنه وههنا مذهب آخر اختاره الامام الرازي وذكر حجة
الاسلام الغزالي انه المذهب عند اكثر اصحابنا وهو ان النظر يستلزم العلم بالنتيجة بطريق الوجوب الذي لا بد منه لكن
لا بطريق التولد على ما هو راي المعتزلة وهذا ما نقل عن القاضي ابي بكر وامام الحرمين ان النظر يستلزم العلم بطريق
الوجوب من غير ان يكون النظر علة او مولدا او صرح بذكر الوجوب لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادي فيصير
هذا هو المذهب الاول وقد صرح الامام الغزالي بان هذا المذهب اكثر اصحابنا والاول مذهب بعضهم واستدل
الامام الرازي على الوجوب بان من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين في الذهن يمتنع ان
لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع ضروري وكذا في جميع اللوازم مع الملزومات وعلى بطلان التوليد
بان العلم بالنتيجة ممكن فيكون مقدورا لله تعالى ووقوعه بغير قدرته تعالى يتوجه اعتراض المواقف بانه ان اراد الفعل
القادر المختار امتنع ان يكون واجبا فانه الذي ان شاء فعل وان شاء ترك من غير وجوب عليه او عنه وان اراد
الوجوب بالاختيار على ما هو الحق لانا نقول انه يجوز ان لا يفعل به القدرة والاختيار ويكون هذا هو المذهب الاول بعينه
والجواب ان وجوب الاثر كالعلم مثلا لا ينافي امتناع انفكاكه عن اثر كالنظر لا ينافي كونه اثر المختار جائز الفعل
والترك بان لا يخلقه ولا ملزومه فلا بان يخلق الملزوم ولا يخلقه كسائر اللوازم الممكنة مثل وجود الجوهر لوجود
العرض وتحقيقه ان جواز الترك اعم من ان يكون بواسطة او لا بواسطة ولئن جوز ترك المقدور لا يمتنع ان يكون تركه
ابتداء مانع هو القادر المختار وجد اكالمتولدات عند من يقول من المعتزلة بكونها بقدرة العبد وانما الممتنع امتناع
انفكاكه عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه اصلا ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنات فلم يكن تصور
الابن ملزوما لتصور الاب ووجود العرض ملزوما لوجود الجوهر الى غير ذلك ومآل هذا ان لزوم العلم للنظر عقلي عند
البعض يمتنع الانفكاك كتصور الاب لتصور الابن وعادي عند الاول لا يمتنع الانفكاك بطريق خرق العادة
كما في خوارق العادات والمذهب الثالث لاصحابنا اشار في المتن بقوله عادة مع الكل او بدونه او لزوما عقليا
قوله فان قيل تقرير السؤال ان الحكم بان النظر يفيد العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما باطل اما الاول
فلانه لو كان ضروريا لما وقع فيه اختلاف العقلاء كسائر الضروريات ولكان مثل قولنا الواحد نصف الاثنين في
الوضوح من غير تفاوت لان التفاوت دليل الاحتمال والاشتباه وهو ينافي الضرورة وكلا اللازمين منتف
لوقوع الاختلاف وظهور التفاوت واما الثاني فلانه لو كان نظريا لكان اثباته بالنظر وفيه دور من جهة توقفه على الدليل
وعلى استلزامه المدلول وهو معنى الافادة وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوبا
وهذا معنى قولهم اثبات النظر بالنظر تناقض فان قيل معنى اثبات القضية النظر يفيد العلم هو مستفاد من النظر بان يعلم

بل هو ضروري وقد يقع الاختلاف والتفاوت في الضروريات بالتفاوت في الالف والخفاء في التصورات او نظري ويثبت بنظر مخصوص ضروري المقدمات من غير تناقض كما في قولنا العالم
متغير وكل متغير حادث انه نظري وهذا افاد العلم بحدوث العالم ضرورة فالنظر يفيد العلم ثم يعلم ان ذلك ليس لخصوصيته بل للصحة وكونه على شرائطه فكل نظر كذلك يفيد العلم فالموقوف المجهول
هو المهملة او الكلية التي عنوانها مفهوم النظر والموقوف عليه المعلوم هو الشخصية التي موضوعها ذات النظر المخصوص وتحقيقه ان لوازم الحكم الواحد قد تختلف باختلاف التعبير عن
موضوعه كالحكم بحدوث العالم بعبارة الوجود
بعد العدم او المقارن للحادث او المتغير منه

المقدمات بتة فيعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيدا للعلم على العلم بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه
هو الصدق وهذا كما ان تصديق الماخذة يستفاد من الماخذة اللازمة مع انها تتصور فتتصور ولم يعلم الاختصاص
واللزوم ولكن مبنى الكلام على ان اللازم في القياس هو صدق النتيجة والملزوم صدق المقدمات المرتبة واما التصديق
بالنتيجة اي العلم بحقيتها فانما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة ويكونها مستلزمة للمطلوب بديهة او كسبا على ان قولهم ان
العلم بتحقق اللازم يستفاد من العلم باللزوم وبتحقق الملزوم وهذا اخلاف في التعريف لما حصل فان اللزوم محقق بين
التصورين حين لو كان التصديق بالمقدمات مع التصديق بالنتيجة كذلك يسقط السؤال وتقرير الجواب انا نختار انه ضروري
ولا نم امتناع الاختلاف والتفاوت في الضروريات بل قد يختلف فيها جمع من العقلاء لخفاء في تصورات الاطراف وعدم
تجريدها عن اللواحق المانعة عن ظهور الحكم وقد يقع فيها التفاوت لتفاوتها في ذلك او في كثرة الممارسة التعقل لها او
نختار انه نظري يثبت بنظر مخصوص ضروري المقدمات ابتداء او انتهاء من غير الدور والتناقض بان نعلم ان قولنا العالم
متغير وكل متغير حادث لهذا التركيب المخصوص او العلوم المرتبة نظرا ولا معنى له سوى ذلك ثم انه يفيد بالضرورة علم
بان العالم حادث ينتج لزوما انما يفيد العلم على ما ادعاه الامام ولئن سلمنا ان التفاعل الكلية على ما ادعاه الامام
فلما معلوم بالضرورة ان ليس الافادة لخصوصية هذه المادة بل لصحة النظر مادة وصورة وكونه على شرائطه فكل
نظر يكون كذلك يفيد العلم وهو المطلوب وهذا ما قال امام الحرمين انه لا يبعد في اثبات جميع انواع النظر بنوع منها يثبت
نفسه وغيره الا انه لما اعترض بان اثبات الشيء بنفسه اعترض الامام الرازي بان فيه تناقضا وتقدم الشيء على نفسه
وجوابه ان نفس الشيء بحسب الذات قد تغايره بحسب الاعتبار فتختلف في الاحكام كهذا النظر الذي اثبتنا به كون
كل نظر مفيدا للعلم فانه من حيث ذاته وسيلة ومقدم ومعلوم ومن حيث كونه فردا من افراد النظر مطلوب ومتاخر
ومجهول وتفصيله ان الموقوف المجهول المطلوب بالنظر هو القضية الموجبة المهملة او الموجبة الكلية التي عنوان موضوعها
مفهوم النظر اعني قولنا النظر يفيد العلم او كل نظر مع شرائطه يفيد العلم والموقوف عليه المعلوم بداهة هو
القضية الشخصية التي موضوعها ذات النظر المخصوص اعني قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بان
العالم حادث من غير اعتبار كون هذا الموضوع من افراد النظر فلا يكون الشيء الواحد بالذات والاعتبار متقدما
على نفسه ومعلوما حين ما ليس بمعلوم ليلزم الدور والتناقض وحاصل الجواب ان الحكم بان شيئا على شيء قد يختلف
لوازمه من الاستغناء عن الدليل او الافتقار اليه او الاحتياج او غير ذلك باختلاف التعبير عن المحكوم عليه
مثلا اذا حاولنا الحكم على العالم بالحدوث فربما يقع التعبير عنه بما يجعل الحكم غير مفيد اصلا كقولنا كل موجود
بعد العدم حادث او مفيدا بديهيا كقولنا كل ما تقارن تعلق القدرة والارادة الحادث فهو حادث او مفيدا
كسبيا كقولنا كل متغير فهو حادث وههنا ايضا يرد على الشكل الاول من ان العلم بالنتيجة مما توقف على العلم
بالكبرى الكلية التي من جملة افراد موضوعها موضوع النتيجة لزم توقف النتيجة على نفسها وكونها معلومة قبل ان
تعلم وهو تناقض وذلك لان معلومية الحكم كحدوث العالم من جهة كون المحكوم عليه من افراد الاوسط كالمتغير
لا ينافي مجهوليته من جهة كونه من افراد الاصغر اعني قولنا العالم فان قيل لا حاجة في ان كون النظر مفيدا للعلم
ضروري وان الشكل الاول نظري قريب والاشكال فكيف يصح اختيار انه ضروري مطلق على ما ذهب اليه الامام الرازي

قال قيل لا خفاء في انه ضروري في الشكل الاول نظري في غيره فكيف يصح اطلاق القول بانه ضروري قلنا تمام الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر والتفصيل بما يرجع الى المقصود هنا
على ان المفيد ليس مجرد ترتيب المقدمتين بل مع ملاحظة جهة الانتاج وكيفية الاندراج ومراتب في الاشكال متن

او نظري مطلوبا على ما ذهب اليه امام الحرمين قلنا الكلام فيما اذا اخذ عنوان الموضوع هو النظر فيقال النظر او كل نظر على نحو
يفيد العلم وما ذكر من التفصيل قطعا انما هو في الخصوصيات مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث او ولا شيء من القديم
بمتغير فهي العلم بافادة الاول ضروري وانما نظري على ان هذا التفصيل انما هو بالنظر الى خصوصيات ترتيب المقدمتين ووضع
الحد الاوسط عند احد من الآخرين واما بعد حصول جميع الشرائط فالحكم بافادة كل من خصوصيات النظر العلم ضروري في
جميع الاشكال على ما يراه بعض المحققين من ان من جملة الشرائط ملاحظة جهة دلالة المقدمتين على المط وكيفية اندراجه فيهما
بالقوة قال الامام حجة الاسلام ان هذا هو السبب الخاص لحصول النتيجة بالفعل وبدونه ربما يذهل عن النتيجة مع
حضور المقدمتين كما اذا رأى بغلة منتفخ البطن فتوهم انها حامل مع ملاحظة انها بغلة وكل بغلة عاقر والحق ان
من مع ملاحظة جهة الانتاج والتفطن لكيفية الاندراج يتفاوت الاشكال في الجلاء والخفاء وذهب بعض اهل التحقيق
الى ان الكل يرجع الى الشكل الاول بحسب التعقل والتزم يتمكن من تلخيص العبارة فيه وتمام تحقيقه في شرح الاصول
لصاحب المواقف ثم كلام القوم هو ان العلم بكون التفطن للاندراج شرطا للانتاج ضروري وحديث البغلة
تنبيه عليه ومنع الامام على ما قال ان ذلك انما يكون عند حضور احدى المقدمتين فقط واما عند اجتماعهما فلا نسلم امكان
ان يشك في النتيجة مكابرة واستدل له على بطلانه وذلك بان الاندراج لو كان معلوما مغايرا للمقدمتين لكان مقدمة
اخرى مشروطة في الانتاج فينتقل الكلام الى كيفية انتاجها مع الاوليين ويفضي الى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات
ضعيف لان ذلك ملاحظ لكيفية نسبة المقدمتين الى النتيجة لا تقتضيه بل هو العكس ليكون مقدمة على انه لو سمي مقدمة
او حصل عبارة عن التصديق بكون الاصغر بعض ما ثبت له الاوسط الذي حكم على جميعها بالاكبر فليس بلازم ان يكون
له مع المقدمتين هيئة والاندراج اشتراط العلم بها لتحصيل مقدمة رابعة وهلم جرا فكان حاصل الانتاج انه لا يكفي
حضور المقدمتين كيف اتفق بل لا بد من ترتيبهما على هيئة مخصوصة هي احدى الصور التي يجب ان يكون على ضرب من
الضروب المنتجة وانه لا بد مع ذلك في غير الشكل الاول من بيان اللزوم بالطرق التي عرفت لو اتحدت
المقدمتان في حديث البغلة على هيئة الشكل الرابع لم يمتنع الشك مما لم يعكس الترتيب مثلا فما المتنازع فيه هو العلم
قلنا هو ان حصول العلم بالنتيجة بعد تمام النظر مادة وصورة حضور المقدمتين على هيئة مخصوصة منتجة
مشروط بملاحظة تلك الهيئة فما بين المقدمتين ونسبة النتيجة اليهما وكيفية اندراجها فيهما بالقوة فيكون ذلك في الشكل
الاول بمجرد الالتفات وفي البواقي بالاكتساب ويرجع الكل الى بيان اثبات او نفي هو الواسطة ملزوم لاثبات
او نفي هو المط على ما بينو ويكون طريق البيان لتحصيل هذا الشرط وعرجه هنا استدل بعض المتأخرين على هذا الاشتراط
بتفاوت الاشكال في الانتاج وضوحا وخفاء الا انه لم يجزم به لكون طرق البيان لتحصيل هذا الشرط ليس
بقطعي لجواز ان يكون حين يعرف هذا الشرائط العلم بلزوم النتائج التي هي لوازم الاشكال نعلم لزوم بعضها بلا واسطة و
بعضها بواسطة خفيا او اخفى وقد يقرر الاستدلال بان المقدمتين المعينتين قد نتخذ منهما شكلين من الانتاج كقولنا
العالم متغير وكل متغير حادث وآخر غير بين كقولنا كل متغير حادث والعالم متغير فلو لم يكن للهيئة مدخل في لزوم النتيجة
لما كان كذلك لاتحاد المادة وكذا بان اللازم متعدد وهو العالم حادث وبعض الحادث هو العالم فتحرر النزاع
يكون لزوم احدهما اوضح مع اتحاد الملزوم فلو اخذ اللازم واحدا هو قولنا العالم حادث فاستنتاجه من شكل

مع قولنا

احتج المخالف بوجوه الاول العلم يكون ما يحصل عقيب النظر علما ان كان ضروريا لم يظهر خلافه وان كان نظريا يتسلسل لظهور الخلاف بعد النظر الصحيح وكذا
توقف العلم بانه علم على نظر آخر بل يحصل بنفسه كالعلم بانه لا معارض الثاني افادته العلم تنافي اشتراط عدم العلم لكنا نمنع ان المراد انه يستعقبه الثالث لو افاده البتة
لقبح التكليف بالعلم لكنا التكليف بتحصيله ومقدوره متن

اي لا يتصور الا صغرى احدى المقدمتين او كليهما كقولنا بعض المتغير هو العالم وكل متغير حادث من الثالث او وكل
حادث متغير من الرابع او اصدق العكس كليا وقد يتعين بالمادة ولا يمتنع ان يكون اللزوم للبعض اوضح
وانت بعد تحرير محل النزاع خبير بحال هذا التغيير لا تعال لا يتعذر التفاوت في الاشكال عند القطع بها الا
لان العكس المقرون بالشرائط ملزوم للنتيجة قطعا واللازم ممتنع انفكاكه عن الملزوم ولو لم يمكن التفطن لكيفية
الاندراج شرطا متفاوتا لحصول بان يحصل في البعض بمحض الالتفات وفي البعض بوسط خفي او اخفى لزم ان يستوي
جميع الضروب المنتجة في حصول النتيجة عند حصولها ضرورة امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم المستجمع لشرائط الانتاج
لانا نقول فرق بين لزوم الشيء والعلم بلزومه فالضروب والاشكال متساوية في لزوم النتائج اياها بمعنى
حقيتها في نفس الامر على تقدير حقيتها واما التفاوت في العلم بذلك وشرطه متفاوت الحصول كالاكتساب او
الاكتساب الخفي او اخفى وان لم يكن التفطن لكيفية الاندراج من جملتها قوله احتج المخالف بوجوه وانما لم يوردها
الشبهة التي بقيه في ضمن الوجوه لانها لنفي ان يكون النظر مفيدا لما يحصل عقيب النظر علما مطلقا او في الطبيعيات او في
الالهيات خاصة على ما ذكره الامام من انه لا نزاع في افادة النظر الظن وانما النزاع في افادته اليقين الكامل و
ينبغي ان لا يكون العدد تمام محل الخلاف والشبهة التي بقيه لنفي كون النظر مفيدا للعلم مطلقا التوجيه الاول
ان العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ان كان ضروريا لم يظهر اي لم يقع عقيب النظر خلاف ذلك وهم
بعدها خلافه لكن لا امتناع ان يقع او يظهر خلاف الضروري واللازم باطل لان كثيرا من الناس لا يحصل عقيب
نظرهم الا الجهل وكثيرا ما ينكشف للناظر خلاف ما حصل من نظره ويظهر خطاؤه ولذلك ينتقل المذاهب ولو كان نظريا
افتقر الى نظر آخر يفيد العلم بانه علم ويتسلسل وتوقيا بالاختيار انه ضروري ولا نسلم ظهور الخلاف فيه على النظر او
بعض افراد الكلام في النظر الصحيح واللازم الحق حق قطعا او نختار انه نظري ولا نسلم افتقاره الى نظر آخر فان النظر
الصحيح كما افاد العلم بالنتيجة افاد العلم بان ذلك علم لا جهل او ظن وكذا افاد العلم بعدم المعارض او لا نسلم
المعارض للنظر الصحيح في القطعيات وبهذا اندفع شبهة اخرى وهي ان النظر لو افاد العلم فلا بد ان يكون مع العلم بعدم
المعارض اذ لا جزم مع المعارض ثم انه ليس بضروري اذ كثيرا ما يظهر المعارض بل نظري فيفتقر الى نظر آخر موقوف
على عدم المعارض ويتسلسل فقوله كالعلم بانه لا معارض معناه انه يجوز ان يكون ضروريا ولا نسلم ظهور المعارض بعد
النظر الصحيح وان يكون نظريا ولا نسلم توقفه على نظر آخر وبما هنا تنظر لتطلعك عليه في اثر المقصد وفي عبارة
الطوالع ههنا قصور حيث قال العلم الحاصل عقيب النظر اما ان يكون ضروريا او نظريا وكلاهما محال وكانه
على حذف المضاف اي علمية العلم الحاصل اعني كونه عالما وبهذا صرح منه اصحاب انه ضروري والا لما حصل النظر
لا يكون ضروريا الا بمعنى انا نضطر الى الجزم بالمقدمات لكنه بهذا المعنى لا يقابل النظري الثاني ان النظر مشروط
بعدم العلم بالمطلوب بلزوم طلب الحاصل فلو كان مفيدا للعلم اي مستلزما له عقلا او عادة لما كان مشروطا بعدمه
ضرورة امتناع كون الملزوم مشروطا بعدم اللازم وتقريره ان معنى الاستلزام ههنا الاستعقاب عقلا او عادة
بمعنى انه يلزم حصول العلم بالمط عند تمام النظر فالملزوم للعلم انتهاؤه والمشروط بعدم العلم ابتداؤه
الثالث لو افاد النظر العلم بمعنى لزومه عقيبه عقلا او عادة لقبح التكليف بالعلم لكونه بمنزلة الضروري

به الجزم

الرابع اقرب الاشياء الى الانسان هويته وقد كثر فيه الاختلاف كثرة لا تضبط فكيف فيما هو ابعد وابعد قلنا لا يدل على الامتناع بل على العسر ولا نزاع فيه الى شرط
التصديق وهو التصور ممتنع في الحقائق الالهية قلنا تم السادس لو صح الاستدلال على الصانع بدليل فوجهه اما ثبوت الصانع فيلزم انتفاؤه على تقدير انتفائه
واما العالم به فلا يكون دليلا عند عدم النظر فيه قلنا لا نعني بافادته ودلالته الا كونه بحيث متى وجد وجد المدلول ومتى نظر فيه علم المدلول فلا يلزم من انتفائه انتفاؤه ولا من
عدم النظر فيه انتفاء حقيقته واورد على الكل ان العلم بان النظر لا يفيد العلم ان كان نظريا استفيد منها فتناقض وان كان ضروريا ثبتت علمه لم يكن فيه خلاف اكثر العقلاء
فان قيل عارضنا الفاسد بالفاسد قلنا ان افادت الفساد ثبت المطلوب والا لغت . واما النظر الفاسد فالصحيح انه لا يستلزم الجهل اما عند فساد الصورة فظاهر

في الخروج عن العهدة والاحتراز وعن استحقاق الثواب والعقاب واجيب بعد تسليم قاعدة القبح العقلي
بان التكليف انما يكون بالافعال دون الكيفيات والاضافات والانفعالات والعلم عند المحققين من الكيفيات دون
الافعال والتكليف لا يكون الا بتحصيل ذلك بمباشرة الاسباب كصرف القوة والنظر واستعمال الحواس وكان هذا
مراد الامدي عما قال لان التكليف لم يقع بالمنظور فيه ليقبح بل بالنظر وهو مقدور والا فلا حاجة في وقوع التكليف
بمعرفة الصانع ووحدانيته ونحو ذلك وبالجملة فالعلم النظري مقدور التحصيل والترك حال في الضروري والرابع
بعد تمام النظر الا انه في ذلك ومن ههنا امكن في القضية النظرية اعتقاد النقيض بخلاف القضية البديهية الرابع
ان اقرب الاشياء الى الانسان انه هويته التي يشير اليها بقوله انا وقد كثر فيها الاختلاف ولم يحصل من النظر الجزم
بانها جزء الهيكل المخصوص او اجزاء لطيفة سارية فيه او جزء لا يتجزى في القلب او جوهر مجرد متعلق به او غير ذلك فكيف
فيما هو ابعد كالسماويات والعناصر وعجائب المركبات وابعد كالمجردات والالهيات من مباحث الذات والصفات
واجيب بان ذلك انما يدل على صعوبة تحصيل جميع العلوم بالنظر لا على امتناعه والمتنازع هو الامتناع لا الصعوبة
الخامس لو افاد النظر العلم اي التصديق في الحقائق الالهية لكان لشرطه وهو التصور متحققا لكنه منتف
اما بالضرورة فظاهر واما بالكسب فلان الحد ممتنع لامتناع التركيب والرسم لا يفيد تصور الحقيقة واجيب بان الرسم
قد يفيد تصور الحقيقة وان لم يستلزمه ولو سلم فيكفي التصور بوجه ما الا ترى ان العلم بوجود الواجب ثابت مع انا لا نتصور
ذاته الالهية ولا يمكن اكتسابه بالنظر لانه يستدعي دليلا يفيد اما وجوده وذلك اما نفس ثبوت الصانع او العلم
به والاول لا يكون دليلا عليه فان كان الاول لزم من انتفائه انتفاؤه ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم وان كان
الثاني لزم من عدم النظر في الدليل ان لا يكون دليلا لكونه صار وصفا اضافيا لا يعرض الا بالاضافة الى المدلول اي
فيصير بالعلم وهو منتف على عدم النظر واجيب بانا لا نعني بكون الدليل مفيدا للشيء وموجبا له انه يوجده
ويحصله على ما هو شان العلل بل انه بحيث متى وجد وجد ذلك الشيء ومتى نظر فيه علم ذلك الشيء وحاصله انه وجوده
مستلزم لثبوته والنظر فيه مستلزم للعلم به ومعلوم ان انتفاء الملزوم لا يوجب انتفاء اللازم وان عدم النظر فيه لا ينافي
كونه بحيث متى نظر فيه علم المدلول واورد على جميع الوجوه بل على كل ما يحتج به لاثبات ان النظر لا يفيد العلم ان العلم
بكون النظر غير مفيد للعلم ان كان نظريا مستفادا من شيء من الاحتجاجات لزم التناقض اذ النظر قد افاد وفي الجملة
وان كان ضروريا والوجوه المذكورة تنبيهات عليه لزم خلاف اكثر العقلاء في الحكم الضروري وهو باطل بالضرورة وانما
الجائز خلاف جمع من العقلاء وهو لا يستلزم خلاف الاكثر فان قيل نحن نعترف بان الاحتجاج لا يفيد
العلم لكن لما احتججتم على افادة العلم احتججنا على عدم الافادة معارضة للفاسد بالفاسد قلنا ما ذكرتم من الوجوه
ان افادت في ذلك ما كان النظر مفيدا للعلم وهو المطلوب وان لم يفد كان لغوا وبقي ما ذكرنا سالما عن المعارض
قوله واما النظر الفاسد اتفقوا على ان النظر الصحيح المقرون بشرائطه يستلزم واختلفوا في ان النظر الفاسد هل يستلزم
الجهل اي الاعتقاد الغير المطابق وقال الامام يستلزمه لان من اعتقد ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فانه يستحيل
ان لا يعتقد ان العالم غني عن المؤثر وقيل الحق التفصيل وهو ان الفساد ان كان في المادة يستلزمه والا فلا اما الاول فلان
لزوم النتيجة للقياس المشتمل على الشرائط صورة ومادة سواء كانت المقدمات صادقة او كاذبة ... متماثل

واما عند فساد المادة فقط فلان الكاذب قد يستلزم الصادق كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب وكل ما هو اثر الموجب فهو حادث ثم قد يفيد كما اذا اعتقد انه غني وكل
غني قديم المتحد لما لم يشترط المطابق الغير عند شرائط العلم عدم الجزم بالمطلوب او بنقيضه اذ لا طلب مع ذلك ويقتضي الادلة انما هو زيادة الاطمينان او تحصيل
المتعلم بالاجتماع اولى كل متعلم به يستدل على وقال الامام المطلوب بالدليل انما كونه دليلا وهو غير معلوم وشرط النظر الصحيح ان يكون في الدليل دون الشبهة ومن جهة
دلالته دون غيره وهو الامر الذي ينتقل الذهن منه الى المدلول

المذكور واما الثاني فلان معنى فساد الصورة انه ليس من الضروب التي يلزمها النتيجة والصحيح انه لا يستلزم الجهل على التقديرين
اما عند فساد الصورة فظاهر واما عند فساد المادة فقط فبان يكون الصورة من الضروب المنتجة فلان اللازم من
الكاذب قد يكون كاذبا كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب بالذات وكل ما هو اثر الموجب بالذات فهو حادث فانه
يستلزم ان العالم حادث وهو حق مع كذب المقدمتين نعم قد يفيد الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم وكل
قديم مستغن عن المؤثر والتحقيق انه لا نزاع لان الفاسد صورة لا يستلزم بالاتفاق والفاسد مادة فقط قد
يستلزم وقد لا يستلزم فمراد الامام الايجاب الجزئي كما في المثال المذكور ومراد النافي الايجاب الكلي لعدم اللزوم في
بعض المواد والثاني لكون بانه لا لزوم اصلا بل اللزوم الذي مناطه صيغة في الشبهة يعني ان الشبهة المنظور
فيها ليس لها لذاتها صيغة ولا وجه يكون مناطا للملازمة بينها وبين المطلوب والا انتفت العلاقة لظهور الغلط
لكان المحققون بل المعصومون عن الخطأ اولى بان يستلزم نظرهم في الشبهة الجهل بناء على انهم احق بالاطلاع على وجه
الدلالة فيها وحيث لم يكن خالف الدليل فان له صيغة ووجه في ذاته هو مناط استلزامه المطلوب عند حصول الشرائط واما اللزوم
العائد الى اعتقاد الناظر في بعض الصور كما اذا اعتقد حقية المقدمات في المثال المذكور فلا نزاع فيه واعترض على الامام
بان عدم حصول الجهل للمحقق الناظر في شبهة المبطل يجوز ان يكون بناء على عدم اطلاعه على ما فيها من جهة
الاستلزام او على عدم اعتقاده حقية المقدمات كما ان نظر المبطل في دليل المحق لا يستلزم العلم لذلك واما ما ذكر من
كون المحق اولى بالاطلاع فانما هو فيما يفيد الحق والعلم لا الباطل والجهل قوله شرط النظر صحيحا كان او فاسدا
بعد شرائط العلم من الحياة والعقل وعدم النوم والغفلة ونحو ذلك امران احدهما عدم العلم بالمطلوب اذ لا طلب مع
الحصول وثانيهما عدم الجهل المركب اعني عدم الجزم بنقيضه لان ذلك يمنع من الاقدام على النظر اما الاول فلانه
يجب ان يكون مقارنا للشك على ما هو راي ابي هاشم والجهل المركب مقارن للجزم فيتنافيان واما الثاني فلان الجهل المركب
صارف عنه كما اذا كان مع الامتلاء على ما هو راي الحكماء من ان النظر لا يجب ان يكون مع الشك واليه ذهب القاضي بل
ذهب الاستاذ الى ان الناظر يمتنع ان يكون شاكا وما ذكرنا مع وجازته اوضح مما قال في المواقف ان شرط النظر
مطلقا بعد الحياة امران الاول وجود العقل والثاني عدم ضده اي ضد النظر فمنه اي من ضده ما هو عام اي
ضد للنظر ولكل ادراك كالنوم والغفلة مثلا ومنه ما هو خاص اي ضد للنظر دون الادراكات وهو العلم بالمطلوب
والجهل المركب فان قيل الجهل المركب ضد للعلم فانتفاؤه مندرج في شرائط العلم فيكون في عبارتكم
استدراك قلنا الجهل المركب بالمطلوب يكون ضدا للعلم به لا للعلم على الاطلاق ليكون انتفاؤه من جملة شرائط
العلم وبهذا يظهر ان تفسير الضد العام في عبارة المواقف بما يضاد العلم وجميع الادراكات كالنوم و
الغفلة والخاص بما يضاد العلم خاصة كالعلم بالمطلوب والجهل المركب كلام من قبيل الغلط فان قيل كيف كان
النظر مشروطا بعدم العلم بالمطلوب جاز النظر في دليل ثان وثالث لحصول العلم به بالدليل الاول واجيب
بان ذلك انما شرط حيث يقصد بالنظر طلب العلم او الظن لكن قد يقصد تصوير النظر والاستدلال الذكي
بل لغرض آخر عائد الى الناظر وهو زيادة الاطمينان بتعاضد الادلة او الى المتعلم بان يكون مما يحصل
له الاستعداد القبول باجتماع الادلة دون كل واحد او بهذا الدليل دون ذاك فان الاذهان مختلفة في قبول

ولا يشترط للنظر في معرفة الله تعالى وجود المعلم لما ثبت من افادة النظر الصحيح العلم على الاطلاق ولانه ايضا يحتاج الى معلم آخر ويتسلسل الا ان ينتهي الحكم بنظر عن المعلم او ينتهي الى الوحي ولان العلم بصدقه اما بالنظر فيتهافت او بقوله فيدور او باخر فيتسلسل وقد يجاب بانه بالنظر المقرون بارشاد من المعلم منه

التعيين فربما يحصل للبعض من دليل وللبعض الآخر من دليل آخر وربما يحصل من الاختلاف كما في الاوليات وقال الامام
النظر في الدليل اعني النظر في وجه دلالته اي المطابقة كونه دليلا على النتيجة وهو غير معلوم والحق لمن هذا الازم لكن
المط والنتيجة اسم لما يلزم المقدمات بالذات وبالقياس تسمى القضية التي موضوعها موضوع الصغرى ومحمولها محمول
الكبرى واما النظر الصحيح فيشترط ان يكون نظرا في الدليل من حيث شبهه وان يكون فيه من جهة دلالته وهي الامر الذي
بواسطته ينتقل الذهن من الدليل الى المدلول فاذا استدللنا بالعالم على الصانع بان نظرنا فيه وحصلنا قضيتين
احدهما ان العالم حادث والاخرى ان كل حادث له صانع لتعلم من ثم انه ان العالم له صانع فالعالم هو الدليل عند
المتكلمين لا نفس المقدمتين المرتبتين على ما هو اصطلاح المنطق وثبوت الصانع هو المدلول وكون العالم بحيث
يفيد النظر فيه العلم بثبوت الصانع هو الدلالة وامكان العالم او حدوثه الذي هو سبب الاحتياج الى المؤثر هو
جهة الدلالة وهذه الامور متغايرة بمعنى ان المفهوم من كل منها غير المفهوم من الآخر فيكون العلوم المتعلقة
بها متغايرة بحسب الاضافة قال حجة الاسلام لما كان جهة الدلالة في القياس هو المستلزم بوجود النتيجة بالنوع
في المقدمة اشكل على الضعفاء فلم يعرفوا ان وجه الدلالة غير المدلول او غيره والحق ان المط هو المدلول المستنتج
وانه غير المستلزم بوجوده في المقدمة بالقوة والحاصل ان المشهور من الاختلاف في هذا البحث هو الاختلاف
في مغايرة وجه الدلالة للمدلول ويتفرع عليه الاختلاف في مغايرة العلم بهما على ما قال الامام الرازي وغيره
ان العلم بوجه دلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول فيه خلاف والحق المغايرة لتغاير المدلول ووجه الدلالة
واما ما ذكره في المواقف من الخلاف في ان العلم بدلالة الدليل هل يغاير العلم بالمدلول وفي ان وجه الدلالة هل
يغاير الدليل فلم يوجد في الكتب المشهورة الا ان الامام ذكره في بيان مغايرة العلم بوجه الدلالة للعلم بالمدلول
ان ههنا امورا ثلاثة هي العلم بذات الدليل كالعلم بامكان العالم والعلم بذات المدلول كالعلم بانه لا بد له من مؤثر
والعلم بكون الدليل دليلا على كون المدلول والاخير اي يغاير الاولين وكذا اي مغايرة الثالث لهما لكونه علما
باضافة بين الدليل والمدلول مغايرة لهما وهذا الكلام ربما يوهم خلافا في مغايرة العلم بدلالة الدليل للعلم
بالمدلول حيث احتيج الى البيان وجعل العلم بامكان العالم مع انه وجه الدلالة مثالا للعلم بذات الدليل يوهم
القول بان وجه الدلالة نفس الدليل فيه نقد المحصل ما يشعر بالخلاف في وجوب مغايرته للدليل والمدلول الا انه قال
ان ما ذكر المسئلة ما جرى بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ما سوى الله تعالى على وجوده تعالى فيقولون لا يجوز
ان يكون وجه دلالة وجود ما سوى الله تعالى على وجوده تعالى مغايرا لهما لان المغاير لوجوده داخل في وجود ما سواه
والمغاير لوجود ما سواه هو وجوده فقط والجواب ان وجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما
سواء اعتباري عقلي لا يبعد موجودا في الخارج كما سيجي في تحقيق التضايف هذا كلامه قوله ولا يشترط للنظر
في معرفة الله تعالى وجود المعلم خلافا للملاحدة لنا وجهان الاول انه قد ثبت افادة النظر الصحيح المقرون بالشرائط
العلم على الاطلاق في سواء كان في المعارف الالهية او غيرها وسواء كان معه معلم او لا واما امكان تحصيل المقدمات الضرورية
وترتيبها على الوجه المنتج بمعونة صناعة المنطق فمعلوم بالضرورة الثاني ان نظر المعلم ايضا لكونه نظرا في معرفة الله تعالى
محتاج الى معلم آخر وتسلسل الا ان ينتهي الاحتياج الى المعلم بغير المعلم ويجعل نظر المعلم كافيا لكونه مخصوصا بتاييد

وانحصر الملاحدة بكثرة اختلاف الاراء في الالهيات ويحقق الاحتياج الى المعلم في اسهل العلوم والصنائع والجواب انها لكثرة الانظار الفاسدة وان الاصالة بمعنى تعذر
الاكتساب بدونه غير مسلم وبمعنى تعسره غير متنازع فيه ادلا خفاء في ان الارشاد الى المقدمات وحل الاشكالات نعم العون على تحصيل الكمالات المبحث الرابع لا نزاع في وجوب
وجوب النظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدمة مقدورة للمعرفة الواجبة مطلقا اما عندنا فبالشرع للنص والاجماع ادحكم للعقل عندنا بل للاشاعرة واما عند المعتزلة فعقلا لكونه
دافعا لضرر خوف العقاب وغير ذلك
وقد يمنع الخوف في الاغلب لعدم
الشعور منه

الالهي او ينتهي سلسلة التعليم الى المعلم المستند علمه الى الوحي الثالث ان ارشاد المعلم المفيد لا يفيد الا بعد العلم
بصدقه وصدقه اما ان يعلم بالنظر فيكون النظر كافيا في المعرفة حيث افاد صدق المعلم المفيد للمعرفة واما ان يعلم
بقول ذلك المعلم فيدور لان قوله اي اخباره عن كونه صادقا لا يفيد كونه كذلك الا بعد العلم بانه صادق البتة واما
بقول معلم آخر وهكذا الى ان يتسلسل وقد يجاب بانا لا نجعل المعلم مستقلا بافادة المعرفة ليلزم منا العلم بكونه صادقا
لا يكذب البتة بل يحصل المفيد هو النظر المقرون بارشاده منه الى الادلة ودفع الشبه لكون عقولنا قاصرة عن الاستقلال
بذلك مفتقرة الى امام يعلمنا الادلة ودفع الشبه ليحصل لنا بواسطة تعليمه وقوة عقولنا معرفة الحقائق الالهية التي علمها
كونها ما يستحق الارشاد والتعليم ثم لا يخفى ان ما ذكر من الوجوه بتقدير تمامها انما يدل على الاحتياج الى المعلم في حصول
المعرفة واما لو اراد ان الاحتياج اليه في حصول النجاة بمعنى ان معرفة الصانع بالنظر لا يفيد النجاة ما لم يتصل به تعليم
ولم يكن ماخوذا من معلم وامتثالا لامره على ما قال النبي عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله وفي التنزيل
فاعلم انه لا اله الا الله وقل هو الله احد وكثير من المعترفين بالصانع ووحدانيته كانوا كافرين بناء على عدم اخذهم
ذلك من النبي عم وامتثالهم امره فطريق الرد عليهم ان حاصل ما ذكرتم الاحتياج في النجاة الى معلم مؤيد من عند الله
بالمعجزات وذلك هو النبي عم وكفى به امامنا الى قيام الساعة من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد طريق
الارشاد والتعليم ويتوقف النجاة الى متابعته والاعتراف بامامته واما احتجاج الملاحدة مع الجواب فظاهر من المتن
قوله المبحث الرابع لا خلاف بين اهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى اي لاجل حصولها بقدر الطاقة
البشرية لانه امر مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق الذي هو المعرفة وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو
واجب شرعا كان وجوب الواجب المطلق شرعا كما هو رأينا وعقلا ان كان هو عقليا كما هو رأي المعتزلة لئلا يلزم تكليف
المحال اما كون النظر مقدورا فظاهر واما توقف المعرفة عليه فلانها ليست ضرورية بل نظرية ولا معنى للنظري الا ما يتوقف
على النظر ويحصل به واما وجوب المعرفة فعندنا بالشرع للنصوص الواردة فيه والاجماع المنعقد عليه والاستناد في جميع
الواجبات اليه وعند المعتزلة بالعقل لانه دافع للضرر المظنون وهو خوف العقاب في الآخرة حيث اخبر جمع كثير بذلك
وخوف ما يترتب في الدنيا على اختلاف الفرق في معرفة الصانع من المحاربات وهلاك النفوس وتلف الاموال وكل
ما يدفع الضرر المظنون بل المشكوك واجب عقلا كما اذا اراد سلوك طريق فاخبر بان فيه عدوا او سبعا وقد يمنع
ظن الخوف في الاعم الاغلب اذ لا يلزم الشعور بالاختلاف وبما يترتب عليه من الضرر ولا بالصانع وبما يترتب
في الآخرة من الثواب والعقاب والاخبار ربما لا يصل الى البعض وعلى تقديره الوصول لا رجحان لجانب الصدق الا بعد
التقدير عدم معرفة الصانع وبعثة الانبياء ودلالة المعجزات ولو سلم ظن الخوف فلا نسلم ان تحصيل المعرفة يدفعه لقيام
احتمال الخطاء فقيام خوف العقاب والاختلاف بحاله والعناء زيادة فان قيل لا شك ان من حصل المعرفة احسن
حالا ممن لم يحصل لاتصافه بالكمال وتحصيل الاحسن واجب بنظر العقل قلنا نعم اذا حصلت المعرفة على وجهها
واما قطع بذلك بل ربما يقع في اودية الضلال فيهلك ولهذا قيل البله اهدى الى الخلاص من فطانة بتراء هذا بعد تسليم
وجوب الاحسن وتوجيه السؤال على ما ذكرنا تتميم للدليل المذكور في بيان وجوب المعرفة وعلى ما في المواقف وهو
ان الناظر احسن حالا ابتداء دليل على وجوب النظر عقلا واورد عليه ان الاستدلالات بعضها غير مختص

ولو سلم فالوقوف محال لاحتمال الخطاء وكون العارف احسن حالا ليس على اطلاقه بل البلاهة ادنى الى الخلاص كما في الصبي والمجنون وقد يتنازع في امكان ايجاب المعرفة لما فيه من تحصيل الحاصل او تكليف الغافل وفي ان الاجماع على وجوبها فلقد كانوا يكتفون بالتقليد والانقياد وفي ان النظر مقدمتها لتحصل بمثل التعليم والالهام وفي اطلاق وجوبها اذ هو مقيد بالشك او عدم المعرفة وفي وجوب المقدمة لجواز ايجاب الاصل مع الذهول عنها فاجاب انه لا غفلة مع فهم الخطاب والاجماع على وجوب المعرفة متواتر والاكتفاء انما كان بالادلة الاجمالية على ان جواز الترك للبعض لا ينافي الوجوب في الجملة واحتياج طرق تحصيل غير النظر فرقي الى نظر ما ضروري او الحكم مختص بالاغلب ومعنى اطلاق الوجوب عدم تقيده بتلك المقدمة كوجوب الصوم بالنسبة الى النية والاقامة متحتم

ولا مفتقرا الى حله لكونه منبها على مقدمات مبينة مقررة مثل افادة النظر العلم مطلقا وفي الالهيات وبلا معلم وامكان تحقق الاجماع ونقله وكونه حجة وبعضها مختص به مفتقر الى دعوى وهي خمسة الاول ان وجوب المعرفة فرع امكان ايجابها وهو ممنوع لانه ان كان للعارف كان تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال وان كان لغيره كان تكليفا للغافل وهو باطل والجواب ان امكانه ضروري والسند مدفوع بان الغافل من لم يبلغه الخطاب او بلغه ولم يفهم لا من لم يكن عارفا بما كلف بمعرفته وتحقيقه ان المكلف بمعرفة ان للعالم صانعا قادرا متصفا بالعلم والقدرة مثلا يكون عارفا بمفهوم ما جزم الصانع مكلفا بتحصيل جزء التصديق وتصديق تلك المفهومات بقدر الطاقة البشرية الثاني انا لا نسلم قيام الدليل على وجوب المعرفة اما النص مثل قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله فلانه ليس قطعي الدلالة اذ الامر قد يكون لا للوجوب واما الاجماع فلانه ليس قطعي السند اذ لم ينقل بطريق التواتر بل غايته الاحاد وللخصم ان يمنعه بل يدعي الاجماع على انه يكفي التصديق على كان او ظنا او تقليدا لان الصحابة والتابعين رضي الله عنهم كانوا يكتفون من العوام بالتقليد والانقياد ولا يكلفونهم التحقيق والاستدلال والجواب ان الظن كاف في الوجوب الشرعي على ان الاجماع عليه متواتر اذ بلغ نقلوه في الكثرة حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فيفيد القطع وما ذكر من الاجماع على الاكتفاء بالتقليد فليس كذلك وانما هو اكتفاء بالمعرفة الحاصلة من الادلة الاجمالية على ما اشار اليه بقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله من غير تلخيص العبارة في ترتيب المقدمات وتحقيق شرائط الانتاج وتحرير المطالب بادلتها وتقرير الشبه باجوبتها على انه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد في حق البعض فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال في الجملة والحق ان المعرفة بدليل اجمالي يرفع الناظر عن حضيض التقليد فرض عين لا مخرج عنه لاحد من المكلفين وبدليل تفصيلي يتمكن معه من ازالة الشبه والزام المنكرين وارشاد المسترشدين فرض كفاية لا بد من ان يقوم به البعض الثالث انا لا نسلم ان المعرفة الكاملة لا تحصل الا بالنظر بل قد تحصل بالتعليم على ما يراه الملاحدة او بالالهام على ما يراه البراهمة او بقول الامام المعصوم على ما يراه الشيعة او بتصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على ما يراه المتصوفة والجواب انا نعلم بالضرورة ان تحصيل غير الضروري من العلوم يفتقر الى نظر ما ظاهر او خفي اما التعليم فظاهر لانه ليس الا اعانة للعقل بالارشاد الى المقدمات ودفع الشكوك والشبهات وقد شبهوا نظر البصيرة بنظر الباصرة وحال المعلم بالضوء الحسي فكما لا يتم الابصار الا بهما لا يتم المعرفة الا بالنظر والتعليم وكذا الكلام في المعصوم اذ لا يكفي في صدقه اخبار معصوم آخر ما لم ينته الى نظر العقل واما الالهام فلانه لا يتحقق به صاحبه ما لم يعلم انه من الله وذلك بالنظر وان لم يقدر على العبارة عنه واما تصفية الباطن فلانه لا عبرة بها الا بعد طمأنينة النفس في المعرفة وذلك بالنظر على انه لو ثبت حصول المعرفة بدون النظر لم يضر بالانا لا ندعي الاحتياج اليه في حق الكل الا الاغلب وجزء الابتنع لظهوره كونه طريق العامة الرابع انا لا نسلم ان المعرفة واجب مطلقا فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك اي تردد الذهن في النسبة او بحال عدم المعرفة للقطع بانه لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع تحصيل الحاصل والجواب انه ليس معنى الوجوب على كل تقدير عموم التقادير والاحوال والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الاتيان به ولان وجوب الصوم مثلا مطلق بالقياس الى النية حتى تجب مقيدا بالكمال الى كون المكلف مقيما غير مسافر حتى لا تجب الا بالاقامة

وايضا بالنسبة الى الاعلام والاستطاعة والمعرفة كيفية لا معنى لايجابها سوى ايجاب تحصيلها وفيه ايجاب سببها قطعا كما في الرقبة في ايجاب الفعل ولو اكتفينا بالاجماع على وجوب النظر لكفينا جرح الحوشات قالوا لو لم يجب الا بالشرع لكان للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لانه بالشرع وثبوته بالنظر ولا يمكن للنبي الزامه وهو افحامه واجيب بانه مشترك الالزام اذ الوجوب العقلي ايضا نظري فله ان لا ينظر ولا يسمع الى ما وضع له من المقدمات وبان صحة الالزام انما يتوقف على تحقق الوجوب لا على العلم به والموقوف على النظر هو العلم به لا تحققه

وكذا وجوب الحج مقيد بالاستطاعة فلا يجب تحصيلها مطلق بالنسبة الى الاعلام وكحوه من الشرائط فيجب ان معناه الوجوب على تقدير وجود المقدمة وعدمها ووجوب المعرفة ليس مقيدا بالنظر بمعنى انه لو نظر تجب المعرفة والا فلا فيكون مطلقا واما بالنسبة الى الشك او عدم المعرفة فمقيد اذ لا وجوب على العارف فلا يكون تحصيل الشك او عدم المعرفة واجبا ويندفع اشكال آخر وهو نقض الدليل بهما واما لم نورد في المتن لما بين من النزاع في تقدمهما وفي كون الشك غير واجب كما سنبين الخامس انا لا نسلم ان مقدمة الواجب المطلق يلزم ان تكون واجبة لجواز ايجاب الشيء مع الذهول عن مقدمته بل مع التصريح بعدم وجوبها فان قيل ايجاب الشيء بدون مقدمته تكليف بالمحال ضرورة استحالة الشيء بدون ما يتوقف عليه قلنا المستحيل هو وجود الشيء بدون وجود المقدمة ولا تكليف به واما التكليف بوجود الشيء بدون وجوب المقدمة ولا استحالة فيه فان قيل لو لم تجب مقدمة الواجب المطلق لجاز تركها شرعا مع بقاء التكليف بالاصل لكونه واجبا مطلقا اي على تقديري وجود المقدمة وعدمها والاصح وفي انه مع عدم المقدمة محال فيكون التكليف به تكليفا بالمحال قلنا عدم جواز ترك الشيء شرعا قد يكون لكونه لازما للواجب الشرعي فيكون واجبا بمعنى انه لا بد منه وان لم يقتض كونه مامورا به متعلقا للخطاب الذي هو محل النزاع والجواب تخصيص الدعوى وهو ان المامور به ان كان شيئا للسبب وتسع العبد الا مباشرة اسباب حصوله كان ايجابه ايجابا لمباشرة السبب قطعا كالامر بالقتل فانه امر باستعمال الآلة وجز الرقبة مثلا وههنا العلم نفسه ليس فعلا مقدورا الا كيفية ولا معنى لايجابه الا ايجاب سببه الذي هو النظر وليس مبنيا على امتناع تكليف المحال حتى يرد الاعتراض بانه جائز عندكم واعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا وقد وقع الاجماع عليه كما صرح به فلا حاجة الى ما ذكر والمقدمات ودفع الاعتراضات بل لو قصد اثبات مجرد الوجوب دون ان يكون بدليل قطعي لكفى التمسك بظواهر النصوص كقوله تعالى فانظر الى آثار رحمة الله قل انظروا ماذا في السموات الى غير ذلك وبه قالوا لو لم يجب الا بالشرع على ما يجب المعتزلة على ان وجوب النظر في المعجزة والمعرفة وسائر ما يؤدي الى ثبوت الشرع عقلي بانه لو لم يجب الا بالشرع لزم افحام الانبياء فلم يكن للبعثة فائدة وبطلانه ظاهر ووجه اللزوم ان النبي عليه السلام اذا قال للمكلف انظر في معجزتي حتى يظهر لك صدق دعواي فله ان يقول لا انظر ما لم يجب علي لان ترك غير الواجب جائز ولا يجب علي ما لم يثبت الشرع لانه لا وجوب الا بالشرع ولا يثبت الشرع ما لم انظر لان ثبوته نظري لا ضروري فان قيل قوله لا انظر ما لم يجب ليس بصحيح لان النظر لا يتوقف على وجوبه قلنا نعم الا انه لا يمكن للنبي عليه السلام الزامه النظر لانه لا الزام على غير الواجب وهو المعنى بالافحام والجواب اولا انه مشترك الالزام وحقيقته الجاء الخصم الى الاعتراف بنقيض دليله اجمالا حيث دل على نفي ما هو الحق عنده في صورة النزاع وتقريره ان للمكلف ان يقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر لان وجوبه يتوقف الى ترتيب المقدمات وتحقيق ان النظر يفيد العلم مطلقا وفي الالهيات سيما اذا كان طريق الاستدلال ما سبق من ان مقدمة للمعرفة الواجبة مطلقا فان قيل بل هو من النظريات الجلية التي ينتبه لها العاقل بادنى التفات او اصغاء الى ما يذكر من ان ربع من المقدمات قلت لو سلم فله ان لا يلتفت ولا يصغي فيلزم الافحام وثانيا بالحل وهو بيان موضع الغلط وذلك ان صحة الزامه النظر انما يتوقف على وجوب النظر وثبوت الشرع في نفس الامر لا على علمه بذلك والموقوف على النظر هو علمه بذلك لا تحققهما في نفس الامر فهو ان اراد نفي الوجوب والثبوت لم يصح

المبحث الخامس اختلفوا في اول الواجبات فقيل معرفة الله تعالى لانها الاصل وقيل النظر فيها او القصد اليه لتوقفه عليه والحق انه اذا قيد الواجب بما يكون مقصودا بنفسه فالاول والا فالثاني واما عدم المعرفة فليس بمقدور اذ الوجوب مقيد به واستدامته ليست بمقدمة وقيل الشك لان النظر بعده ورد بانه ليس بمقدور لكونه من الكيف كالعلم ولا مقدمة لتارك النظر عند الظن والوهم وان اريد به ما يتناولهما وحمل مقدوريته على امكان تحصيله فوجوب النظر مقيد به اذ لا نظر عند الجزم والواجب على المقلد او الجاهل جهلا مركبا هو النظر بعد ازالة ما له ليعوده الى العلم

قوله لا يثبت الشرع ما لم انظر ولئن اراد العلم به ما لم يصح قوله لا انظر ما لم يجب ولئن اراد في الوجوب التحقق وفي الثبوت العلم به لم يصح قوله لا يجب علي ما لم يثبت الشرع كان الوجوب عليه لا يتوقف على العلم بالوجوب لئلا يلزم توقفه على العلم بثبوت الشرع بل العلم بالوجوب يتوقف على الوجوب لئلا يكون جهلا وهذا كما قال في المواقف لم قلتم لا يجب علي ما لم يثبت الشرع قلنا هذا القول انما يصح لو كان الوجوب عليه موقوفا على العلم بالوجوب قوله قلنا الحجة الزام والعاقد اسم الاشارة وكذلك خص بارادة العلم بقوله لا يثبت الشرع ما لم انظر وارادة التحقق بقوله لا انظر ما لم يجب صحت المقدمتان جميع المعدومات لكن يختل صورة القياس لعدم تكرر الوسط فهذا كما قيل صحت مادته في صورته وبالعكس قوله المبحث الخامس اختلفوا في اول ما يجب على المكلف فقال الشيخ هو معرفة الله تعالى لكونها مبنى الواجبات وقال الاستاذ هو النظر في معرفة الله تعالى لانه جزء من كون المعرفة وقال القاضي والامام هو القصد الى النظر لتوقف النظر عليه والحق انه لئن اريد اول الواجبات المقصودة بالذات فهو المعرفة ولئن اريد الاعم فهو القصد او النظر لكن مبناه على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت ما فيه ولذا قال في المتن والا فالثاني اي النظر لكن مبناه او القصد اليه لان افعال النظر مشروط بعدم المعرفة بعد الجهل البسيط بالمطلوب فينبغي ان يكون اول الواجبات لانا نقول هو ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والارادة ولو سلم فوجوب النظر مقيد به لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق واستدامته وان كانت مقدورة بان يترك مباشرة اسباب حصول المعرفة لكنها ليست بمقدمة و قال ابو هاشم اول الواجبات هو الشك لتوقف القصد الى النظر عليه اذ لا بد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم اعتقاد المطلوب ونقيضه على التحقيق ورد بوجهين اصحهما ان الشك ليس بمقدور لكونه من الكيفيات كالعلم وثانيهما المقدور تحصيله او استدامته بان يحصل تصور الطرفين ويترك النظر في النسبة ولا شيء منهما بمقدمة واعترض في المواقف بانه لو لم يكن مقدورا لم يكن العلم مقدورا لانه ضده ونسبة القدرة الى الضدين على السواء ساقط لما عرفت من ان العلم ليس بمقدور وانما المقدور تحصيله بمباشرة الاسباب وثانيهما ان وجوب النظر والمعرفة مقيد بالشك لما سبق من انه لا امكان للنظر بدونه فضلا عن الوجوب فهو لا يكون مقدمة للواجب المطلق بل للمقيد به كالنصاب للزكوة والاستطاعة للحج فلا يجب تحصيله ولما لئن اراد المعترض سواء بالنظر قال في المواقف لئن وجوب المعرفة مقيد بالشك والا فالقول بوجوب الشك اما يبتني على كونه مقدمة للنظر لا للمعرفة وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانهم لا يعنون بمقدورية مقدمة الواجب ان يكون من الافعال الاختيارية بل ان يتمكن المكلف من تحصيله كالطهارة للصلوة وملك النصاب للزكوة ومعنى وجوبها وجوب تحصيلها واما الثاني فلانه يقتضي ان لا يجب النظر والمعرفة عند الوهم او الظن او التقليد او الجهل المركب وفساده بين ويمكن دفع الوهم والظن بان الشك يتناولهما لان معناه التردد في النسبة على السواء وهو الشك المحض او رجحان احد طرفيها وهو الظن والوهم ودفع التقليد والجهل المركب بان الواجب معهما هو النظر في الدليل ومعرفة وجه دلالته ليعود الى العلم وذكر لا وجه لامتناع النظر والطلب عند الجزم بالمطلوب ونقيضه مما لم يقع فيه نزاع وقد يقال في رد الشك انه ولئن كان مقدمة للنظر الواجب فليس من اسبابه لكونه اي ايجابه بمعنى تعلق خطاب الشرع به وفيه نظر لان مراد ابي هاشم هو الوجوب العقلي كالنظر والمعرفة نعم لو قيل انه ليس من الافعال التي يطلبها العاقل ويحكم

المبحث السادس كمال النظر تحصيل طريق موصل بالذات الى مطلوب اما تصوري وهو المعرف حدا او رسما تاما وناقصا اذ لا بد من مميز ذاتي او عرضي مع الجنس القريب او بدونه واما تصديقي وهو الدليل اما قياس استثنائي متصلا ومنفصلا او اقتراني حمليا وشرطيا واما استقراء تاما وناقصا واما تمثيل قطعيا وظنيا اذ لا بد من اندراج المطلوب تحت الدليل او بالعكس او لهما تحت ثالث

باستحقاق تاركه الذم لكان شيئا وسيعرف فساده النظر معرفة معنى الوجوب العقلي قوله المبحث السادس سبق اشارة الى الحركة الاولى من النظر تحصيل مادة مركب يوصل الى المطلوب والثانية صورته والمطلوب اما تصور او تصديق والموصل الى التصور يسمى المعرف اما حدا او رسما وكل منهما اما تام او ناقص لان التمييز اما بتمامه في التعريف لامتناع المعرفة بدون التمييز عند العقل فالمميز اما ان يكون ذاتيا لما هو يسمى المعرف حدا لانه في اللغة المنع ولا يدخل المعرف من جميع من الافراد ودخول شيء مما سواه فيما كان داخل فيه باعتبار الذات والحقيقة كان اولى بهذا الاسم وان كان عرضيا لها يسمى المعرف رسما لكونه بمنزلة الاثر يستدل به على الطريق ثم المميز ان كان مع كمال الجزء المشترك اعني ما يقع جواب السؤال عما هو عن الماهية وعن كل ما يشاركها وهو المسمى بالجنس القريب فالمعرف تام اما الحد فلاشتماله على جميع الذاتيات واما الرسم فلاشتماله على كمال الذاتي المشترك وكمال العرضي المميز والا فناقص فالحد التام واحد ليس الا وهو الجنس القريب مع الفصل القريب ويشترط تقديم الجنس حتى لو اخر كان الحد ناقصا ومبنى هذا الكلام على انه لا اعتبار بالعرض العام لانه لا يفيد الامتياز ولا الاطلاع على اجزاء الماهية وبالخاصة مع الفصل القريب والا يلزم ان يكون المركب من الفصل القريب مع العرض العام او الخاصة حدا ناقصا وليس كذلك في اصطلاح الجمهور حيث خصوا اسم الحد بما يكون من محض الذاتيات وقد يصطلح على تسمية كل معرف حدا حتى اللفظي منه اعني بيان مدلول اللفظ بلفظ اخر اوضح دلالة وكثير من المتقدمين على ان الرسم التام ما يفيد امتياز الماهية عن جميع ما عداها والناقص ما يفيد الامتياز عن البعض فقط لكنه استقر راي المتاخرين على اشتراط كون المعرف مساويا اي مطردا ومنعكسا حتى لا يجوز التعريف بالاعم محافظة على الضبط والموصل الى التصديق يسمى الدليل لما فيه من الارشاد الى المطلوب والحجة لما في التمسك به من الغلبة على الخصم اما قياس واما استقراء او تمثيل اذ لا بد من المناسبة بين الحجة والمطلوب ليمكن الاستفادة منها وتلك المناسبة اما بان يكون مشتمل احدهما على الاخر اولا وعلى الاول فان كان اشتمال الحجة على المطلوب فهو القياس اذ النتيجة مندرجة في مقدمته والتي تشتمل على المطلوب على الحجة هي الاستقراء اذ المطلوب حكم كلي يثبت بتحقق الحكم على الجزئيات المندرجة تحته وعلى الثاني لا بد من ان يكون هناك امر ثالث يشتمل عليهما ويندرجان فيه ليستفاد العلم باحدهما من الاخر وهو التمثيل فان حكم الفرع وهو المطلوب المستفاد من حكم الاصل وهو الحجة لاندراجهما تحت الجامع الذي هو العلة وهذا كما قال الامام اذا استدللنا بشيء على شيء فان لم يدخل احدهما تحت الاخر فهو التمثيل فان دخل فاما ان يستدل بالكلي على الجزئي وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وقد يرد بعضهم كتبه بان الكلي والجزئي الاعم والاخص بقرينة ان المراد بالجزئي الاضافي لا الحقيقي وحينئذ على التعميم الجزئي الاضافي المندرج تحت الغير سابقا وتعبيره بالاخص ليشمل الاعم لا اعم منه على ما سبق الى البعض الا ان معنى اندراجه تحت الغير تحقق صدق الغير عليه لا لفظ الاندراج مبني على كون الغير شاملا له ولغيره ولم يعرف من اصطلاحهم العموم لئن كلام المتن جزئي اضافي للاخر فلهذا قال صاحب الطوالع لئن استدل بالكلي على الجزئي او بالعكس او بين على الاخر فهو القياس ليتناول ما اذا كان الاوسط مساويا للاصغر كقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق حيوان والجواب بان الناطق معناه شيء له النطق وهو بحسب المفهوم اعم من الانسان لا يجدي نفعا اذ لا يتاتى في مثل قولنا كل ناطق انسان وكل انسان حيوان والاولى ان يرجع القياس الى استفادة الحكم على ذات الاصغر من ملاحظة مفهوم الاوسط وهو اعم قطعا وان كان مفهوم الاصغر مساويا كما في المثالين المذكورين بل وان كان

وقد يقال الدليل لما امكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم كالعالم للصانع وكثيرا ما يخص بالجازم ويقابل بالامارة متن

مفهوم الاصغر ام منه كما في قولنا بعض الحيوان انسان وكل انسان ناطق وقولنا بعض الحيوان انسان ولا شيء من الفرس
بانسان وقولنا كل انسان حيوان وكل انسان ناطق وعلى هذا حال الاقترانيات الشرطية حيث يستدل بعموم الاوضاع
والتقادير على بعضها واما في القياس الاستثنائي فلا يتضح ذلك الا ان يرجع الى الشكل الاول فيقال مضمون المقدم
امر تحقق ملزومه وكل ما تحقق ملزومه فهو متحقق او مضمون المقدم امر انتفى لازمه وكل ما انتفى لازمه فهو منتف و
الفقهاء يجعلون القياس اسما للتمثيل لما فيه من تسوية الجزئيين في الحكم لتساويهما في العلة واما على اصطلاح المنطق
فوجهه انه يحصل النتيجة المجهولة بما هو للمعلومتين في المعلومية ثم القياس ان اشتمل على النتيجة او نقيضها بالفعل بان يكون
ذلك مذكورا فيه بمادته وصورته وان لم يبق قضية بواسطة اداة الشرط على ما صرح به بعض ائمة العربية من ان الكلام قد يخرج
عن التمام وعن احتمال الصدق والكذب بسبب زيادة فيه مثل طرق الشرطية كما يخرج عن ذلك بنقصان فيه مثل قولنا زيد عالم
بحذف الربط والاعراب سمي قياسا استثنائيا لما فيه من استثناء وضع احد جزئي الشرطية او رفعه والا سمي اقترانيا
لما فيه من اقتران الحدود بعضها بالبعض اعني الاصغر والاكبر والاوسط والاستثنائي متصل ان كانت الشرطية
المذكورة فيه متصلة ومنفصل ان كانت منفصلة والاقتراني حملي ان كان تاليفه من الحمليات الصرفة وشرطي ان اشتمل
على شرطية واما الاستقراء وهو تصفح جزئيات كلي واحد ليثبت حكمها في ذلك الكلي فتام ان علم انحصار الجزئيات
وثبوت الحكم في كل منها وهذا نوع من القياس الاقتراني الشرطي يسمى القياس المقسم والا فناقص وهو المفهوم من
الاطلاق الاسم ولا يفيد الا الظن واما التمثيل فهو بيان مساواة جزئي لاخر في علة حكمه ليثبت مساواتهما في الحكم
فقطعي ان علم استقلال المشترك بالعلية وهذا النوع من القياس وذكر المثال خشو والا فظني ومطلق الاسم منصرف
اليه وتفاصيل هذه المباحث في صناعة المنطق واورد صاحب الطوالع تفاصيل الضروب المنتجة من القياس
الاستثنائي المتصل والمنفصل ومن الاشكال الاربعة للقياس الاقتراني الحملي بعبارة في غاية الحسن ونهاية
الايجاز واورد الامام على وجه اجمل الا انه اهمل الشكل الرابع لبعده عن الطبع وعبر عن الشكل الثالث
بحصول وصفين في محل اي ثبوت امرين ايجابا بان كان او سلبا لامر ثالث فيشمل صور سلب الكبرى كقولنا كل انسان
حيوان ولا شيء من الانسان بصهال اذ قد حصل في الانسان ثبوت حيوانيته ونفي الصهالية فعلم ان بعض الحيوان
ليس بصهال وعبر عن الاستثنائي المنفصل بالتقسيم المنحصر في قسمين ثم رفع ايهما كان ليلزم ثبوت الاخر وا ثبات
ايهما كان ليلزم ارتفاع الاخر ولما كان ظاهره مختصا بالمنفصل الحقيقي غيره صاحب المواقف الى ما هو اوجز و
اشمل وهو انه متى ثبت المنافاة بين الامرين فيلزم من ثبوت ايهما كان عدم الاخر بل اذا ثبت المنافاة بينهما في الصدق
والكذب جميعا اي الحقيقة يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الاخر ومن ثبوت كذب كل عدم كذب الاخر واذا
كان في الصدق فقط يلزم من ثبوت صدق كل عدم صدق الاخر واذا كان في الكذب فقط يلزم من ثبوت كذب
كل عدم كذب الاخر قوله وقد يقال الدليل في اصطلاح المنطق هو المقدمات المرتبة المنتج للمطلوب وقد يقال للامر الذي
يمكن ان يتامل فيه ويستنبط المقدمات المرتبة كالعالم للصانع فيعرف بما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى حكم قطعيا
كان او ظنيا وذكر الامكان لان الدليل لا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر فيه وقيد النظر بالصحيح لانه لو فسد لما ادى
اليه ولا بد من كون النظر فيه من جهة الدلالة واطلق الحكم ليتناول النفي الاجازم وكثيرا ما يخص الدليل بما يفيد العلم

والدليل ان لم يتوقف على نقل اصلا فعقلي والا فنقلي سواء توقف كل من مقدماته القريبة على النقل او لا وقد يخص النقلي بالاول ويسمى الثاني مركبا واما النقلي المحض فباطل اذ لا بد من ثبوت
صدق المخبر بالعقل والمطالب تستوي طرقاه عند العقل فاثباته بالنقل والا فان توقف ثبوت النقل عليه فبالعقل والا فبكل واحد منهما ولا خفاء في افادة النقلي الظني
واما افادته اليقين فيتوقف على العلم بالوضع والارادة وذلك بعصمة رواة العربية وعدم مثل النقل متن

ويسمى ما يتوصل به الى الظن امارة والاستدلال هو التوصل المذكور وقد يخص بما يكون من الاثر على المؤثر
كالتوصل بالنظر في العالم الى الصانع ويسمى عكسه تعليلا كالتوصل بالنظر في النار الى الاشراق اي الى الضوء
بدرك وقد يقال ان الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول فمعناه العلم بتحقق النسبة ايجابا كان او سلبا
من غير اعتبار وصف المدلولية حتى كانه قيل بتحقق شيء آخر هو المدلول وحينئذ لا يخرج مثل الاستدلال بنفي الحوادث
على نفي العالم ولا يلزم الدور بناء على تضايف الدليل والمدلول وذلك لان الدليل عندهم اسم لما يفيد التصديق دون
التصور والعلم قسيم التصديق يقابل الظن وعلى هذا يمنع العلم بالدليل اذا جعلناه على مثل العالم للصانع هو العلم
بما يوجد من النظر فيه وذلك انه من المقدمات المرتبة مع سائر الشرائط التي من جملتها القطع بجهة الانتاج وكيفية الاندراج
اذ لا يلزم العلم بالمدلول الا حين لا تعلق العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات المرتبة الا انه قد يفتقر الى وسائط لكونه غير
بين لانا نقول لو كان كذلك لامتنع تحقق العلم الاول بدون الثاني كالمثلث لا يتحقق بدون تساوي زواياه لقائمتين
والموقوف على الوسط انما هو العلم بذلك واما حصول اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم يقينا كان او غير يقين
والتفرقة انما يظهر في العلم باللزوم وبتحقق اللازم قوله والدليل قد ينقسم الى العقلي والنقلي وقد ينقسم اليهما والى
المركب منهما العقلي والنقلي وههنا توهم ان المراد بالنقلي ما لا يكون شيء من مقدماته عقليا وسوط اذ لا بد فيه من
صدق المخبر اذ لا من يعلم صدقه بالعقل لزم الدور او التسلسل فدفع ذلك بان من حصره فيهما اراد بالنقلي ما يتوقف
شيء من مقدماته القريبة او البعيدة على النقل والسماع من الصادق وبالعقلي ما لا يكون كذلك ومن ثلث القسمة اراد
بالنقلي ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا الحج واجب وكل واجب فتاركه يستحق العقاب وبالمركب ما يكون
بعض مقدماته القريبة عقليا وبعضها نقليا كقولنا الوضوء عمل وكل عمل فصحته الشرعية بالنية وكقولنا الحج واجب
وكل واجب فتاركه عاص اذ لا معنى للعصيان الا ترك امتثال الاوامر والنواهي واما عند المقدمات القريبة للنقلي
ايضا بعض مقدماته البعيدة عقلية لا محالة فلا يقابل المركب بل يندرج فيه هذا اذا اريد بالدليل نفس المقدمات المرتبة
واما اذا اريد ما ذكرنا كالعالم للصانع والكتاب والسنة والاجماع للاحكام فلا معنى للمركب ولو نوقش القسم ان المطلوب امر
للمطلوب ان حكم العقل فعقلي والا فنقلي ثم ان الحكم المطلوب المستوي فيه عند العقل جانب الثبوت والانتفاء بحيث لا يجزم
نفسه سبيل الى تعيين احدهما فطريق اثباته النقل لا غير كالحكم بوجوب الحج وبكون زيد في الدار والا فان توقف
عليه ثبوت النقل كالعلم بصدق المخبر وما ينبني عليه ذلك كثبوت الصانع وبعثة النبي عليه السلام ودلالة المعجزة ونحو
ذلك فطريق اثباته العقل لا غير لئلا يلزم الدور والا فيمكن اثباته بكل من النقل والعقل كوحدة الصانع و
حدوث العالم اذ يصح الاستدلال على الصانع بامكان العالم او بحدوثه الا على اصل اعضل لحوادث واذا تعاضد
العقل والنقل كان المثبت ما افاد العلم اولا واعلم انه يتوقف النقل على ثبوت الصانع وبعثة الانبياء انما هو في احكام
الشرع وفيما يقصد به حصول القطع وصحة الاحتجاج على الغير واما في مجرد افادة الظن فيكفي خبر واحد او جماعة
يظن المستدل صدقه كالمقبولات عن بعض الاولياء او العلماء او الشعراء او نحو ذلك لو جعل العلم الحاصل
بالتواتر استدلاليا لم يتوقف النقلي القطعي ايضا على اثبات الصانع وبعثة الانبياء قوله ولا خفاء في افادة
النقلي الظني واما الكلام في افادته العلم فانه يتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام المخبر الصادق

والاشتراك والمجاز والاضمار والمعارض العقلي اذ لا بد معه من تاويل النقل لانه فرع العقل وتكذيبه تكذيبه نعم قد ينضم اليه قراين ينفي الاحتمال فيفيد القطع
بالمطلوب وينفي المعارض كما في العقليات مثل قل هو الله احد ولا اله الا الله [illegible]

لكن المفهوم وبارادة المخبر بكل ما يتكلم به يتوقف على المدلول والعلم بالوضع يتوقف على العلم بعصمة رواة العربية لغة
وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب لان مرجعها الى رواياتهم اذ لا طريق الى معرفة الاوضاع سوى النقل الا الاصول
ابعد مما وقع التنصيص عليه قطعا واما الفروع فلانها مبنية على الاصول بالقياس الذي هو في نفسه ظني والعلم بالارادة
يتوقف على عدم النقل الى معنى آخر وعدم الاشتراك بين هذا المعنى وبين معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق
التجوز في معنى غير ما وضع له وعلى عدم اضمار شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد و
الاوقات ببعض منها وذلك بان يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد ما يعمه بيان انتهاء وقت الحكم ويسمى نسخا وعلى
عدم تقديم وتاخير يتغير المعنى عن ظاهره وقد يعرض كذب الكلام وعلى عدم الحذف وقد يشتمل الحذف بان يكون في الكلام
زيادة تجب حذفها ليحصل المعنى المقصود كقوله تعالى وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون وقوله تعالى لا اقسم
بيوم القيامة فان كلمة لا في الموضعين محذوفة اي واجبة الحذف وكثير من الناس يفهمون منه ان يكون في الكلام محذوف
يجب تقديره ليحصل المعنى ويفرق بينه وبين الاضمار بان المضمر ما يبقى له اثر في اللفظ كقولك خير مقدم باضمار
قدمت وبالجملة لا سبيل الى الجزم بوجود الشرائط وعدم الموانع بل غايته الظن وما يبتني على الظني لا يفيد الا
الظن ومن جملة ما لا بد منه ولا سبيل الى الجزم به انتفاء المعارض العقلي اذ مع وجوده يجب تاويل النقل وصرفه
عن ظاهره لانه لا يجوز تصديقهما لامتناع اعتقاد حقية النقيضين ولا تكذيبهما لامتناع اعتقاد بطلان النقيضين
ولا تصديق النقل وتكذيب العقل لانه اصل النقل لاحتياجه اليه وانتهائه بالآخرة اليه لما سبق من انه لا بد من
معرفة صدق الناقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب الاصل والفرع جميعا [illegible]
وجوده الى عدمه باطل قطعا واقتصر الماتن على هذا لكونه وافيا بتمام المقصود وذلك لانه لما امتنع تصديق النقل
لاستلزامه تكذيب العقل الذي هو الاصل ثبت انه لا يفيد العلم اذ لا معنى لعدم تصديقه سوى هذا ولا حاجة الى باقي
المقدمات مع ما في الحصر من المناقشة اذ لا يلزم تصديقهما او تكذيبهما او تصديق احدهما وتكذيب الآخر لجواز ان يحكم
بتساقطهما وكونهما في حكم العدم من غير ان يعتقد معهما حقية شيء وبطلانه ولو حمل التكذيب على عدم التصديق
لم يلزم من تكذيب العقل والنقل اعتقاد ارتفاع النقيضين وبطلانهما لان معنى عدم تصديق الدليل عدم اعتقاد صحته
والاستناد اليه لتحقيق النتيجة وهذا معنى لا يستلزم بطلانهما او اعتقاد بطلانهما وارتفاعهما غايته الامر التوقف عن الاثبات
والنفي [illegible] عدم افادة النقل العلم [illegible] في اللسان هذا [illegible]
ان الدليل النقلي قد يفيد القطع اذ من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ السماء والارض وكاكثر قواعد الصرف
والنحو في وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم بالارادة يحصل بمعونة القراين بحيث لا يبقى شبهة كما
في النصوص الواردة في ايجاب الصلوة والزكوة ونحوهما وفي التوحيد والبعث اذا انتفى فيهما المجاز والنسخ
كقوله تعالى قل هو الله احد فاعلم انه لا اله الا الله قل يحييها الذي انشاها اول مرة وهو بكل خلق عليم فان قيل
احتمال المعارض قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي وبمعونة القراين قلنا اما في الشرعيات فلا خفاء
اذ لا مجال للعقل فلا معارض من قبله ونفي المعارض من قبل الشرع معلوم بالضرورة من الدين في مثل ما ذكرنا
من الصلوة والزكوة واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي لازم حاصل عند العلم بالوضع والارادة

المقصد الثاني في الامور العامة وهو ما يعم اكثر الموجودات الواجب والجوهر والعرض فيكون البحث عن العدم والامتناع بالعرض وعن الوجوب لكونه من اقسام مطلق الوجوب
ان من بيانها في ثلثة فصول الفصل الاول في الوجود والعدم وفيه ابحاث البحث الاول تصور الوجود بديهي بالضرورة والتعريف بمثل الكون والثبوت والتحقق و
الشيئية لفظي وللمثال [illegible]

وصدق المخبر على ما هو المفروض في نصوص التوحيد والبعث وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء
المنافي الآخر كما سبق في افادة النظر العلم بالمطلوب وبانتفاء المعارض فان قيل افادتها اليقين تتوقف على
العلم بنفي المعارض فاثباته بها يكون دورا قلنا انما يثبت بها التصديق بحصول هذا العلم بناء على حصول
ملزومه على ان الحق ان افادة اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم بانتفائه
اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا ونفيا فضلا عن العلم به لكن لما تقال ان افادة اليقين
يكون مع العلم بنفي المعارض وانه يفيد ذلك ويستلزمه بمعنى انه يكون بحيث اذا لاحظ العقل هذا المعارض جزم بانتفائه
بنى على ما ذكرنا قطعا ما ذكروا في بيان هذا الاشتراط من انه لا جزم مع المعارض بل انما يحصل معه الوثوق فلنتامل
والله الهادي قوله المقصد الثاني قد سبقت اشارة الى وجه تقديم هذا المقصد على الاربعة الباقية
لتوقف بعض بيانها ووجه افراده عنها مع كونه عايدا اليها وهو انه لما كان البحث عن احوال الموجود وقد انقسم الى الواجب
والجوهر والعرض واختص كل منها باحوال يتعرف بها احتيج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود
والوحدة او الاثنين فقط كالحدوث والكثرة وبهذا يظهر ان المراد بالموجودات في قولهم الامور العامة ما يعم
اكثر الموجودات هو اقسامه الثلثة اعني الواجب والجوهر والعرض لا افراده التي لا سبيل للعقل الى حصرها
وتعيين الاكثر منها والحكم بان مثل العلية والكثرة يعم اكثرها ولا خفاء في ان المقصود بالنظر ما يتعلق به غرض علمي
ويترتب عليه مقصود اصلي من الفن ولا يكون له ذكر في احد المقاصد بالاصالة والا فكثير من الامور ان ما
لا يبحث عنه في الباب كالكمية والكيفية والاضافة والمعلومية والمقدورية وسائر مباحث الكليات الخمس والتعريف
والوضع والحمل بل عامة المعقولات الثانية ولا يضر كون البعض اعتبارا محضا او غير مختص بالموجود الذي بعض ما يبحث
عنه ايضا كذلك كالامكان فان قيل قد يبحث عما لا يشمل الموجود اصلا كالامتناع والعدم وعما يختص الواجب قطعا
كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود كان بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما في مقابلة
الوجود والامكان وبحث الوجوب والقدم من جهة كونهما من اقسام مطلق الوجوب والقدم اعني ضرورة الوجود بالذات
او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور الشاملة اما الوجوب فظاهر واما القدم فعلى راي الفلاسفة حيث يقولون
بقدم المجردات والحركة والزمان وغيرها فان الجواهر والاعراض ونظر الكلام فيه من جهة النفي لا الاثبات على انه
ليس من الامور العامة [illegible] عن نفيه وقد يفسر الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات او المعدوم وما يشمل العدم
والامتناع وان هذا كان ينبغي لمن يذهب مذهب صاحب المواقف حيث زعم انه ليس موضوع الكلام هو الموجود [illegible] انه
يبحث عن المعدوم قوله الفصل الاول رتب المقصد الثاني على ثلثة فصول في الوجود والماهية ولواحقهما
والفصل الاول يتضمن البحث عن العدم والحق ان تصور الوجود بديهي والجزء الحاكم بذلك بديهي يقطع به كل عاقل
يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب وذهب جمهور الحكماء الى انه اشهر عرف في الوجود وعولوا على المقولة
اذ هو كاف في هذا المطلب العقل اذ لم يجد في معقولاته ما هو اعرف منه بل [illegible] انه اوضح الاشياء عند
العقل والمعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فيتوقف تعريفه لفظيا يفيد فهمه من ذلك اللفظ [illegible]
في لغة لكونه اوضح او تعويلا للشيء نفسه وذلك كتعريفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق والشيئية والحصول وكذلك

بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول نحو الالفاظ دون لفظ الوجود ثم لو انعكس انعكس واكمل التعريف بالثابت العين او بالذي يمكن ان يخبر عنه ويعلم او بالذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل او الذي ينقسم الى القديم والحادث فان قصد كونه رسما لزم الدور ظاهرا اذ لا يعقل معنى الذي ثبت والذي امكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الحصول في الاعيان او ان ذلك وان سلم فلا شك في ان معنى الوجود اوضح عند العقل من معاني هذه العبارات وقد يقرر الدور بان الموصوف المقدر لهذه الصفات اعني الذي ثبت والذي امكن والذي ينقسم هو الوجود اذ لا يخبر الا عنه او الا عن الوجود او العدم او المعدوم ولا شي منها يصدق على الوجود وهو ضعيف لان المفهوم لا ينحصر فيما ذكر مجوز ان يقدر مثل الموضوع والامر والشي مما يصدق على الوجود وغيره ولو قصد كونه تعريفا لفظيا فلا خفاء في انه ليس اوضح دلالة على المعنى من لفظ الوجود بل اخفى فلا يصلح اسميا كما لا يصلح رسميا على ان كلا منها صادق على الموجود وبعضها على اعيان الموجودات وقد يتكلف لعدم صدق الثابت العين على الموجود بان معناه الثابت عينه اي نفسه من حيث هي هي لا باعتبار امر آخر بخلاف الموجود فانه ثابت من حيث اتصافه بالوجود فالثابت اعم من ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود وانت خبير بانه لا دلالة للفظ عينه على هذا المعنى ولا تعقل من الثابت الا ماله الثبوت وهو معنى الموجود وكون هذه العبارات للوجود هو ظاهر كلام التجريد والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين وكان في زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد الثابت لشيء والمنفي عن شيء فان ذلك معنى المحمول لا الموجود وفي كلام الفارابي ان الوجود امكان الفعل والانفعال والموجود ما يمكنه الفعل او الانفعال ولهم والاستدلال على ما ذهب الامام جعل التصديق ببداهة تصور الوجود كسبيا كما استدل عليه بوجهين الاول ان التصديق بان الوجود والعدم متنافيان لا يصدقان معا على امر اصلا بل كل امر فاما موجود او معدوم تصديق بديهي وهو موقوف بتصور الوجود والعدم فهو اولى بالبداهة والجواب انه ان اريد ان هذا الحكم بديهي بجميع متعلقاته على ما هو راي الامام في التصديق فممنوع بل مصادرة حيث جعل المدعى جزءا من الدليل وان اريد ان نفس الحكم بديهي على انه لا يتوقف بعد تصور المتعلقات على كسب فمسلم لكن لا يثبت المدعى وهو بداهة تصور الوجود حقيقة لجواز ان يكون الحكم البديهي مع عدم تصور الطرفين بالحقيقة بل بوجه ما مع كون تصورهما كسبيا لا بديهيا وانما قال في الاول ممنوع بل مصادرة ولم يقتصر على احدهما تنبيها على تمام الجواب بمنع بيان المصادرة وتحقيقا للزوم المصادرة بان بداهة كل جزء من اجزاء هذا التصديق جزء من بداهة هذا التصديق لانه لا معنى لبداهة هذا التصديق سوى بداهة جميع اجزائه من الحكم والطرفين بديهي والعلم بالكل انما يتحقق بالعلم بالاجزاء او حاصله علم ما تركب تصوري الماهية والاجزاء ابالغير فيكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لا تابعا له فما قيل الاستفادة منه ويبطل ما ذكر في المواقف من انا نختار ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه ولا مصادرة لان بداهة هذا التصديق موقوف على بداهة اجزائه لكن العلم ببداهة لا يتوقف على العلم ببداهة الاجزاء بمعنى انه اذا علم بداهته فكل جزء يلاحظ من اجزائه يعلم انه بديهي فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا لو سلم فنفي المركب الخفي اذ لا معنى لتعقل المركب الا عند اعتباره سوى تعقل الامور المتعددة التي وضع الاسم بازائها ولو سلم فيما التصور للقطع بانه لا معنى للتصديق ببداهة المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان هذا

ابرا

الجزء بديهي وذاك وذلك ولو سلم فلا يلزم المصادرة في شيء من القسمين لجواز ان يعلم البديهي بمطلقا مع عدم توقف على العلم بجزئه الذي هو غير المدعى لوجه آخر ان الوجود معلوم بحقيقته وحصول العلم اما بالفطرة او الاكتساب بطريق الكسب اما الحد او الرسم وهذا صحاح على من يعترف بان الحد مما لم يتوقف المنهاج والوجود يمتنع الكسب بالحد لانه لا يعلم لانه لا يكون المركب الوجود ليس من كب لانه ان كان جميع اجزائه وجودات وغير هما فان كانت وجودات لزم تقدم الشيء على نفسه ومساواته الجزء للكل في ماهيتها وحقيقته وكلاهما خارج لما الاول فظاهر واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل والشيء داخل في ماهيته او في ماهية الوجود على ان الوجود المطلق الذي هو في المركب فانه ليس جامعا عن الوجودات الخاصة الاولى ما حيث العلم الكلام يجوز هنا لا يلزم للاول والاول جوز ان يكون الاجزاء وجودات خاصة هي بعض ان الماهيات او زائدة عليها والمطلق خارج عنها فلا يلزم شيء من المحالين وان لم يكن الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد يكون هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس بوجود وهو محال وان حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك الزائد العارض بل في معروضه هذا خلف وتقرير الامام في المباحث المشرقية انه لو تركب الوجود فاجزاؤه ان كانت وجودية كان بالوجود الواحد وجودات في التركب وجودية فان لم يحدث لها عند اجتماعها صفة الوجود كان الوجود عبارة عن مجموع الامور العدمية وليس كذلك يكون ذلك المجموع موجودا او ذلك الوصف وهو ليس له فلا يكون التركيب في نفس الوجود بل في قابله او فاعله واما بالرسم فلما سبق من انه انما يفيد بعد العلم باختصاص الخارج بالمرسوم وهذا موقوف على العلم به وهو عين موجود وبما عداه مفصلا وهو محال ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والجواب عن التقرير الاول ان العلل امتناع تركب الوجود منقوض اي لو صح بجميع مقدماته لزم ان لا يكون شي من الماهيات مركبا لجريانه فيه كان يقال اجزاء البيت ان كانت بيوتا وهو محال والا فاما ان يحصل عند اجتماعها امر زائد هو البيت فلا يكون التركيب في البيت هذا خلف او لا يحصل فيكون هو البيت محض ما ليس ببيت والحل بانا نختار انه يحصل امر زائد على كل جزء وهو المجموع الذي هو نفس الوجود فلا يكون التركيب الا فيه ولا حاجة الى حصول امر زائد على المجموع فالوجود محض مجموع الذي ليس شي من اجزائه بوجود كالبيت محض الاحجام التي ليس شي منها ببيت والعشرة محض الاحاد التي ليس شي منها بعشرة فان قيل هذا انما يستقيم في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء العقلية التي يقع بها التحديد لما لم يعرف بزيادة الوجود على الماهية او ليس على القول بالاشتراك اللفظي وجود مطلق بدعي بداهته او اكتسابه بل لو صح بعضها بديهي وبعضها كسبي وحينئذ لا يصح الحل بان اجزاء الوجود امور تتصف بالعدم او الوجود هو عين الماهية او لا تتصف بالوجود ولا بالعدم قلنا الحل ما اشرنا اليه من انها وجودات اي امور يصدق عليها الوجود صدق العارض على المعروض ولا يلزم شي من المحالين ولا اتصاف الشيء بالوجود قبل تحقق الوجود لانه لا يمتاز من الجنس والفصل والنوع الا بحسب العقل دون الخارج فمنع قولنا يكون الوجود محض ما ليس بشيء من اجزائه بوجود انه لا يكون شي من الاجزاء نفس الوجود وذلك كاف بل صدق عليه الوجود كسائر المركبات بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانها لا تكون نفس ذلك المركب لكنه يصدق عليها والجواب عن التقرير الثاني انا نختار ان اجزاء الوجود وجوديات ولا يلزم لزوم كون الوجود الواحد وجودات والمالزم لو كان وجود الوجود في عينه ولو سلم فيكون الوجود الواحد في نفس الامر وجودات بحسب العقل ولا استحالة فيه كما في سائر

المركبات من الاجزاء العقلية والجواب عما ذكره امتناع الاكتساب بالرسم كما سبق من انه انما يتوقف على الاختصاص
لا على العلم بالاختصاص وانه ولو لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة لكنه قد يفيد كما ذكر ويستدل على امتناع الاكتساب بالرسم
بوجه اخص هو انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للمرسوم وهو اخص من مطلق الوجود فيدور وثانيهما
الرسم انما يكون بالاعرف ولا اعرف من الوجود لحكم الاستقراء اولانه اعم الاشياء بحسب التحقق ومن الصدق والاعم
اعرف لكون شرائطه ومعانداته اقل والجواب منع اكثر المقدمات على انه لو ثبت كونه اعرف الاشياء لم يحتج الا
الى التعريفات الوجه الثالث ان الوجود المطلق جزء من وجودي لان معناه الوجود مع الاضافة والعلم بوجودي بديهي
فكذا انه لا يتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق بديهيا لان ما يتوقف عليه البديهي يكون بديهيا والجواب انه
ان اريد انه تصور وجودي ... انه لا يتوقف على كسب اصلا فيكون الوجود المطلق بالحقيقة بديهي فمم ولو سلم فلا نم لم
المطلق جزء منه او تصوره جزء من تصوره وما يقال من ان الوجود المطلق يقع على الموجودات وقوع اللازم خارج غير مقوم
وليس العارض جزء المعروض ولا تصوره لتصوره ... ان اريد ان التصديق بوجودي العالم بان هو موجود ضروري فغير مفيد
كونه ... لجواز انه غير مسلم وكون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا عن بداهته ... تقرير الامام
بل صرح بان المراد سهله ... انه موجود ... او ان ... فاجاب بانه على التقدير ... الا ... نهاية
الى دليل بعلم وجوده بالضرورة قطعا ... العلم بالوجود جزء من ذكر العالم فيكون ... جزء من
انه جزء وجودي وهو متصور بالبديهة ثم اورد جواب الامام عن المنع المذكور ... عليه فقال وابطال دليل
عن ... بل بديهي الا انه ... الموجبة تحكم فيها بوجود المحمول للموضوع ضرورة ثم دفعها بان الذي لا بد منه الا انها
... الدليل ... لا وجود ... لا وجود ... الموجبة ما يحكم فيها
بصدق المحمول على ما يصدق عليه الموضوع لا بوجوده له وانت خبير بانه لا دخل للدليل ... ترتب ... والمصادرة
... التصديق ... الى التصديق لا الموصل في الجملة ... الامام بالدليل الذي
... العالم موجود ... الذي ... للعالم للصانع لا المعدوم ما ... والمحمول على الموضوع
... الوجود ... وليس الكلام فيه قوله قال ... الى
الى التمسكات المنكرين لبداهة الوجود مع الجواب عنها وهي وجوه الاول ان الوجود اما نفس الماهية او زائد عليها
كان عارضا لها ... فيكون تابعا للمعروض وكذا في المعقولية اذ لا استقلال للعارض بدون المعروض وهي
غير بديهية فكذا الوجود العارض بل اولى ... الكلام في الوجود المطلق لا في الوجودات الخاصة التي هي
العوارض للماهيات ولو سلم فالوجود المطلق يكون عارضا لمطلق الماهيات والمكتسبات انما الماهيات المخصوصة
فغاية الامر كون الوجود المطلق عارضا لها لا يلزم كونه تابعا للكنهيات المكتسبة لانا نقول ان الوجود المطلق
عارض للوجودات الخاصة على ما ... فيكون تابعا لها وهي تابعة للماهيات المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها
بالواسطة ... زيادة التابعية ... مطلق الماهية عارض لا للماهيات المخصوصة لكونها صادقا عليها غير مقوم
لها فيكون تابعا لها فيكون الوجود المطلق العارض لمطلق الماهية عارضا لها بالواسطة ... لو كان الوجود
بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه كما لم يشتغلوا باقامة البرهان على ... بالبديهة لكنهم عن قوة توجيه

قال الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف العقلاء في بداهته ولم يفتقر المثبتون منهم الى الاحتجاج عليها لكنهم اختلفوا
واحتجوا فلم يكن بديهيا والجواب عن الاول بانا لا نم ان العارض يكون تابعا للمعروض في المعقولية بل ربما يعقل العارض
دون المعروض وعدم استقلاله انما هو في التحقق في الاعيان ولو سلم فلا نم ان ... بعض الماهيات فيكفي في تعقل الوجود
من غير اكتساب لا يقال العارض تابع للمعروض في التحقق حتى انه لو كان عارضا فان كان ... فغير ... العقل
في العقل ويسمى بزيادة الوجود على الماهية انما هي في العقل والمعقول تبعية الماهية البديهية يكون وجودها
الخاص والمطلق داتيا ... بل عارضا لانا نقول المعروض في العقل الذي يتحقق فيه العقل
المعروض وقيامه به كما في العروض الخارجي بل لان العقل اذا لاحظ النسبة بينهما لم يكن المعقول منها الا نفس المعقول
من غير اعتبار جزء له بل صادقا عليه والوجود المطلق ولو لم يكن ذاتيا للخاص لكنه لازم له بلا نزاع والدليل في العقل
اذ لا تمايز في الخارج فتعقل الخاص لا يكون بديهيا بدون تعقله فيكون بديهيا مثله وعن الثاني ان البديهي لا يعرف تعريفا
حقيقيا وربما لا فادة ... لكن قد يعرف تعريفا اسميا لا فادة المراد من اللفظ وتصوير المعنى من حيث انه مدلول اللفظ
ولو كان متصورا في نفسه ومن حيث انه مدلول لفظ اخر ... الوجود من هذا القبيل وعن الثالث بان البديهي
لا يقع فيه اختلاف العقلاء سوى الحكم البديهي الواضح وبداهة تصور الوجود لا تستلزم بداهة الحكم بانه بديهي فيجوز
ان يكون الحكم كسبيا او بديهيا خفيا لا يكون في الحكم ... صدق الاثنين فيقع فيه الاختلاف ويحتاج على الاول
الى الدليل وعلى الثاني الى التنبيه ويكون ما ذكره في معرض الاستدلال تنبيهات ... ان الوجود لا يتصور اصلا وهو
مكابرة في مقابلة القول بانه اظهر الاشياء واحتج على الامام ... بتمسكات منها انه لو كان متصورا لكان الواجب
متصورا لان القائلين بان حقيقته هو الوجود المجرد ومع التجرد معلوم قطعا ومبناه على ان الوجود طبيعة
نوعية لا تختلف الا بالاضافات وليس كذلك على ما سيأتي ومنها انه لو تصور لارتسم في النفس صورة مساوية
له مع ان للنفس وجودا فيجتمع المثلان والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية للوجود على ان امتناع
اجتماع المثلين هو فيما هما محل كقيام العرض ... لو سلم تمام الصورة كذلك فطالب ... الوجود ... كما
سيجيء ان زيادة الوجود على الماهية انما هي في الذهن فقط واما الجواب بانه يكفي لتصور الوجود وجود النفس
كما يكفي لتصور ذاتها نفس ذاتها فانما يصح على راي من جعل الوجود حقيقة واحدة لا تختلف الا بالاضافة والا فكيف يكفي
لتصور الوجود المطلق حصول الوجود الخاص الذي هو معروض لها ومنها ان تصور الحقيقة لا يكون الا اذا علم تميزه
عما عداه بمعنى انه ليس غيره وهذا سلب مخصوص لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق وهو نفي صرف فلا يعقل الا
بالاضافة الى وجود فيدور والجواب ان تصوره يتوقف على تميزه لا على العلم بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص انما يتوقف
تعقله على تعقل السلب المطلق لو كان ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فلا نم ان النفي الصرف لا يعقل ولو سلم فالسلب المضاف
الى الايجاب هو عين الوجود قوله البحث الثاني المنقول عن الشيخ ابي الحسن الاشعري ان وجود كل شيء عين ذاته
وليس للفظ الوجود مفهوم واحد مشترك بين الوجودات بل الاشتراك لفظي والجمهور على ان له مفهوما واحدا مشتركا
بين الوجودات الا انه عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات حتى ان وجود الواجب كوجود
الاعيان على ما يعقل من كون الاشياء في الاعيان ... ان الاختلاف في ان ماهية فالوجود معنى زائد على الماهية في الواجب والممكن

وهي زائدة على الماهيات بناء على الاول الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصية وصحة التقسيم الى الواجب وغيره مع قطع النظر عن الوضع واللغة فان نوقضا بالماهية
والتشخص قلنا مطلقهما انقسام مشترك وتمام الحصر في الموجود والمعدوم والقطع باتحاد مفهوم العدم ولو بمعنى رفع الحقيقة اذ لا تغاير بالاضافة وعلى الثاني
صحة سلبه عنها وافادة حمله عليها والكسب لثبوته لها واتحاد مفهومه دونها وانفكاكها تعقلا عنها منه

جمعا وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة واشتراكهما في مفهوم الكون اشتراك معروض في لازم
خارجي غير مقوم وهو في الممكن زائد على الماهية عقلا وفي الواجب نفس الماهية بمعنى انه لا ماهية للواجب سوى الوجود
الخاص المجرد عن مقارنة الماهية بخلاف الانسان فان له ماهية وهو الحيوان الناطق ووجودا هو الكون في الاعيان
ووقع البحث في ثلث مقامات الاول انه مشترك معنى الثاني انه زائد ذهنا الثالث انه في الواجب زائد ايضا والانصاف ان الاولين
بديهيان والمذكور في معرض الاستدلال تنبيهات فعلى الاول انا اذا نظرنا في الحادث جزمنا بان له مؤثرا مع التردد في
كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل الاعتقاد كونه ممكنا الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات
فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقاد امرا مشتركا بين الكل الثاني انا نقسم
الموجود الى الواجب والممكن ومورد القسمة مشترك بين الاقسام ضرورة انه لا معنى لقسم الشيء الا بعض ما يصدق هو عليه
الحيوان اما ابيض او غير ابيض بتقسيمه الى الحيوان الابيض وغيره لا الى مطلق الابيض ان من الحيوان وغيره ولو سلم
فلا يضرنا لان المقصود مجرد اشتراكه بين الواجب والممكن ردا على من زعم عدم الاشتراك اصلا او لانه لا قائل بالاشتراك
بينهما دون سائر الممكنات او لانه يرشد الى البيان في الكل بان يقال الموجود من الممكن اما جوهر او عرض ومن الجوهر اما
انسان او غيره فان قيل على الوجه الثاني لم لا يجوز ان يكون الامر الباقي المقطوع به هو خصوص معين من حصة لفظ الوجود
لا مفهوما كليا ولم لا يكون التقسيم لبيان مفهومات اللفظ المشترك كما يقال العين اما فوارة او باصرة لا لبيان اقسام
مفهوم كلي قلنا لانا نجد الجزم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن الوضع واللغة ولفظ الوجود فان نوقض الوجهان
بالماهية والتشخص حيث يتأتى الجزم بان لعلة الحادث ماهية وتشخصا مع التردد في كونها واجبا او ممكنا وتقسيم كل منهما
الى الواجب والممكن مع انه ليس شيء من الماهيات والتشخصات بمشترك بين الكل اجيب بان مطلق الماهية والتشخص ايضا
مفهوم كلي مشترك بين الماهيات والتشخصات المخصوصة فلا نقض والحاصل انا لو ادعينا ان الموجودات متماثلة حقيقتها
مفهوم الوجود [illegible] الثالث انه لو لم يكن للوجود مفهوم مشترك لم ينحصر
في الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود بمعنى اخر او معدوم كان عند العقل تجويز ان يكون
متصفا بالوجود بمعنى اخر ويفتقر الى ابطاله وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان عدم
انحصاره اظهر لجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى اخر فلذا اعتذر لنا عن ذكر العموم من ان مفهوم العدم واحد فلو اتحد مفهوم
مقابله لبطل الحصر العقلي وجعلنا اتحاد مفهوم العدم وجها رابعا [illegible] مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود
مفهوم واحد [illegible] على الوجود بمعنى اخر واللازم باطل قطعا فان [illegible] اتحاد مفهوم العدم
بل الوجود نفس الحقيقة والعدم رفعها فلكل وجود رفع يقابله قلنا سواء جعل رفع الوجود بمعنى الكون المشترك او
بمعنى نفس الحقيقة فهو مفهوم واحد بالضرورة واما التعدد بالاضافة فمن قبيل التغاير في ان الانسان والفرس
والشجر وغيرها مفهومات مختلفة فاذا كان لفظ العدم موضوعا بازاء كل منها لم يجد معنى مفهوما قلنا الكل مشترك في
مفهوم هو معنى العدم ولا نعني باتحاد المفهوم سوى هذا قوله وعلى الثاني اي تنبيه على زيادة الوجود على الماهية
امور منها ان الوجود [illegible] الماهية وذاتياتها الثالث صحة السلب فانه يصح سلب الوجود عن الماهية مثل العنقاء ليس
بموجود ولا يصح سلب الماهية وذاتياتها عن نفسها الثاني افادة الحمل فان حمل الوجود على الماهية المعلومة بالكنه يفيد

وجوه الاول

ومنعت الفلاسفة زيادته في الواجب اذ لو قام بماهيته لزم كونها قابلا وفاعلا او تقدمها بالوجود على الوجود ضرورة تقدم العلة على المعلول وجواز زوال الوجود
نظرا الى احتياجه الى نفسه واجيب عن الاول بمنع بطلان اللازم وعن الاخيرين بمنع الملازمة اذ التقدم قد لا يكون بالوجود كالثلاثة للفردية وماهية الممكن لوجوده
والمحتاج قد يمتنع زواله ضرورة كونه مقتضى الماهية فان قيل عدم المفيد للوجود ضروري اذ العقل ما لم يلحظ الشيء وجودا لم يمكنه تعقل كونه مفيدا للوجود بخلاف المستفيد
فانه لا بد ان يلحظ خاليا عن الوجود قلنا نعم اذ لا معنى للافادة ههنا الا اقتضاء الوجود لذاته وعدم تقدمه بالوجود ضروري اما قبل فيكون وجوده معلولا فيكون ممكنا [illegible]

فائدة غير حاصلة بخلاف حمل الماهية وذاتياتها الثالث انك التثبت في التصديق بثبوت الوجود للماهية قد يفتقر الى كسب
ونظر كوجود الجن مثلا بخلاف ثبوت الماهية وذاتياتها الرابع اتحاد المفهوم فان وجود الانسان والفرس والشجر مفهوم
واحد هو الكون في الاعيان ومفهومات الانسان والفرس والشجر مختلفة الخامس الانفكاك في التعقل فانا قد نتصور
الماهية ولا نتصور كونها في الخارج فقط او في الذهن فلانا لا نعلم ان المتصور هو الوجود في العقل ولو سلم فالدليل
ولو سلم فتصور الشيء لا يستلزم تعقل تصوره ولو سلم فيجوز ان يوجد في الخارج ما لا يعقل اصلا وانما قد نصدق بثبوت
الماهية وذاتياتها لها بمعنى انها هي من غير تصديق بثبوت الوجود العيني والذهني لها فالاثر انما يعطي العقل ان التصديق
والتصديق [illegible] الاكثر انا نتصور ماهية المثلث ونشك في وجودها العيني والذهني ويرد عليها الاعتراض بانه
لا يفيد المطلوب لان حاصله انا ندرك الماهية تصورا ولا ندرك الوجود تصديقا وهذا لا ينافي اتحادهما واعلم ان جميع التنبيهات
على بطلان القول بان المعقول من وجود الشيء هو المعقول من ذلك الشيء فبعضها يدل على ذلك في الواجب والممكن جميعا
وبعضها في الممكن مطلقا وبعضها في صور جزئية من الممكنات فلا يرد الاعتراض على بعضها بانه لا يفيد الزيادة في الواجب
والممكن جميعا وعلى بعضها بانه يختص بصور جزئية من الممكنات والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وعلى الكل بانها انما تفيد
تغاير الوجود والماهية بحسب المفهوم دون الهوية قوله ومنعت الفلاسفة احتجت الفلاسفة على امتناع
زيادة وجود الواجب على ماهيته بوجوه وحاصلها انه لو كان كذلك لزم محالات الاول كون الشيء قابلا وفاعلا وبني
بيان استحالته على تقدم الشيء بوجوده على وجوده وهو ضروري الاستحالة لا يحتاج الى ما ذكره الامام من انه يفضي الى وجود
الشيء مرتين والى التسلسل في الوجودات لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك والا عاد الكلام فيه وتسلسل
الثالث امكان زوال وجود الواجب وهو ضروري الاستحالة وجه اللزوم اما على الاول فلان الماهية تكون قابلا للوجود من حيث
الموصوفية فيكون ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فيفتقر الى علة هي الماهية لا غير لامتناع افتقار وجود الواجب الى الغير
وكل علة فهي متقدمة على معلولها بالضرورة فتكون الماهية متقدمة بالوجود واما الثالث فلان الوجود اذا كان محتاجا الى غيره
كان ممكنا فكان جائز الزوال نظرا الى ذاته والا لكان واجبا لذاته هف واما قلنا نظرا الى ذاته [illegible] لم لا يجوز
الزوال وانما يكون كذلك لو لم يكن واجبا بالغير واجيب عن الاول بانا لا نسلم استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا وسيجيء الكلام
على دليلها وعن الثاني بانا لا نسلم لزوم تقدم الماهية على الوجود بالوجود وانما يلزم ذلك لو لزم تقدم العلة على المعلول بالوجود
وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة وانما الضروري تقدمها بما هي علة به ان كانت بالوجود فبالوجود او بالماهية فبالماهية
كما في اللوازم المستندة الى نفس الماهية فان الماهية تتقدم بذاتها من حيث كونها تلك الماهية من غير اعتبار وجودها
او عدمها كالثلاثة للفردية وذلك كالقابل فان تقدمه على المقبول ضروري لكنه قد يكون بالماهية من حيث هي لا باعتبار الوجود
او العدم كماهيات الممكنات لوجوداتها وعن الثالث بانا لا نسلم ان الوجود اذا كان محتاجا الى الماهية كان جائز الزوال
عنها نظرا الى ذاته وانما يلزم لو لم تكن الماهية لذاتها مقتضية له ولا معنى لوجوب الوجود سوى ما يمتنع زوال وجوده
عن ذاته نظرا الى ذاته ولا يضره احتياج وجوده الى ذاته ولا تسميته ممكنا بهذا الاعتبار ولكن حاله في الاصطلاح
فان الممكن ما يحتاج الى الغير في ثبوت الوجود له فلهذا لم يعرج في المتن للامكان واقتصر على الاحتجاج قوله
فان قيل التمسح في حجج الفلاسفة هو الوجه الثاني وحاصل ما ذكره الامام في الجواب انه لم لا يجوز ان يكون علة الوجود

فلما كان لذاته محال لا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات وعورضت بوجوه الاول لو لم يكن وجود الواجب مقارنا بالماهية فتجرده اما لذاته فيلزم الكل ولغيره فيحتاج
الواجب في تجرده الى غيره مبدا الممكنات ... اما الوجود فيكون الشيء مبدا لنفسه لعلة وامتناع التجرد شرط التركيب الواجب او شرطا فيكون مبدا الكل شي ويتخلف عنه الاثر
لعقد شرطه لا لذاته الثالث الواجب شارك الممكنات في الوجود وخالفها في الحقيقة فيتغاير ... الرابع الواجب لو كان مجرد الكون تعلى او مع التجرد تركب
او بشرطه افتقر ولو كان غيره فان كان مع الكون مع التجرد ولو كان معه قرائن ضرورة امتناع كونه داخلا تمت

هي الماهية من حيث هي فتتقدم لا بالوجود كالعلة ذاتيات الماهية متقدمة عليها لا بالوجود وكالعلة الماهية علة للوازمها
بذاتها لا بوجودها وكالماهية الممكنة قابل الوجود مع ان عدم القابل ... وقد ذكره الحكيم المحقق في مواضع من
كتبه بان الكلام فيما يكون علة للوجود وموجبا له ... والعقل حاكم بوجوب تقدمها عليه بالوجود فانه ما لم يلحظ
كون الشيء موجودا امتنع ان يلحظ مبدا للوجود ومفيدا له بخلاف القابل للوجود فانه لا بد ان يلحظ العقل خاليا عن الوجود اي
غير معتبر معه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل او من العدم ايضا لئلا يلزم اجتماع المتنافيين فالدور في الماهية من حيث
هي هي واما الذاتيات بالنسبة الى الماهية والماهية بالنسبة الى لوازمها انما هو بحسب العقل فلا يجب تقدمها الا بالوجود العقلي
لان تقومها بالذاتيات واتصافها باللوازم انما هو بحسب العقل واذا تحققت فتقدم قابل الوجود ايضا كذلك لما سمعت من انه
ايضا بحسب العقل فقط لا كما طعن به الفاضل ... على طريق البحث عن المحقق الا ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه عليه
بالوجود فانه لا معنى للافادة ههنا سوى ان تلك الماهية تقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع
حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدا
لوجود الغير ومن ههنا يستدل بالعالم على وجود الصانع فان قيل اذا كانت ماهية الواجب مفيدة لوجوده ومقتضية له
كان وجوده معلولا للغير وكل معلول للغير ممكن فيكون وجود الواجب ممكنا هذا خلف قلنا بعد المسامحة على تسمية مقتضى
الماهية معلولا لها وتسمية الذات الموجودة غير الوجود انما يلزم ان كل معلول للغير بهذا المعنى ممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن
المعلول هو الوجود والغير هو الماهية التي قام بها ذلك الوجود كيف ولا معنى لوجوب الوجود سوى كونه مقتضى الذات
التي قام بها الوجود من غير احتياج الى غير تلك الذات وهو معنى قوله فلما كان لذاته فيجب ان يكون وجود الواجب مقتضى لذات
الواجب فيكون اللازم وجوبه لا امكانه وتحقيقه انا اذا وصفنا الماهية بالوجوب فمعناه انها لذاتها تقتضي الوجود و
اذا وصفنا به الوجود فمعناه انه مقتضى ذات الماهية من غير احتياج الى غيرها فليس واجبا الوجود لذاته او الوجود
واجبا لذاته فالمراد ذات الموجود لا ذات الوجود قوله وعورضت استدل المتكلمون على زيادة وجود الواجب على ماهيته
بوجوه الاول لو كان وجود الواجب مجردا عن مقارنة الماهية فحصول هذا الوصف له ان كان لذاته لزم ان يكون كل وجود
كذلك لامتناع تخلف مقتضى الذات وهو ظاهر البطلان او واجبا فيلزم تعدد الواجب وان كان لغيره لزم احتياج الواجب
في وجوبه الى الغير ضرورة توقف وجوبه على التجرد الموصوف عليه ذلك الغير لا يقال يكفي في التجرد عدم ما يقتضي المقارنة
لانا نقول فيحتاج الى ذلك العدم واجيب بانه لذاته الذي هو الوجود الخاص المخالف بالحقيقة لسائر الوجودات الثاني
الواجب مبدا للممكنات فلو كان وجودا مجردا فكونه مبدا للممكنات ان كان لذاته فيلزم ان يكون كل وجود كذلك وهو محال لاستحالة
كون وجود زيد علة لنفسه ولعلله والا فان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدا بل عدمه ضرورة ان التجرد جزؤه وهو
التجرد عدمي وان كان بشرط التجرد لزم جواز كون كل وجود مبدا لكل وجود الا ان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدائية
ومعلوم ان كون الشيء مبدا لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدائية والجواب ان ذلك لذاته
الذي هو وجود خاص مباين لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون كل وجود كذلك الثالث الواجب يشارك الممكنات في
الوجود ويخالفها في الحقيقة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون وجوده مغايرا لحقيقته والجواب ان ما به المشاركة هو الوجود
المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو المتنازع الرابع الواجب لو كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق

اي ليس الوجود معلوم ضرورة بخلاف الواجب واجيب بان النزاع ليس في زيادة الوجود المطلق بل الخاص وما ذكر لا يدل عليه فان قيل الوجود طبيعة نوعية فلا تختلف
لوازمها قلنا نعم بل الوجودات متخالفة بالحقيقة يجب للبعض منها ما يمتنع على البعض كان نوارد يقع المطلق عليها وقوع لازم غير ذاتي متواطئا او مشككا وهو الحق
لكونه في الواجب اولى واشد واقدم فيجب ان علتها وان استلزم زيادتها على ماهيتها تمت

ضرورة ان تعدد وجود ... مع التجرد ولزم ... الواجب

لزم تعدد الواجب من الوجود والتجرد مع انه عدمي لا يصلح جزءا للواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون الواجب واجبا لذاته
بل بشرطه الذي هو التجرد ولكن كان غير الكون في الاعيان فان كان بدون الكون محال ضرورة انه لا يعقل الوجود
بدون الكون وان كان مع الكون فاما ان يكون الكون داخلا فيه وهو محال ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه وهو
المطلوب معناه زيادة الوجود على ما هو حقيقة الواجب والجواب انه نفس الكون الخاص المجرد المخالف لسائر الاكوان والنزاع
في زيادة الكون المطلق عليه الخامس الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم
ضرورة والجواب ان المعلوم هو الوجود المطلق المغاير للخاص الذي هو بمعنى الحقيقة والى هذه الاجوبة اشار بقوله
لا نزاع في زيادة الوجود المطلق اي على ماهية الواجب انما النزاع في زيادة وجوده الخاص وما ذكر من الوجوه
لا يدل عليها قوله فان قيل اشارة الى دليل آخر للامام لا يندفع بما ذكر تقريره ان الوجود طبيعة نوعية لما تبين
من كونه مفهوما واحدا مشتركا بين الكل والطبيعة النوعية لا تختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للآخر لامتناع
تخلف المقتضى عن المقتضي وعلى هذا يبتني كثير من القواعد كما سيأتي فالوجود لو اقتضى العروض او اللاعروض لم يختلف
ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما احتاج الواجب في وجوبه الى منفصل كما سبق والجواب انا لا نم
ان طبيعة نوعية ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة واللوازم
كالنور يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي ابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات
الخاصة متخالفة بالحقيقة يجب لوجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في صدق
مفهوم الوجود المطلق عليها صدق العرضي اللازم على معروضاته الملزومة كالنور على الانوار لا صدق الذاتي
بمعنى تمام الحقيقة ليكون طبيعة نوعية كالانسان للافراد او بمعنى جزء الماهية ليلزم التركيب كالحيوان للانواع قوله
متواطئا او مشككا اشارة الى ان الجواب يتم بما ذكر بمنع المنع مستندا الى انه يجوز اشتراك الملزومات المختلفة الحقائق
في لازم واحد غير ذاتي سواء كانت مقوليته عليها بالتواطؤ كالماهية على الماهيات والتشخص على التشخصات او بالتشكيك
كالبياض على البياضات والحرارة على الحرارات فلا يلزم من كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الموجودات كونه
طبيعة نوعية والوجودات افرادا متفقة الحقيقة واللوازم ولكن فرضنا اشتراك الكل في مفهوم الوجود على السواء من
غير اولوية ولا اولية الا انه لما كان الواقع هو التشكيك وكان من دأب الحكيم المحقق سلوك طريق التحقيق ذكر في
جواب الاستدلال ان الامام الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك لانه في العلة اقدم منه في المعلول وفي الجوهر
اولى منه في العرض وفي العرض القار كالسواد اشد منه في غير القار كالحركة بل هو في الواجب اقدم واولى واشد منه في
الممكن والواقع على الاشياء بالتشكيك يكون عارضا لها خارجا عنها لا ماهية لها او جزءا لها ضرورة امتناع اختلاف فيهما
على ما سيأتي فلا يكون الوجود طبيعة نوعية للوجودات بل لازما خارجيا يقع على ما تحته على وجه واحد ولا يلزم من ذلك تساوي
ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في الحقيقة ليمتنع اختلافهما في العروض واللاعروض وفي المبدائية
للممكنات وعدم المبدائية الى غير ذلك والعجب ان الامام قد اطلع من كلام الفارابي وابن سينا على ان مرادهم ان حقيقة الواجب
وجود مجرد هي محض الوجوب لا اشتراك فيه اصلا والوجود المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم له بل صرح في بعض
كتبه بان الوجود مقول على الوجودات بالتشكيك ثم اصر على شبهة التي زعم انها من المتانة بحيث لا يمكن توجيه شيء

فان قيل فتباين الوجودات ولكا بمعنى عدم الصادق غير محال وبمعنى عدم الاشتراك في مفهوم الكون غير لازم كافراد الماشي وذهب الشيخ الى ان وجود كل شيء عينه
والاشتراك لفظي لانه لو زاد وقيام اما بالمعدوم فيتناقض او بالموجود فيدور او بوجود آخر فيتسلسل والتصاحب اما معدوم فيتصف بنقيضه ويتحقق في المحل
ما لا يحقق له او موجود فيتسلسل واجيب عن الاول بان قيامه بالماهية من حيث هي هي

محيل عليها وهي ان الوجود لو اقتضى العروض او اللاعروض لتساوى الواجب والممكن في ذلك ولم يلزم لقصد منها
منها كان وجوب الواجب من الغير وجملة الامر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة فذهب
الى انه لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية في اللوازم قوله فيرتفع ما يمتنع
الى العقل الخ ما من ان الوجود اذا كان مشككا كان زائدا في الكل وهو المطلوبة فالوا ان احتماله في العروض واللاعروض
على تقدير التواطي صحيح وعلى تقدير التشكيك لها قيل باستلزامه العروض في الكل فنقول كلاهما فاسد اما الاول فلما سبق من
ان المتواطي قد لا يكون ذاتيا لما تحته بل عارضا تختلف معروضاته بالحقيقة واللوازم واما الثاني فلان كون الوجود مشككا
انما يستلزم زيادته على ما تحته من الوجودات وهو غير مطلوب والمطلوب زيادة الوجودات الخاصة لها بان يكون كل
منها عارضا لماهيته فانما هو في العقل وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضاته مفهوم الوجود المشكك وجودا
قيوما اي قائما بنفسه متغايرا لغيره لكونه حقيقة مخالفة لسائر المعروضات واما تعجب الامام بان العرض الذي يبلغ في الضعف
الى حيث لا يستقل بالمفهومية والمحكومية لكونه امرا اضافيا وهو الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب ذاتا مستقلا
بنفسه غنيا عن السبب مبدأ لاستقلال كل مستقل فاولى بالتعجب حيث صدر من مثل الكلام عن مثل ذلك الامام قوله
فان قيل لم لا يجوز اثبات المقدمة الممنوعة لو لم يكن الوجود طبيعة نوعية هي تمام حقيقة الوجودات لزم التباين الكلي بين
الوجودات ضرورة انها لا تشترك في ذاتي اصلا لامتناع تركب وجود الواجب واللازم باطل لما بينا من اشتراك الوجود
ضعف قلنا ان اريد بالتباين عدم صدق بعضها على البعض فلا نسلم استحالته وما ثبت من اشتراك الكل في مفهوم الوجود
لا ينفي تصادقها وان اريد عدم التشارك في شيء اصلا فلا نسلم لزومه وما ذكر من عدم الاشتراك في تمام الحقيقة او بعض
الذاتيات لا ينفي الاشتراك في عارض وهو مفهوم الكون وذلك كافراد الماشي من انواع الحيوانات والاشياء ما يشترك
في مفهوم الماشي مع عدم تصادق بينها قوله وذهب الشيخ احتج القائلون بكون الوجود نفس الماهية في الواجب
والممكنات جميعا بوجوه حاصلها انه لو لم يكن نفس الماهية وليس جزءا منها لما تقرر لكان زائدا عليها قائما بها فقيام
الصفة بالموصوف وقيام الشيء بالشيء فرع ثبوتها في نفسها لان ما لا كون له في نفسه لا يكون محلا ولا في محل وهذا النظر
الى الوجود والماهية ممتنع اما من جانب الماهية فلانها لو تحققت محلا للوجود فتحققها اما بهذا الوجود فيلزم تقدم
الشيء على نفسه ضرورة تقدم وجود المعروض على العارض واما بوجود آخر فيلزم تسلسل الوجودات ضرورة ان هذا الوجود
ايضا عارض يقتضي سابقية وجود المعروض واما من جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير انه تحقق الشيء اي وجوده
زائد عليه تسلسلت الوجودات فما عبارة الوجود والعدم في كل من المعروض والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع
زيادة الوجود على الماهية باربعة اوجه الاول انه لو قام بها وهي بعد الوجود معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم وفيه
جمع بين صفتي الوجود والعدم وهو تناقض الثاني انه لو قام بها لزم سبقها بالوجود كما في سائر الموصوفات فان كان ذلك
الوجود هو لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره لزم التسلسل لان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سبق الماهية عليه بوجود آخر وهلم جرا فيلزم
الشيء مع امتناعه لما سيأتي من الادلة ولان تلازمه انحصار ما يتناهى بين حاصرين الوجود والماهية يستلزم
المدعي وهو كون الوجود نفس الماهية لعدم قيام جميع الوجودات العارضة بالماهية يستلزم وجودا آخر لها غير عارض والا
لم يكن الجميع جميعا وفيه نظر لانا لا نسلم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون وراءه وجود آخر بل كل جميع فرض فوقها

فان قيل فتقوم بالمعدوم وهو طريق التناقض قلنا بل على ما لا يعتبر فيه الوجود والعدم وان لم ينفك عن احدهما فان قيل تقارن احدهما ويعود المحذور قلنا القيام هنا
عقلي فيكفي حصوله في العقل من غير اعتبار وجود واعتبار ذلك ليس بالاعتبارات وعن الثاني بان وجود الوجود عينه وانما النزاع في غيره وتحقيقه ان الوجود يتحقق
الاشياء فيكون تحققه بنفسه كحال الزمان مع التقدم والتاخر على انه لا استحالة في كونه معدوما متحققا

بواسطة وجود آخر عارض لان معنى خط التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية وجود آخر
الثالث ان وجود الشيء لو كان زائدا عليه لكان الوجود موجودا ضرورة امتناع اتصاف الوجود بالعدم وفيه
اتصاف الشيء بنقيضه وامتناع ان يثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه فينتقل الكلام الى وجوده ويتسلسل لان
التعدد لوجود كل شيء زائد عليه والتحقيق يقتضي رد الوجوه الاربعة الى وجه بسيط يشتمل الترديد بين الوجود والعدم في
جانبي المعروض والعارض على ما اورده في المتن بتقرير الاول انه لو قام بالماهية فالماهية المعروضة اما معدومة فيتناقض
او موجودة فيدور او يتسلسل وتقرير الثاني الوجود العارض اما معدوم فيتصف الشيء بنقيضه ويثبت في المحل ما لا ثبوت
له في نفسه واما موجود فيتسلسل وجوده عليه وتقرير الوجوه والجواب اجمالا فمهور زيادة الوجود على الماهية وقيامه بها
انما هو بحسب العقل بان يلاحظ كل منهما من غير ملاحظة الآخر ويعتبر الوجود مقيدا باختصاص نعت بالماهية لا في الخارج
بان يقوم الوجود بالماهية قيام البياض بالجسم ولا يلزم المحالات واما تفصيلا فنقول عن الاول ان قيامه بالماهية من حيث هي لا بالماهية
المعدومة ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم الدور والتسلسل فان قيل الماهية من حيث هي لا تكون الا
او العدم نفسها ولا بجزء منها على ما قيل غير مفيد لان العروض كاف في لزوم المحالات ولكن لا نسلم انه يكون موجودا او معدوما
لا بالعروض ولا بغيره فالتناقض فيه الظاهر لان اللاوجود نقيض الوجود بلا نزاع ولا اشتباه قلنا المراد ما
لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وذلك لا ينفك عن احدهما في الخارج فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم
المحال لانه ان قارن العدم فتناقض او الوجود فدور او تسلسل قلنا قيام الوجود بالماهية امر عقلي ليس كقيام البياض
بالجسم ليلزم تقدمها عليه بالوجود تقدما ذاتيا او زمانيا فيلزم المحالات بل غاية الامر انه يلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي ولا كلام
فيه لجواز ان يلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني ويكون لها وجود ذهني بلا ملاحظة العقل وفي عدم الاعتبار
غير اعتبار العدم ولو اعتبر العقل وجودا كالذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار واما القائلون بنفي
الوجود الذهني فجوابهم انا نتصاف على منع لزوم تقدم المعروض على العارض بالوجود على الاطلاق وانما ذلك في عوارض
الوجود دون عوارض الماهية وعن الثاني انا نختار ان الوجود موجود ولا يلزم التسلسل وانما يلزم لو كان وجوده
ايضا زائدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وان النزاع في غيره وان دل انما قامت عليه وتحقيق ذلك انه لما كان
كل شيء بالوجود فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود آخر يقوم به كما انه لما كان التقدم والتاخر
فيما بين الاشياء بالزمان كان فيما بين اجزائه بالذات من غير افتقار الى زمان آخر فان قيل فيكون كل وجود
واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون تحققه بنفسه قلنا لم فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج
الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل الشيء اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى
وجود آخر يقوم به بخلاف الانسان فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل بوجود يقوم به وبعد ما تقرر في قولنا تحقق الاشياء بالوجود
تسامحا في العبارة اذ الوجود نفس تحقق الاشياء لا ما به تحققها والمعنى لتحقق الاشياء يكون عند قيام الوجود بها عقلا
واتحادها بهوية او نختار ان الوجود معدوم ولا يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم
واللاوجود لا المعدوم واللاموجود فغاية الامر انه يلزم ان الوجود ليس بذي وجود كما ان السواد ليس بذي سواد والامر
كذلك ولا يستلزم الصادق تحقق في المحل ما لا تحقق له في نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود بالماهية ليس بحسب الخارج كقيام البياض

فان قلت لا خفاء في ان ليس مفهوم الوجود مفهوم الانسان مثلا وليس لفظ الوجود وما يرادفه من جميع اللغات موضوعا بالاشتراك لمعان لا يكاد تتناهى واحتجاج الفريقين يشهد
بان النزاع في الوجود بمعنى الكون وليس ناشيا عن ان الوجود كما يطلق على الكون يطلق على الذات على ان مفهوم الذات ايضا معنى مشترك فاوجه هذا الاختلاف قلت مقصود
اذا الجمهور ان ليس مفهوم الوجود هو مفهوم الماهية المتصفة به وادلة الشيخ ان ليس لهما هويتان متمايزتان يقوم احدهما بالاخرى كالجسم مع البياض ولا خلاف في ان الوجود زائد ذهنا
بمعنى ان العقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس لا عينا بان يكون للماهية تحقق وللعارض المسمى بالوجود تحقق آخر يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم والبياض
فعند التحرير لا يبقى نزاع ويظهر ان جعل الاشتراك لفظيا مكابرة ولا يتوقع على الوجود الذهني سوى ان للمثبت ان يقول زائد في العقل وعلى النافي ان يقول عقلا
اي في العقل وليس له نفي التغاير العقلي
والاشتراك المعنوي منه

بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم الا خلو في العقل وقد يجاب عن الاول بانه منقوض بالاعراض القايمة بالمحال كسواد الجسم فان قيامه
اما بالجسم الاسود فيدور او يتسلسل واجتماع المثلين والا الاسود فيناقض وهو ضعيف لان قيامه بجسم اسود به لا بسواد اخر فلا
يلزم محذور وظاهر انه على محل الا اسود يصير حال طريانه اسود من غير تناقض ولا كذلك حال الوجود مع الماهية لان الطبيعة من حيث هي
المعروضة بالوجود ضرورية فلا يصح قيام الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلا محيص سوى المنع والاستشهاد بان ذلك انما هو في
العروض الخارجي كسواد الجسم وبياضه ليس كذلك وعن الثاني بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهو ايضا ضعيف لما سيأتي
من نفي الواسطة قوله فان قلت شرع في تحقيق مذاهب الشيخ وسائر المتكلمين والحكماء على وجه لا يخالف بديهة العقل فان
الظاهر من مذهب الشيخ ان مفهوم وجود الانسان هو الحيوان الناطق مثلا ولفظ الوجود في العربية ولفظ هستي في الفارسية
الى غير ذلك من اللغات مشترك بين معانيها لاتحاد نساجي من الموجود ومن مذهب المتكلمين ان الوجود عرضي قائم بالماهية قيام سائر
الاعراض بمحالها ومن مذهب الحكماء انه كذلك في الممكنات وفي الواجب عينه اي غير مغاير للمعقول وجميع ذلك ظاهر البطلان
وذهب صاحب الصحائف الى ان منشأ الاختلاف هو اطلاق لفظ الوجود على مفهوم الكون ومفهوم الذات فمن ذهب
الى انه زائد على الماهية اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس الماهية اراد به الذات فعند تحرير البحث يرتفع الاختلاف
وهذا فاسد اما اولا فلان احتجاج الفريقين صريح في ان النزاع في الوجود المقابل للعدم وهو بمعنى الكون واما ثانيا فلان
مفهوم الذات ايضا مفهوم معنى واحد مشترك بين الذوات اشتراك الوجود بين الوجودات من غير اشتراك لفظ وتعدد
وضع واما ثالثا فلان القول بان ذات الانسان نفس ذاته وماهيته مما لا يتصور فيه نزاع فضلا عن ان يحتاج الى الاحتجاج
عليه منقول ادلة القائلين بان وجود الشي زائد عليه لا يفيد سوى ان المفهوم من وجود الشي غير المفهوم من ذلك الشي
من غير دلالة على انه عرض قائم به قيام العرض بالمحل فان هذا مما لا يقبله العقل ولم يقع في كلام الاكابر ونحوه وادلة
القائلين بان وجود الشي نفس ذاته لا تفيد سوى ان ليس للشي هوية والعارضة المسماة بالوجود هوية اخرى قايمة بالاولى
بحيث يتصور اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشي هو المفهوم من ذلك الشي فان هذا ابده في
البطلان فالحق انه لا يظهر من كلام الفريقين ولا يتصور من المنصف خلاف في ان الوجود زائد على الماهية ذهنا اي عند
العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون الماهية والماهية دون الوجود لا عينا اي
بحسب الذات والهوية بان يكون لكل منهما هوية متميزة تقوم احديهما بالاخرى كبياض الجسم فعند تحرير المبحث وبيان
ان المراد الزيادة في التصور او في الهوية يرتفع النزاع بين الفريقين ويظهر ان القول بكون اشتراك الوجود لفظيا
بمعنى ان المفهوم من الوجود المضاف الى الانسان غير المفهوم من المضاف الى الفرس ولا اشتراك بينهما في مفهوم الكون
مكابرة ومخالفة لبديهة العقل وذهب صاحب المواقف الى ان النزاع راجع الى الوجود فمن اثبته قال بالزيادة على
ان في العقل امرا هو الوجود وآخر هو الماهية ومن نفاه اطلق القول بانه بعينه الماهية لانه لا تغاير ولا تمايز
الا في الذهن وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الاخر فيتحقق التمايز وفيه نظر لانه لا نزاع للقائلين بنفي
الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم
في كون التعقل بحصول شي في العقل وفي اقتضائه الثبوت في الجملة فلا يتجه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين
الوجود والماهية في التصور بان يكون كل منهما عند العقل غير المفهوم من الاخر ونفي الاشتراك المعنوي بان يعقل من الوجود

كما في ساير المفهومات الكلية سيما المنفية فان التعقل عندهم لا يقتضي الثبوت وبهذا اجيب كلمة الجمهور منهم على انه مشترك معنى زائد ذهنا قوله اي الممكن واما في الواجب فعند [illegible] عليه وجودها
الخاص ذهنا كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقة الوجود الخاص القائم بالذات المخالف بالحقيقة لساير الوجودات المعبر عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا اذ في الماهية مع الوجود شائبة
التركيب والاحتياج ولا يدرك الوجود الخاص مع المطلق فانه كون خاص متحقق بنفسه قائم بذاته غني عن التحقق عن المطلق وغيره واما مع المطلق عليه فوقوع لازم خارجي غير مقوم ولا يتصور بذاتي
غير الوجود لان احتياجه في التحقق الى الوجود ضروري ومبني هذا على ان الوجودات متخصصة متكثرة بانفسها مشتركة في عارض هو مفهوم الكون كنور الشمس والسراج وبياض الثلج والعاج لكن لما لم يكن لها
اسامي مخصوصة يتوهم ان تخصصها وتكثرها بمجرد الاضافة الى المحال كما في بياضات الثلوج فان قلت لو كان المطلق عارضا لها كان في كل منها حصة من مفهوم الكون كما هو شان الاعراض العامة منه

معنى كلي مشترك بين الوجودات كما لا ينفي تغاير مفهوم الانسان لمفهوم الفرس ومفهوم الامكان لمفهوم الامتناع
ولا اشتراك كل من ذلك بين الافراد بل غاية الامر ان لا يقولوا الوجود زائد في العقل والمعنى الكلي المشترك
ثابت فيه بل يقولوا زائد ومشترك عقلا وفي التعقل بمعنى ان التعقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الاخر ويدرك منه
معنى كليا يصدق على الكل وبهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزائد
على الماهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا قوله اي الممكن يعني ان ما ذكر من عدم تحقق الخلاف في زيادة الوجود على
الماهية ذهنا بمعنى كون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر وفي كونه نفسها عينا بمعنى عدم تمايزهما بالهوية
في الممكن واما في الواجب فعند المتكلمين له حقيقة غير مدركة للعقول مقتضية لذاتها الوجود الخاص المغاير لها بحسب
المفهوم دون الهوية كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقة وجود خاص قائم بذاته ذهنا وعينا من غير اعتقاد لها
فاعل يوجب او محل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا
للوجود المطلق ويعبر عنه بالوجود البحت والوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بماهية ولو في العقل كما في وجود
الممكنات وانما ذهبوا الى ذلك لاعتقادهم انه لو كان له ماهية ووجود فان كان الواجب هو المجموع لزم تركبه ووجوب
العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج الماهية في تحققها الى الوجود واحتياج الوجود لعروضه
الى الماهية ولو في العقل وحين اعترض عليهم بان الوجود الخاص يحتاج الى الوجود المطلق ضرورة امتناع تحقق
الخاص بدون العام اجابوا بانه كون خاص متحقق بنفسه لا بالفاعل قائم بذاته لا بالماهية غني في التحقق عن الوجود المطلق
وغيره من العوارض والاشياء مخالف لسائر الوجودات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في وقوع الوجود المطلق عليها
وقوعه لازم خارجي غير مقوم وهذا لا يوجب التركيب ولا الافتقار كما انكم اذا جعلتموه ماهية موجودة فكونه اخص
من مطلق الماهية والوجود لم يوجب احتياجه كيف والمطلق اعتباري محض وحين اعترض بانه لم لا يجوز ان يكون كل
الحقيقة المخالفة لسائر الحقائق المتحققة بنفسها الغنية عما سواها امرا غير الوجود اجابوا بان المتحقق بنفسه الغني
عما سواه لا يجوز ان يكون غير الوجود لان احتياج غير الوجود في التحقق الى الوجود ضروري وحين اعترض بان الوجود
مفهوم واحد لا يتكثر ولا يتميز الا بالاضافة الى الماهيات كبياض هذا الثلج وذاك اذ لا معنى للمقيد سوى المطلق
مع قيد الاضافة اجابوا بمنع ذلك بل الوجودات حصص مختلفة وحقائق متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة لتكون
متماثلة متفقة الحقيقة ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا لها بل هو عارض لازم لها كالنور الشمسي ونور السراج
فانهما مختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان في عارض النور وكذا بياض الثلج والعاج بل كالكم والكيف المشتركان
في العرضية بل الجوهر والعرض المشتركين في الامكان والوجود الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص كما في اقسام
الممكن واقسام العرض بل عبر عن الكل باسم الوجود توهم ان تلك الوجودات وكونها حصة حصة انما هو بتجدد الاضافة الى الماهيات
المتغيرة وحالها كبياض هذا الثلج وذاك ونور هذا السراج وذاك وليس كذلك والا لتصاف لما ذكر دائما الاختلاف
بالحقيقة حتى في وجود الواجب والممكن ويحتمل ان مثل وجود الجوهر والعرض ومثل وجود القار وغير القار
واما في مثل وجود الانسان والفرس او وجود زيد وعمرو قوله فان قلت لما كان حاصل كلام الفارابي
وابن سينا ان حقيقة الواجب وجود خاص هو ملزوم للوجود العام المشترك المقابل للعدم على ما يحققه الحكيم المحقق

[illegible]

اعترض الامام بان فيه اعترافا بكون وجود الواجب زائدا على حقيقته وبانه يستلزم كون الواجب موصوفا بوجودين
لا اولوية لاحدهما بالعارضية وقد سبق ان النزاع في الوجودات الخاصة لا المطلق وما كان صرف الوجود
المطلق على الوجودات الخاصة ان في كل منها حصة من مفهوم الوجود المطلق الذي هو الكون في الاعيان زائد على
الوجود المجرد والمبدأ للممكنات الذي هو نفس ماهية الواجب فما ذكره الاعتراض بان الوجود الخاص الذي هو الحصة من مفهوم
الكون زائد على حقيقة الواجب كما في الممكنات ويلزم منه ان يكون في الواجب وجودان عارض ومعروض وفي الممكن
كالانسان مثلا ماهية هو الحيوان الناطق ووجود هو الحصة من مفهوم الكون وامر ثالث هو ما صدق عليه الوجود وهو
عارض للماهية معروض للحصة وهذا مما لم يقل به احد ولم يقم عليه دليل واذا اعتبر هذا ببياض الثلج لم يظهر يكون فيه بياض
عارض هو الحصة من مفهوم البياض واخر معروض لها فهذه الحصة عارض للثلج هو بياضه الخاص والجواب ان معنى
الحصة من مفهوم الكون هو نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما لا ما صدق هو عليه من الوجودات الخاصة الخ وكما لا نزاع
لهم في زيادة مفهوم الكون فكذا في الحصة كيف وقد اتفقوا على ان حقيقة الواجب غير معلومة ومفهوم الكون معلوم
بل بديهي وكذا فيه الوجوب مثلا وانما النزاع في انه يكون الوجود الخاص ماهية مغايرة له بحسب المفهوم كما في الممكنات
واذا تقرر انه لا معنى للحصة من مفهوم الا نفس ذلك المفهوم مع خصوصية ما فكل من قال بكون الوجود مقولا
على الوجودات بالتشكيك ولكن المقول بالتشكيك لا يكون ماهية او جزء ماهية لما تحته بل عارضا فقد قال بان في
الممكن امرا وراء الماهية والحصة من مفهوم الكون هو وجوده الخاص الذي به تحققه في الاعيان بل نفس تحققه وكل
دليل دل على ذلك فقد دل على هذا الا ان هذا التغاير انما هو بحسب العقل لا غير اذ ليس في الخارج للانسان مثلا
امر هو الماهية واخر هو الوجود فضلا عن ان يكون هناك وجود لذلك على انا لو فرضنا كون وجوده زائدا عليها في
الخارج ايضا كما في بياض الثلج لم يلزم ذلك لان مفهوم العام او الحصة منه صورة عقلية محضة ولو سلم فاتحاد الموضوع
والمحمول بحسب الخارج ضروري فمن اين يلزم في الانسان وجودان وفي الثلج بياضان قوله ثم انهم لما قد اشتهر فيما
بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق تمسكا بانه لا يجوز ان يكون عدما او معدوما
اصلا ولا ماهية موجودة او مع الوجود لما في ذلك من الاحتياج والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو
الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق فمركب والمجرد والمعروض محتاج ضرورة احتياج المقيد الى المطلق وضرورة
انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود وحينئذ اعترض عليهم ان الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج وله
افراد كثيرة ولا اتحاد بين الواجب وجود واحد لا تكثر فيه فاجابوا بانه واحد شخصي موجود [illegible] التكثر
في الموجودات بواسطة الاضافات لا بواسطة تكثر وجوداتها فانه اذا انتسب الى الانسان حصل موجود والى
الفرس فموجود اخر وهكذا وعلى هذا فمعنى قولنا الواجب موجود انه وجود ومع الانسان او الفرس او غيره
موجود انه ذو وجود بمعنى ان له نسبة الى الواجب وهذا احتراز عن شناعة التصريح بان الواجب ليس
موجودا والذي كل موجود فهو وجود القاذورات واجب تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا او لا فلكون الوجود
وكون الوجود المطلق مفهوما كليا لا تحقق له الا في الذهن ضروري وما توهموا من احتياج الخاص الى العام باطل بل
الامر بالعكس اذ لا تحقق للعام الا في ضمن الخاص نعم اذا كان العام ذاتيا للخاص تقدم هو عليه في تعقل واحادا

كان

[illegible]

كان عارضا له وما ذكروا من انه لو ارتفع لارتفع كل وجود حق في الواجب فيمتنع ارتفاعه اي عدمه فيكون واجبا
فمغالطة وانما يلزم الوجوب لو كان ارتفاع العدم لذاته وهو ممنوع بل لان ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض افراده
الذي هو الواجب كسائر لوازم الواجب مثل الماهية والعلية والعالمية وغير ذلك فان قيل بل يمتنع لذاته لامتناع
اتصاف الشيء بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطاة مثل قولنا الوجود عدم لا بالاشتقاق
مثل قولنا الوجود معدوم كيف وقد اتفق الحكماء على ان الوجود المطلق من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية
التي لا تحقق لها في الاعيان ثم ادعى القائلون بكون الواجب هو الوجود المطلق انه في مواضع من كلام الحكماء رمز الى هذا
المعنى منها قولهم الواجب هو الوجود البحت والوجود بشرط لا اي الوجود الصرف الذي لا تقيد فيه اصلا ومنها
قولهم الوجود خير محض لان الشر في نفسه اما هو عدم وجود او عدم كمال الموجود من حيث ان ذلك العدم غير لائق به او
غير مؤثر عنه فالموجود بالقياس الى الشيء العادم كماله قد يكون شرا لا لذاته بل لكونه مؤديا الى ذلك العدم محضا عدم
لا شر قطعا فالوجود البحت خير محض ومنها قولهم الوجود لا يعقل له ضد ولا مثل اما الضد فلانه يقال عند الجمهور لموجود
مساو في القوة لموجود اخر ممانع له والوجود وان فرضنا كونه موجودا او الموضوعية للوجود ولا يتصور لما نعم شيء في الموجود
وعند الخاص لما يشاركه شيئا اخر في الموضوع مع امتناع اجتماعهما فيه والموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن الحال
ولا يتصور ذلك للوجود اذ لا تقوم لشيء بدونه ولو سلم فلا يتصور وجود يساويه ولا يجامعه ومنها قولهم الوجود
ليس له جنس ولا فصل لانه بسيط لا جزء له عينا ولا ذهنا والا لزم تقدمه على نفسه ضرورة تقدم وجود
الجزء على وجود الكل ذهنا او خارجا لو كان التركيب خارجيا وفي الذهن لو كان ذهنيا ولان جزءه ان كان وجودا
او موجودا لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان عدما او معدوما لزم تقوم الشيء بنقيضه ولان الجنس يجب ان يكون
اعم ولا اعم من الموجود اذ ما من شيء الا وله وجود وفي بعض المقدمات كلام لا يخفى ولو سلم فغاية الامر اتصاف كل من الوجود
والواجب بهذه المعاني ولا انتاج من الموجبتين في الشكل الثاني وتحقيقه ان لزوم هذه الامور للوجود لا يوجب
كونه الواجب ما لم يبين مساواتها للملزوم ثم القول بكون الواجب هو الوجود المطلق ينافي تصريحهم بامور منها انه
الوجود المطلق من المحمولات العقلية اي الامور التي يمتنع استغناؤها عن المحل عقلا ويمتنع حصولها فيه بحسب
الخارج كالامكان والماهية بخلاف مثل الانسان فانه مستغن عن المحل ومثل البياض فان قيامه بالمحل خارجي ومنها
انه من المعقولات الثانية اي العوارض التي تلحق المعقولات الاولى من حيث انها في الذهن لا يحاذي بها امر في الخارج كالكلية
والجزئية والذاتية والعرضية لانها امور تلحق حقائق الاشياء عند حصولها في العقل وليس في الاعيان شيء هو الكلية
او الذاتية او العرضية مثلا وانما في الاعيان الانسان والسواد مثلا وفيها نظر من جهة ان ما نسب اليه البيان
هو ان وجودات الاشياء من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية ولكن الكلام في الوجود المطلق ومنها انه
ينقسم الى الواجب والممكن لانه ان كان مفتقرا الى سبب فممكن والا فواجب والى القديم والحادث لانه ان كان مسبوقا
بالغير او بالعدم فحادث والا فقديم ومنها انه يتكثر بتكثر الماهيات الى التشخصية كوجود زيد وعمرو والنوعية كوجود الانسان
والفرس والجنسية كوجود الحيوان والنبات فان قيل الموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن الحال ولا يتصور
ذلك للوجود قلنا المراد ههنا ما يقابل المحمول وهو الذي يحمل عليه الوجود بالاشتقاق ولو سلم فالقيام ههنا على

وما اعجب حال الوجود اطبقوا على انه بديهي لا اعرف منه ثم اختلفوا انه جزئي او كلي واجب او ممكن عرض او لا جوهر ولا جوهر موجود او اعتباري لا تحقق له في الاعيان او واسطة وافراده
عين الماهيات او زائد ومعنى مشترك او متواطئ او مشكك والله الهادي. البحث الثالث الوجود يتناول عينيا وذهنيا ولفظيا وخطيا والاول متاصل لكون
الموجود به حقيقة الشيء والثاني غير متاصل بمنزلة الظل من الجسم لكون الموجود به صورة الشيء والاخيران مجازيان لكون الموجود بهما اسم الشيء وصورة اسمه ولكل لاحق دلالة
على السابق الا ان الاولى عقلية لا تختلف فيهما الطرفان والاخريان وضعيتان تختلف في اوليهما الدال فقط وفي ثانيتهما الطرفان جميعا منه

والماهية بلا حظ دون الوجود وهذا معنى استغنائه عن العارض وان كان لا ينفك عن وجود عقلي وظاهر هذا
الكلام ان وجودات الممكنات ما هي نفس الوجود المطلق تكثرت بالاضافة الى المحال وليست امورا متكثرة متخصصة
بانفسها معروضة له وكان المراد ان الوجود المطلق يتكثر ما صدق عليه من الوجودات الخاصة بتكثر الموضوعات
ومنها انه مقول على الوجودات بالتشكيك كما سبق وجميع ذلك مما يستحيل في حق الواجب تعالى وبالجملة فالقول بكون الواجب
هو الوجود المطلق مبني على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالشخص موجودا في الخارج ممتنع العدم لذاته ويستلزم
لبطلان امور اتفق العقلاء عليها مثل كونه ذا اجزاء شيئا مشتركا بين الوجودات مقولا عليها بالتشكيك معدودا
في ثواني المعقولات وكون الواجب مبدا الوجود الممكن متصفا بالعلم والقدرة والارادة وارسال الرسل وانزال الكتب
وغير ذلك مما وردت به الشريعة **قوله** واما اعجب حال الوجود يتعجب من اختلاف العقلاء في احوال الوجود مع
اتفاقهم على انه اعرف الاشياء مع ان الغالب من حال الشيء ان يتبع ذاته في الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم في انه جزئي
حقيقي لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد في الموجودات بواسطة الاضافات حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة
قولنا اله زيد واله عمرو والحق انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فقد ذهب جمع
كثير من المتاخرين الى انه واجب على ما ذكرنا وذلك هو الضلال البعيد ومنها اختلافهم في انه عرض او جوهر او ليس
بعرض ولا جوهر لكونهما من اقسام الموجود وهذا هو الحق وفي كلام الامام ما يشعر بانه عرض وبه صرح جمع كثير من
المتكلمين وهو بعيد جدا لان العرض ما يقوم بنفسه بل بمحله المستغني عنه في تقومه والمعدوم مستغنيا في تقومه
وتحققه عن الوجود ومنها اختلافهم في انه موجود اولا فقيل موجود بوجود هو نفسه فلا يتسلسل وقيل بل اعتباري
محض لا تحقق له في الاعيان فاما بوجود زائد فيتسلسل او بوجود هو نفسه فلا يكون اطلاق الموجود على الوجود وعلى
سائر الاشياء بمعنى واحد لان معناه في الوجود انه الوجود وفي غيره انه ذو الوجود ولانه لو لم يكن جوهرا لا يقع صفة
للاشياء او عرضا فيتقوم المحل دونه والتقوم بدون الوجود محال والحق ما ذكر في زيادة الوجود على الماهية من انا نعقل
الماهية ونشك في وجودها جار بعينه في وجود الوجود كانا نعقل الوجود ونشك في وجوده فلو وجد لكان وجوده
زائدا او نفسه وبهذا انبنى بطلان ما ذهب اليه الفلاسفة من ان ماهية الواجب نفس الوجود المجرد وذلك لانا بعد ما تصور
الوجود المجرد نطلب بالبرهان وجوده في الاعيان فيكون وجوده زائدا او يتسلسل ولا مخلص الا بان الوجود المقول على
الوجود اعتبار عقلي كما سبق وقيل الوجود ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة على ما سياتي ومنها اختلافهم
في ان الوجودات الخاصة نفس الماهيات او زائدة عليها كما سبق ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك بين مفهومات
مختلفة على ما نقل عن الاشعري او متواطئ يقع على الوجودات بمعنى واحد لا تفاوت فيه اصلا او مشكك يقع عليها بمعنى
واحد هو مفهوم الكون لكن لا على السواء وهو الحق. البحث الثالث للوجود على مراتب اعلاها الوجود في الاعيان
وهو الوجود المتاصل المتفق عليه الذي به تحقق ذات الشيء وحقيقته بل نفس تحققها ثم الوجود في الاذهان وهو وجود
غير متاصل بمنزلة الظل للجسم لكون المتحقق به الصورة المطابقة للشيء بمعنى انه لو تحققت في الخارج لكان ذلك الشيء كالشخص
ظل الشخص للجسم لكن ذلك الشخص الوجود في العبارة ثم في الكتابة بحسب الاضافة الى ذات الشيء وحقيقته مجازا
لان الموجود من زيد في اللفظ اصوات موضوعة بازائه وفي الخط نقوش موضوعة بازاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد

او كلي فقيل جزئي صح

ويستدل على تحقق الذهني بانا نحكم ايجابا على ما لا ثبوت له في الخارج كالممتنعات مع استحالة الايجاب الا بثبوت له وبانا نجد من المفهومات ما هو كلي يمتنع بكليته في الخارج ومن القضايا
حقيقية لا يقتصر الحكم فيها على الموجود في الخارج واعترض بانه يكفي في الايجاب ثبوت الموضوع عند العقل وهو معنى التعقل فيرجع الكل الى التعقل والتعقل بمعنى الثبوت في
العقل وفيه النزاع والجواب ان اقتضاء التعقل التمييز اضافة بين العاقل والمعقول ضروري ولا تعقل الاضافة الى النفي الصرف بل لا بد من ثبوت ما واذ ليس في الخارج
فهو في العقل فان قيل يجوز ان يقوم بغيره كالمثل الجوهرية والمعلقة بغيره او بعض المجردات كحصول الكائنات في العقل الفعال عند القول بنفيه منه

ولا صورته نعم اذا اضيف الى اللفظ الموضوع بازائه او النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل
الوجود في الاعيان ولكل لاحق فيما ذكرنا من الترتيب دلالة على السابق فللذهني على العيني وللفظي على الذهني وللخطي
على اللفظي فيتحقق ثلث دلالات اولها عقلية محضة لا تختلف فيها بحسب اختلاف الاشخاص والاوضاع الدال والمدلول
اذ ما يتلفظ عبر عن السماء فالموجود منها في الخارج هو ذلك المتشخص وفي الذهن هو الصورة المعينة المطابقة له والاخريان
اعني دلالة اللفظ على الصورة الذهنية ودلالة الخط على اللفظ وضعيتان تختلف في الاولى معنى الدال بان يعين طائفة
لفظا كالسماء وطائفة لفظا اخر كما في الفارسية وغيرها لا المدلول لان الصورة الذهنية لا تختلف باختلاف اللغات وتختلف
في الثانية اعني دلالة الخط على اللفظ الدال والمدلول جميعا واختلاف الدال لا يختص بحالة اختلاف المدلول بل قد يكون
مع اتحاده كلفظ السماء يكتب بصور تختلف بحسب اختلاف الاصطلاحات في الكتابة فان قيل معنى الدلالة كون الشيء بحيث يلزم
منه شيء اخر فاذا اعتبرت فيما بين الصور الذهنية والاعيان الخارجية ولا معنى لفهمها والعلم بها سوى حصول صورها
كان بمنزلة ان يقال يحصل من حصول الصور حصول الصور قلنا المراد انه اذا حكم على الاشياء كان الحاصل في الذهن
هو الصور ويحصل منها احكام على الاعيان الخارجية فانا اذا قلنا العالم حادث فالحاصل في الذهن صورة العالم وقد حصل
منها العلم بثبوت الحدوث للعالم الموجود في الخارج فان قيل نحن القاطعون بان الواضع انما عين الالفاظ بازاء معقوله
من الاعيان وللدلالة عليها ولهذا نقول بالوضع والدلالة من لا يقول بالصور الذهنية نعم اذا لم يكن للمعقول وجود في الخارج
كان المدلول هو نفس الصورة عند من يقول بها كالمعدوم والمستحيل قلنا مبنى هذا الكلام على اثبات الصور الذهنية
فانه مما يكاد يقضي به بديهة العقل فلما كان عند سماع اللفظ يرتسم الصورة في النفس فيعلم بثبوت الحكم في الخارج
جعلوا الخارج مدلول الصورة والصورة مدلول اللفظ واللفظ مدلول الخط هو اللفظ حفظا والحكم فيه قبله انه حيث
اكتفى بخط صورة معدودة يترتب تركيب الحروف والالفاظ من غير احتياج الى الخط لكل معنى صورة مخصوصة
ويستدل على كون العلم بشيء لا يتحقق له في الاعيان مقتضيا لثبوته في الذهن ظاهر لجري الضرورة بانا نحكم
بها زعم بعضهم لنفي الكون الوجود الذهني ابتداء بل لانه الضروري ويستدل المثبتون بوجوه الاول انا نحكم حكما ايجابيا على ما
لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين يستلزم لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومن الايجاب
الحكم بثبوت امر لامر وثبوت الشيء لما لا ثبوت له في نفسه بديهي الاستحالة فيلزم ثبوت الممتنع ليصح الحكم والحكم في الاولى
في الخارج فبقي الذهن وتقريره على شكل من الموجبات ما لا تحقق لموضوعه في الخارج والموجبة تستدعي وجود الموضوع في
الجملة فيكون في الذهن وما يقال انا نحكم على الممتنع باحكام ثبوتية معناه احكام ايجابية فلا يرد عليه انه لا يريد الثبوت
في الخارج فقط او في الذهن فمصادرة على انه يمكن ان يقال لم لا يكون الثبوت في الجملة وكونه منحصرا في الخارجي والذهني
لا نسلم ان يراد احدهما ليلزم المحال او المصادرة الثاني ان الكلي مفهوم وكل مفهوم ثابت ضرورة متميز عند العقل
فالكلي ثابت وليس في الخارج لان ما هو في الخارج متشخص فيكون في الذهن الثالث ان من القضايا موجبة حقيقية
هي تستدعي وجود الموضوع ضرورة وليس في الخارج لانه قد لا يوجد في الخارج اصلا كقولنا كل عنقاء حيوان وعلى
تقدير الوجود لا ينحصر الاحكام في الافراد الخارجية كقولنا كل جسم متناه او حادث او مركب من اجزاء لا تتجزى
الى غير ذلك من القضايا المستعملة في العلوم والحكم على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار الوجود في الذهن وفي المواقف

فلنا معلوم بالضرورة لبن الممتنع بل المعدوم سيما ما ليس من قبيل الذوات لا تقوم بنفسه ولا ببعض المجردات بهويته بل بصورته وفيه المنع عن جهة استلزامه كون العقل حصول الصورة
لا من جهة استلزامه لبن المعقولات نوعا في التمييز عن التميز بالهوية الخارجية سواء اخترعه العقل او لاحظه من محال آخر لا اذ انفصل التمييز الثبوت في العقل قال المتكلم
تمسك المانعون بان اتصاف الذهن بالحرارة والبرودة وحصول الشيء فيه يوجب الاتصاف وبانه لو حصل في الذهن ما تحقق كله في الخارج لوجد فيه بان ذلك في الوجود المتأصل
في الخارج ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها والحصول هو بالشبهات في الذهن لا صورها ولا كما في الذهن صور المعدوم وفي الخارج هوية الذهني بخلاف
وجود الماء في الكوز والكوز في الدار

ما يشعر بان مولنا الممتنع معدوم معنى حقيقته وليس كذلك في اصطلاح القوم واعترض بانا لا نسلم ان الايجاب يقتضي وجود
الموضوع هو الحكم لبن ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه فلنا معنى الايجاب ليس ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون
هناك ثبوت امر لامر بمعنى الوجود والبحث فيه واما ذلك بحسب العيان وعلى اعتبار الوجود الذهني بل اللازم هو تميز الموضوع والمحمول عند
العقل بعد تصورهما فيكون مرجع الوجوه الثلاثة الى انا نتصور ونميز امورا لا وجود لها في الخارج فيكون ثابتة في الذهن لان تعقل الشيء
انما يكون بحصوله في العقل بصورته ان كان من الموجودات العينية والا فبنفسه هذا انف المتنازع لان القول بكون التعقل بالحصول في العقل
انما هو راي القائلين بالوجود الذهني والا فكان العلم شيئا كما في اثبات المطلق والجوانح لابد في فهم الشيء وتعقله وتمييزه عند العقل من
تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول
او عن صفة ذات اضافة والتعلق بين العاقل وبين المعدوم الصرف يخ بالضرورة فلا بد للمعقول من ثبوت في الجملة ولما امتنع ثبوت الكليات
بل سائر المعدومات سيما الممتنعات في الخارج تعين كونه في الذهن فان قيل فيه هذا الجواب لبن المعقولات التي لا وجود لها في الخارج
لا يلزم ان يكون موجودة في الذهن لجواز ان يكون صورا قائمة بانفسها كالمثل المجردة الافلاطونية على ما نسب اليه في بحث الماهية
وكالمثل المتعلقة التي يقول بها بعض الحكماء زعما منهم ان لكل موجود شبحا في عالم المثال ليس بمعقول ولا محسوس على ما سيأتي
في آخر المقصد الرابع او قائمة ببعض المجردات كما ادعاه الغلاة من ارتسام صور الكائنات في العقل الفعال وينبغي ان يكون هذا مراد الامام
بان جوالم الغائبة عنا والانغام المعدومات الاجسام ممالا نعقل قلنا الكلام في المعدومات الممتنعات ولا خفاء في امتناع قيامها بانفسها
بحسب الخارج ولا بالعقل الفعال بهوياتها اذ لا هوية للممتنع بل غاية الامر ان يقوم به بصورها بمعنى تعقله اياها وهو مسلم لكن
من جهة استلزام كون التعقل لحصوله في العاقل فيرتسم الصورة في النفس العاقلة وهو المعنى بالوجود الذهني ثم اذا كان طريق التعقل
واحدا كان تعقل الموجودات ايضا بحصول صورها في العقل وذكر صاحب المواقف ان المرتسم في العقل الفعال ان كان الصور
والماهيات الكلية ثبت الوجود الذهني اذ غرضنا اثبات نوع من الثبوت للمعقولات غير التحيز بالهوية التي نسميها بالوجود الخارجي
سواء اخترع العقل تلك الصور او لاحظها من موضع آخر كالعقل الفعال وغيره وفيه نظر لان غايته ذلك ان يكون للمعقولات
تميز عند العقل بالصورة والماهية لكن كون ذلك لحصول الصورة في العقل هو اول المسألة   وتمسك المانعون بما كان
مبنى الوجود الذهني على استلزام التعقل اياه اقتصر المانعون على ابطال ذلك مع تقريره من وجوه الاول لو كان تصور الشيء
مستلزما حصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة ان يكون الذهن حارا وباردا وهو محال وفيه اجتماع الضدين
واتصاف العقل بما هو من خواص الاجسام الثاني يلزم ان يحصل السموات بعظمها في العقل عند تعقلها الكل وفي الخيال
عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من تعقل المعدوم كونه موجودا في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود
في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب
ان مبنى الكلام على عدم التفرقة بين الوجود المتأصل الذي به الهوية العينية وغير المتأصل الذي به الصورة العقلية فان
المتصف بالحرارة ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها والتضاد انما هو بين هويتي الحرارة والبرودة لا صورتيهما و
الذي علم بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال هو هويات السماء لا صورها الكلية والجزئية والموجود في الموجود
في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متأصلين ويكون الموجود له هو بعينه كوجود الماء في الكوز
والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن الموجود في الخارج فان الحاصل في الذهن من المعدوم صورة له والوجود

المتن المبحث الرابع الوجود يرادف الثبوت ويساوقه الشيئية والعدم يرادف النفي فلا المعدوم ثابت ولا بينه وبين الموجود واسطة وخولف في الامرين
افرادا او جمعا فقيل المعلوم ما لا ثبوت له وهو المعدوم او له ثبوت باعتبار ذاته وهو الموجود او تبعا لغيره وهو الحال فهو صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فيتحقق
الواسطة وقال جمهور المعتزلة ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم وان كان له تحقق في نفسه فثابت والا فمنفي فالموجود اخص من الثابت والمنفي من المعدوم
فالمعدوم قد يكون ثابتا ولا واسطة بينه وبين الموجود وقال بعضهم ان كان له كون في الاعيان فاما بالاستقلال وهو موجود او بالتبعية وهو الحال والا فمعدوم اما متحقق
في نفسه فثابت والا فمنفي فالمعدوم ثابت
وبينه وبين الموجود واسطة   متن

غير متأصل وفي الذهن وفي الخارج هوية والوجود متأصل وبالجملة فماهية الشيء اعني صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير
من اللوازم فان الاولى كلية ومجردة بخلاف الثانية والثانية مبدأ للآثار بخلاف الاولى ومعنى المطابقة بينهما ان الماهية اذا
وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة كانت تلك الماهية فلا يرد ما قال
ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزم المحال والا لم يكن صورة لها قوله المبحث الرابع قد اختلفوا في ان
المعدوم هل هو ثابت وشيء ام لا وفي انه هل بين الموجود والمعدوم واسطة ام لا والمذاهب اربع بحسب الاحتمالات اعني
اثبات الامرين او نفيهما او اثبات الاول ونفي الثاني او بالعكس وذلك انه اما ان يكون المعدوم ثابتا اولا وعلى التقديرين
اما ان يكون بين الموجود والمعدوم واسطة اولا والحق نفيهما بناء على ان الوجود يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكما لا
يكون المنفي ليس بثابت كذا المعدوم وكما انه لا واسطة بين الثابت والمنفي فكذا بين الموجود والمعدوم واما الشيئية فتساوق
الوجود بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس ولفظ المساوقة يستعمل عندهم فيما يعم الاتحاد في المفهوم فيكون اللفظان مترادفين
والمساواة في الصدق فيكونان متباينين ولهم تردد في اتحاد مفهوم الوجود والشيئية بل ربما يدعي نفيه بناء على ان قولنا
السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد شيء وصار الحاصل ان كل ما يمكن ان يعلم ان كان له تحقق في الخارج
او في الذهن فموجود وثابت وشيء والا فمعدوم ومنفي ولا شيء واما المخالفون فمنهم من خالف في نفي الواسطة واليه ذهب من
اصحابنا امام الحرمين اولا والقاضي ومن المعتزلة ابو هاشم فقالوا المعلوم ان لم يكن له ثبوت اي في الخارج لان مبنى الكلام
على نفي الوجود الذهني والا فالمعلوم موجود في الذهن قطعا فهو المعدوم وان كان له ثبوت فان كان باستقلاله وباعتبار
ذاته فهو الموجود وان كان باعتبار التبعية للغير فهو الحال فهو واسطة بين الموجود والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود
لا يكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال
بل بتبعية الغير والذات بخلافها وهي لا تكون الا موجودة او معدومة بل لا معنى للموجود الا ذات لها صفة الوجود
وللمعدوم الا ذات لها صفة العدم والصفة لا تكون موجودة لها ذات فلا تكون موجودة ولا معدومة فلذا قيد
بالصفة واحترز بقولهم لموجود عن صفات المعدوم فانها تكون معدومة لا حالا وبقولهم لا موجودة عن الصفات الوجودية
مثل السواد والبياض وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية قال الكاتبي وهذا الحد لا يصح على مذهب المعتزلة
لانهم جعلوا الجوهرية من الاحوال مع انها حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم قلت لعلهم لم يعتبروا هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من انه
قائم واما فمن المعتزلة من لا يقول بالحال ومنهم من يقول بها لا على هذا الوجه ثم قال واول من قال بالحال ابو هاشم وفصل
القول فيه بان الاعراض التي لا تكون مشروطة بالحياة كاللون والرائحة لا توجب لمحالها حالا ولا صفة الا الكون
فانه يوجب لمحله الكائنية وهي من الاحوال واما الاعراض المشروطة بالحياة فانها توجب لمحالها احوالا كالعلم للعالمية والقدرة
للقادرية وزعم القاضي وامام الحرمين ان كل صفة فهي توجب للمحل حالا كالكون للكائنية والسواد للاسودية والعلم للعالمية
ومنهم من خالف في نفي كون المعدوم ثابتا وهم اكثر المعتزلة حيث قالوا ان المعلوم ان كان له كون في الاعيان فموجود
والا فمعدوم ولا واسطة بينهما وباعتبار آخر المعلوم ان كان له تحقق في نفسه وتقرر فثابت والا فمنفي وكل ما له كون في الاعيان
فله تقرر في نفسه من غير عكس فيكون الموجود اخص من الثابت وكل ما لا تقرر له في نفسه لا كون له في الاعيان وليس
ما لا كون له لا تقرر له فيكون المنفي اخص من المعدوم فيكون بعض المعدوم لا منفيا بل ثابتا ومنهم من خالف في الامرين جميعا

واستدل بوجوه الاول ان ثبوت المعدوم ينافي المقدورية لان الذوات ازلية والوجود حال لا يتعلق به قدرة الثاني ان العدم صفة نفي فيمتنع اتصاف الموصوف به الثالث ان ثبوت الذوات
عدم كم ليس من الغير فيلزم تعدد الواجب الرابع انها غير متناهية مع ان الموجود منها متناه فالكل اكثر من الباقية على العدم بمتناه فيكون متناهية الخامس ان المعدوم ان كان مساويا
للمنفي او اخص منه لم يكن ثابتا وان كان اعم منه لم يكن متمايزا فالاول ثبت فرق بين العام والخاص بل ثابتا وهو صادق على المنفي فيلزم ثبوته وهو محال وزيف الاول بجواز ان يكون اتصاف
الذات بالوجود حادثا بالقدرة فان قيل هو منفي والازم النفي واتصاف المعدوم بالوجود اجيب بمنع استحالة النسب الثابتة واتصاف الذات بالوجود والثاني بمنع الاول ان اريد صفة هي
نفي والثاني ان اريد صفة سلبية والثالث بان الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا ثبوته والرابع بمنع ما ذكر على الغير بمتناه بل اذا كان الغير متناهيا واثبات ذلك بالتطبيق بليته وبين الكل
ضعيف والخامس بان عدم كونه متمايزا فالا سلم كونه اثباتا مرقيا بل هو محل للصادق الا بعض المعدوم ثابت فلا يلزم ثبوت المنفي فان قيل المراد انه لو كان اعم لكان متميزا عن الخاص فيكون
ثابتا الزاما قلنا فيلغو اكثر المقدمات ...

وهم بعض المعتزلة قالوا المعلوم ان كان له كون في الاعيان فان كان ذلك بالاستقلال فهو الموجود ولو كان بتبعية
الغير فهو الحال وان لم يكن له كون في الاعيان فهو المعدوم والمعدوم ان كان متحققا في نفسه فثابت والا فمنفي
فقد جعلوا بعض المعدوم ثابتا واثبتوا بين الموجود والمعدوم واسطة هو الحال وقام العبارة نوهم ان الثابت
قسم من المعدوم وليس كذلك بل بينهما عموم من وجه لانه يشمل الموجود والحال بخلاف المعدوم والمعدوم يشمل المنفي
بخلاف الثابت والحاصل ان المعدوم مباين للمنفي على ما صرح به في تلخيص المحصل من ان القائلين بكون المعدوم شيئا
لا يقولون للممتنع معدوم بل منفي كان الاولى في هذا التقسيم ان يقال المعلوم ان لم يتحقق في نفسه فمنفي وان تحقق فان
كان له كون في الاعيان فاما بالاستقلال فموجود او بالتبعية فحال وان لم يكن له كون في الاعيان فمعدوم وفي التقسيم
السابق انه ان لم يتحقق فمنفي وان تحقق فثابت ثم ان كان له كون في الاعيان فموجود والا فمعدوم قوله
لنا في المقامين اي في نفي ثبوت المعدوم وشيئيته ونفي الواسطة بين الموجود والمعدوم الضرورة فانها قاضية بان كل اولا تعقل
من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم الا النفي وكذا الشيئية تساوق الوجود فالثابت في الذهن او الخارج
موجود فيه وكما لا يعقل الواسطة بين الثابت والمنفي كذا بين الموجود والمعدوم والمنازع مكابر وجعل الوجود
اخص من الثبوت والعدم من النفي وجعل الموجود ذاتا لها الوجود والمعدوم ذاتا لها العدم لتكون الصفة واسطة
اصطلاح لا مشاحة فيه قوله واستدل بما من جعل نفي ثبوت المعدوم غير ضروري فاستدل عليه بوجوه الاول
لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تاثير القدرة في شيء من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا وجه اللزوم ان التاثير اما في
نفس الذات وهي ازلية والازلي لا يتعلق به القدرة واما في الوجود وهو حال اما على المثبتين فالاثبات على النافين
فانه ثابت بالحجة على ما سيأتي والاحوال ليست مقدورة باتفاق القائلين بها ولان عدم توقف تعينه السواد وعالمية من
قام به العلم على تاثير القدرة ضروري واما التمسك بانه لو كان مثل عالمية العالم ومتحركية المتحرك بالفاعل لامكن بدون
العلم والحركة ويؤدي الى ابطال القول بالاعراض وهو يؤدي الى ابطال العلم بحدوث العالم فلا يخفى ضعفه ثم نفي
المقدورية لا يستلزم ثبوت الازلية لا يلزم ازلية الوجود بل ازلية اتصاف الذات بالوجود بناء على كونه نسبة بينهما لا يتعقل
على غير حال لانهم جوزوا ثبوت الثبوت بلا علة وبعلة غير قادرة واجيب بمنع الحصر لجواز ان يكون تاثير القدرة في اتصاف
الذات بالوجود لا يقال الاتصاف ثبوتي اما اولا فلانه لو ثبت لكان له اتصاف بثبوته واما ثانيا فلما سبق من انه ليس بين الجسم
والوجود اتصاف بحسب الخارج كما بين السواد والجسم وانما ذلك بحسب الذهن فقط واللازم اتصاف المعدوم بالوجود
لان الماهية بدون الوجود لا تكون بحسب الخارج الا معدومة اذ الماهية من حيث هي لا هي في التصور فقط الا انه يجيب عن الاول بانه
لو سلم زيادة اتصاف الاتصاف بالثبوت على نفس الاتصاف فلا نسلم استحالة التسلسل في الثابتات واي قام الدليل عليه في
الموجودات وعن الثاني بان اللازم استحالة اتصاف المعدوم الثابت بالوجود وصيرورته بحيث ينتزع منه الوجود كالجسم
كالجسم الغير الاسود يتصف بالسواد ويصير اسود بحلول السواد وانما يستحيل ذلك فيما ليس ثابتا في الخارج وهذا
ما ذكره الامام من ان القول بثبوت المعدوم متفرع على القول بزيادة الوجود بمعنى انهم زعموا ان وجود السواد
زائد على ماهيته ثم زعموا انه يجوز خلو تلك الماهية عن صفة الوجود واتصافها بالعدم والى الوجود صفة لها على التعاقب
والعموم ولم يتصور ذلك في النفي الصرف فانتج لهم ذلك كون الماهية ثابتة قبل الوجود وجوز العكس الا الماهية

اذا كانت ثابتة قبل الوجود لم يكن الوجود نفسها والا لكان يلزم من ثبوته وجودها الثاني ان المعدوم متصف
بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه رفعا للوجود الذي هو ثبوتي والمتصف بصفة النفي منفي لان المتصف بصفة الاثبات
ثابت واجيب بانه ان اريد بالصفة النفي صفة هي نفي فمنع وان اريد سلبية فصحيح لكون معنى المتصف به هو المنفي فلا نم ان كل معدوم
متصف بصفة النفي وانما يلزم ذلك لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل اعم منه لكونه نقيضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت
ولو اريد بها صفة هي نفي شيء وسلبه كالامتناع والوجوب مثلا فلا نسلم ان المتصف به يلزم ان يكون منفيا كالواجب يتصف
بكثير من الصفات السلبية او ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية الثالث
لو كانت الذوات ثابتة في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها لكانت واجبة اذ لا معنى للواجب سوى هذا فيلزم وجوب
الممكنات وتعدد الواجب وتقريره انها لو كانت ثابتة فثبوتها اما واجب فيتعدد الواجب او ممكن فيكون مجرد مسبوقا بالنفي
فيكون الذوات من حيث هي مسبوقة بالنفي وهو مع انه خلاف مذهبه مبني على كون كل ممكن الثبوت محدثا مسبوقا بالنفي
لا ينفي كون الذوات ثابتة بدون الوجود بل غايته ان ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها واجيب بان الواجب ما يستغني
عن الغير في وجوده لا في ثبوته الذي هو اعم الرابع ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهذا خرج الغير
الذي خرج منها الى الوجود متناه اتفاقا فيكون الكل اكثر من القدر الذي بقي على العدم بقدر متناه واجيب بان اللازم
لقدر الزائد على الغير بقدر متناه يكون متناهيا وانما يكون كذلك لو كان ذلك الغير متناهيا وليس كذلك لان الباقية على
العدم غير متناهية كالكل فان قيل نحن نأخذ من الكل قطعا ونطبق عند التطبيق فيتناهى ويلزم تناهي الكل
فالجواب النقض بمراتب الاعداد ومنع الزيادة والنقصان فيما بين غير المتناهيات ولو سلم فلا يلزم من بطلان القول
بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها الخامس ان المعدوم اما مساو للمنفي او اخص منه او اعم اذ لا تباين لظهور التصادق
فان كان مساويا او اخص صدق كل معدوم منفي وكل منفي ليس بثابت فلا شيء من المعدوم بثابت وان كان اعم
لم يكن متمايزا فالاول ثبت فرق بين العام والخاص بل ثابتا وقد صدق على المنفي فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق
عليه الامر الثابت ثابت وهو باطل ضرورة استحالة صدق احد النقيضين على الاخر هذا تقرير الامام على اختلاف
عباراته وقد اعتبر في بعضها النسبة فيما بين العدم والنفي ثم قال واذا لم يكن العدم متمايزا فلا يكون ثابتا وهو صادق
على النفي فيلزم كالنص هكذا كل نفي عدم وكل عدم ثابت فكل نفي ثابت وهو محال واجيب عنه بعبارات محصلها ان الازم
انه اذا لم يكن متمايزا كان ثبوتا محضا لم يلزم ان يكون منه ما يكون بعض افراده ثابتا كالمعدومات الممكنة وبعضها
منفيا كالممتنعات وهذا القدر كاف في الفرق ولا يصدق ان كل معدوم ثابت ليلزم كون المنفي ثابتا ورد صاحب
المواقف بان الاستدلال الزامي تقريره انه لو كان المعدوم ثابتا لكان المعدوم اعم من المنفي فكان متميزا عنه فكان ثابتا
لان كل متميز ثابت عندكم وقد صدق المعدوم على المنفي فيكون ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الوصف الثبوتي فهو ثابت
ولا خفاء في ان الجواب المذكور لا يتاتى على هذا التقرير فمن او ان لم ينطبق على مراد المستدل ولكن كلامه الزاميا
فيتوجه الجواب المذكور اما اولا على تقرير الامام ولا اثر فيه لحديث الالزام على انه لا يصح ذلك لكونه اكثر المقدمات
لغوا اذ يكفي ان يقال لو لم يكن المعدوم والمنفي واحدا لكان المنفي متميزا عنه فكان ثابتا على ان الحق انه لا تعلق
لهذا الالزام بكون المعدوم ثابتا اذ يقال لو كان المنفي مباينا للموجود لكان متميزا عنه فكان ثابتا وليت شعري كيف

تمسك المخالف بوجوه الاول ان المعدوم متميز لانه معلوم ومراد ومقدور وكل متميز ثابت لان التميز انما يكون بالاشارة العقلية والاشارة الى النفي الصرف محال الثاني
انه ممكن وكل ممكن ثابت لان الامكان ثبوتي قلنا كل من التميز والامكان عقلي يكفيه ثبوت المتميز والممكن في الذهن ولو اقتضى الثبوت عينا لزم ثبوت الممتنعات لتميزها
والمركبات الخيالات لتميزها وامكانها الثالث ان معنى ثبوت المعدوم ان السواد المعدوم مثل سواد في نفسه اذ لو كان ذلك بالغير لزم ارتفاعه بارتفاع الغير فلا يبقى السواد
الموجود سوادا قلنا انه اذا ارتفع سواد بعدم ينتفع وجوده فان قيل فلا يكون السواد سوادا وهو محال قلنا هو السلب فيمتنع الاستحالة او يمنع انه لو لم يتقرر
ماهية السواد مع كونه سوادا امتنع الملازمة منه

كيف تعمل بصوص المعدوم مستقلا ما لكونه منفيا وعمومه مستقلا ما لكونه ثابتا مع قيام التميز في الطالب فان قيل على
المقدر من لم لا تقولون ان الخصم بثبوت المعدوم فاي حاجة للمستدل الى اثبات ذلك بالتكلف ليتفرع عليه ثبوت المنفي
وهلا قال من اول الامر لو كان المعدوم ثابتا وهو صادق على المنفي لزم ثبوته قلنا زعمهم ان الذوات المعدومة
الممكنة ثابتة ومقصود المستدل اثبات ان الوصف الذي هو المعدوم المطلق ثابت ليلزم منه ثبوت موصوفه وهذا
ما اشير في المواقف لو كان المعدوم ثابتا لكان المعدوم ثابتا باعادة لفظ المعدوم دون ضميره والامر اليه ما قال
كلامه انه لو كان المعدوم ثابتا لكان المعدوم ثابتا فلو لم يرد بالاول الموصوف وبالثاني الوصف لكان لغوا وصاحب التنبيه
لم يرد بالاعم في تقرير الامام ما يشمل العموم المطلق والعموم من وجه ليتم الحصر وفي تقرير المواقف لم يحمل على
المطلق ويبين الملازمة بانه صادق على كل منفي **قوله** تمسك المخالف القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج
تمسكوا بوجوه الاول انه متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما فيتميز عن غير المعلوم ومرادا فيتميز عن
غير المراد ومقدورا فيتميز عن غير المقدور واما الكبرى فلان التميز عند العقل لا يتصور الا بالاشارة العقلية وهذا
وذلك والاشارة تقتضي ثبوت المشار اليه ضرورة امتناع الاشارة الى النفي الصرف الثاني انه ممكن وكل ممكن ثابت
لان الامكان وصف ثبوتي على ما سيأتي فيكون الموصوف به ثابتا بالضرورة والجواب عن الاول انه ان اريد
التميز يقتضي الثبوت في الخارج فممنوع وانما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وليس كذلك في الوجهين فلا يفيد وعن الثاني
انا لا نسلم كون الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتبار عقلي يكفي ثبوت الموصوف به في العقل
ثم لا خفاء في ان الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في آن واحد في حيزين بعضها متميز عن
البعض وعن الامور الموجودة مع انها منتفية قطعا وكذا مثل جبل من الياقوت وبحر من الزيبق من المركبات الخيالية
متميز وممكن مع انها غير ثابتة وهذا قد يورد بالاول معارضة او نقضا على الوجه الاول وبالثاني على الوجهين وقد يورد
النقض بالاحوال من الوجود وغيره فانها مع تميزها ليست ثابتة في العدم اذ لا عدم لها وان وجود لها لتبقي من الحال
صفة للموجود لا موجودة ولا معدومة وفيه نظر لان مدعى الخصم ليس الا ان كل متميز ثابت في الخارج فان كان
موجودا فبالوجود او معدوما ففي العدم او لا موجودا ولا معدوما ففي نفسه كالحال والوجود وغيره من الاحوال ليست
حال العدم لا الحال ان يلزم ثبوتها في العدم الثالث ان مبنى كون المعدوم الممكن ثابتا في الخارج ان السواد المعدوم
مثل سواد في نفسه سواء وجد الغير او لم يوجد وبيانه ان لا لانه لو كان كونه سوادا بالغير لزم ارتفاع كون السواد
سوادا عند ارتفاع الغير واللازم باطل لانه يستلزم ان لا يبقى السواد الموجود سوادا عند ارتفاع ذلك الغير الذي
هو الموجب لكونه سوادا وهو محال والجواب انا لا نسلم ان الشي لا يلزم لو كان وجود السواد باقيا عند
ارتفاع موجب السواد به وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون ارتفاع ذلك الغير موجبا لارتفاع سواديته موجبا لارتفاع
وجوده لكونه العلة للوجود اولا ثم ثانيا فان قيل لو ارتفع عند ارتفاع ذلك الغير سواديته السواد لزم ان لا يكون
السواد سوادا وهو محال قلنا المحال ان لا يكون السلب اي ليس السواد المعدوم سوادا وهذا المحال
ممتنع العدول الى السواد المتقرر في نفسه السواد فلا نسلم لزومه وانما يلزم لو كان السواد متقررا في نفسه فان قيل
لكل شي ماهية هو بها هو مع قطع النظر عن كل ما عداه لا نعرف ما كان او متغايرا فيكون السواد سوادا في نفسه وجد الغير
او لم يوجد قلنا لا يلزم من هذا سوى ان يكون السواد سوادا اي نظرا الى الغير ولو قطع النظر عن الغير لا يوجب انتفاء ان يكون السواد

فان قيل السواد سواد وان لم يوجد الغير مزيده ان لكل شي ماهية هو بها هو مع قطع النظر عن كل ما عداه قلنا قطع النظر عن الشي لا يوجب انتفاءه بمعنى ان الشيئية بمعنى الثبوت
العيني واما الثاني فلانه اسم للموجود او المعلوم او ما ليس بمستحيل او القديم او الحادث او غير ذلك فلغوي والمرجع الى النقل والاستعمال احتج المثبتون للحال بوجوه الاول ان الوجود ليس
بموجود والا تسلسل ولا معدوم والا اتصف بنقيضه والقول بانه لا يرد عليه القسمة اعتراف بالواسطة قلنا موجود ووجوده عينه او معدوم واما يلزم الاتصاف بالنقيض لو كان
الوجود عدما وان ارتفع هو ومعدوما الثاني الكلي ليس موجودا والا لكان متخصصا ولا معدوما والا لكان جزءا للموجود وكذا حال كل جنس او فصل مع نوعه على انه لو وجد يلزم في الاعراض
قيام العرض بالعرض قلنا لا تركيب في الخارج اذ ليس هناك شي هو سواد تارة وهو خصوصية زيد واخرى في السواد شي هو لون واخر قابض للبصر واخر مركب منهما

اولم يوجد وهذا كما انه يكون موجودا مع قطع النظر عن الغير لا مع انتفائه **قوله** هذا في الشيئية يعني ما ذكر من الاختلاف والاحتجاج
انما هو في شيئية المعدوم بمعنى ثبوته في الخارج واما انه هل يطلق عليه لفظ الشي حقيقة فبحث لغوي يرجع فيه الى النقل والاستعمال و
قد وقع فيه اختلاف نظرا الى الاستعمالات فعندنا هو اسم للموجود لما نجده شايع الاستعمال في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله
في المعدوم مجازا كما في قوله تعالى ان الساعة شي ادا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى خلقتك من قبل ولم تك شيئا لا ينفي الاستعمال
المجازي بل الحقيقي وما ذكره ابو الحسين البصري والنصيبي من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه وعند كثير
من المعتزلة هو اسم للمعلوم ويلزمهم ان يكون المستحيل شيئا وهم لا يقولون به اللهم الا ان يمنع كون المستحيل معلوما على ما مر سابقا او
يمنع عدم قولهم باطلاق الشي عليه وقد ذكر جار الله انه اسم لما يصح ان يعلم فيستوي فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستحيل والذي
لا قايل به هو كونه شيئا بمعنى الثبوت في الخارج وعند بعضهم هو اسم لما ليس بمستحيل موجودا كان او معدوما وما نقل عن الناشي
العيانشي الناشي انه اسم للقديم وعن الجهمية انه اسم للحادث وعن هشام بن الحكم انه اسم للجسم فبعيد جدا من جهة انه لا يقبله اهل
اللغة ولا يقوم عليه شبهة لا من جهة وقوع الاستعمال في غير ما ذكره كل منهم فان له ان يقول هو مجاز كما نقول نحن في مثل قوله تعالى
ان الله على كل شي قدير وكون الاصل في الاطلاق هو الحقيقة مشترك الالزام فلا بد من الرجوع الى امر آخر من نقل او كثرة استعمال
او مبادرة فهم او نحو ذلك **قوله** احتج المثبتون للحال بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود والا لكان له وجود ويتسلسل
ولا معدوم والا اتصف بنقيضه اي ما يصدق عليه نقيضه وذلك لان العدم على تقدير الواسطة ليس نقيضا للوجود بل اخص
منه وانما نقيضه اللاوجود واجاب صاحب التجريد بان الوجود لا يرد عليه القسمة الى الموجود والمعدوم فلا يكون احدهما وكان هذا
مافيه من تسليم المدعى والاعتراف بالواسطة فان قيل الواسطة يجب ان يكون قسما من الثابت والوجود ليس ثابتا كما انه ليس
منفيا وانما هو ثبوت وهذا كما ان كلا من الثبوت والنفي ليس ثابتا ولا منفيا ولم يلزم من ذلك كونه واسطة بينهما قلنا الغرض
اشد من الجرم لان ما ذكرتم قول بالواسطة بين الثابت والمنفي بارتفاع النقيضين واجاب الامام بانا نختار ان
الوجود موجود ووجوده عينه لا زائد ليلزم التسلسل الموجودات فامتيازه عن ساير الموجودات يكون بقيد سلبي
سوى انه لا ماهية له وراء الوجود وقد يجاب بانا نختار انه معدوم واتصاف الشي بنقيضه انما يمتنع بطريق المواطاة مثل
ان الوجود عدم والموجود معدوم واما بطريق الاشتقاق مثل ان الوجود ذو عدم فلا نسلم استحالته فانه بمنزلة
قولنا الحيوان ذو لا حيوان هو السواد او البياض وساير ما يقوم به من الاعراض والاقرب انه ان اريد الوجود
المطلق فمعدوم او الخاص كوجود الواجب ووجود الانسان فموجود ووجوده زايد عليه عارض له هو المطلق والحصة
منه وليس له وجود آخر ليتسلسل فان اريد بكونه موجودا بوجود هو نفسه فلا هذا المعنى فحق وان اريد بمعنى انه نفسه وجود
فلا يدفع الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى ما له الوجود هذا والحق ان الشبهة قوية الثاني ان الكلي الذي له جزئيات
متحققة مثل الانسان ليس بموجود والا لكان متخصصا فلا يكون كليا ولا معدوما والا لما كان جزءا من جزئيات الموجودة كزيد
مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم وايضا الجنس كاللون ليس بموجود لكليته ولا معدوم لكونه جزءا من الماهية الحقيقية
كالانسان وايضا جنس الماهيات الحقيقية من الاعراض كاللونية السواد ليس بمعدوم لما ذكر ولا موجودا لاستلزامه قيام العرض
بالعرض فيقال اي اللون بالسواد لانه المحمول طبعا وقيل بالعكس لان الجنس مقوم للنوع وقيل اي اللون بالفصل الذي هو
قابض البصر مثلا لكونه المحمول وقيل بالعكس لكون الفصل مقوما للجنس والكل فاسد لان جزء المركب سيما المحمول عليه لا يكون

واما التغاير في الذهن فيثبت في الكلي والجنس قوله واما لزم الجهل لو اخذت في الذهن على انها صور لامور متغايرة في الخارج قوله ونوقض الوجهان بالحال فان الاحوال متماثلة في الثبوت متخالفة بالخصوصيات فنقول ثبوتها وتميزها ونحمل على جزئياتها فان كانت ثابتة تشخصت في الا ثبوت على الاحوال هي اعراض فيقوم العرض بالعرض فان قيل الاحوال لا تقبل التماثل والاختلاف فلا يلزم ثبوتها التعين ولا يكون شي منها كليا وحالا والا فجزئيا ومحالا على التسلسل اما منع في الموجود حيث لا ثابت كليا قبول انه فهو معنى التماثل والاختلاف ضروري وامتناع التسلسل سيجي ملخص

عرضا مايابه ولا بالعكس وكذا المحمول الاعم لا يلزم ان يكون عرضا للموضوع بل يمتنع لان العرض لا يكون محمولا على المحل الا بالاشتقاق وكذا المقوم للشي بمعنى كونه داخلا في قوامه كالجنس للنوع او بمعنى كونه علة لتقومه وتحصله ماهية حقيقية كالفصل للجنس لا يعرض كون ذلك الشي عرضا مايابه سيما اذا كان محمولا لا يرى ان الحيوان محمول على الانسان مقوم له ومحمول على الناطق خارج والناطق مقوم له علة لتحصله وكان الغلط من اشتراك لفظ العرض والقيام وان ما ذكرنا اشارة الى المنع بقوله على ان مثل هذا القيام ليس من قيام العرض بالمحل في شي ولم يتعرض لمنع امتناع قيام العرض بالعرض لانه ربما يثبت بالدليل او يكون على طريق الالزام ولما كان هنا تحقيق به يخرج عن تركيبهما الشخص ولا يعني الجنس والفصل يحصل من تركيبهما النوع لظهور انه ليس في الخارج شي هو الانسان الكلي واخر هو جسد ضيه زيد تركب منهما زيد وكذا ليس في الخارج شي هو اللون واخر هو قابض البصر واخر مركب منهما هو السواد ليعلم من قيام واحد من الثلثة بالاخر منهما على ما مر من التفصيل قيام العرض بالعرض بل في الوجود امر واحد واما التركيب والتمايز فبحسب العقل فقط فلا يلزم منه الا كون الكلي والجنس موجودا في الذهن ولا استحالة فيه واما التعجب منه كيف ادعوا ان جزء الموجود يجب ان يكون موجودا لا موجود الذي هو نقيض الموجود ويمتنع ان يكون جزء افراد المعدوم الذي ليس عندهم نقيض الموجود بل اعم منه قوله واما لزم الجهل اعترض الامام على قولهم لا تمايز بين الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان بان حكم العقل ان طابق الخارج عاد كلام مثبتي الحال وثبت المطلوب وان لم يطابق كان جهلا ولا عبرة به فاجيب بان الكلام في تصور الاجناس والفصول ولا حكم فيه ليعتبر مطابقته ولا مطابقته واما لزم الجهل بانها متمايزة في الخارج والا فعاينه قد يقع بان مراده ان مع التصور بل الصور ان طابقت الخارج فذاك والا كانت جهلا والجواب انه ان اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة هوية على حدة فلا نم لزوم الجهل على تقدير عدمها واما يلزم لو اخذت في الذهن على انها صور لامور متمايزة في الخارج وان اريد ان يكون بازائها هوية يكون المتحقق بها في الخارج تلك الهوية والمتحقق في الذهن تلك الصورة فلا نم ان المطابقة بهذا المعنى يستلزم ان يكون هناك امور متمايزة بحسب الخارج واما يلزم ذلك لو لم ينتزع العقل من امر واحد صورا مختلفة باعتبارات مختلفة على ما تحقق في بحث الماهية قوله ونوقض الوجهان بالحال تقرير الاول ان الاحوال لو كانت ثابتة لكانت مشاركة في الثبوت مخالفة بالخصوصيات فكان ثبوتها زائدا عليها ضرورة ان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز وثبوتها ليس بمنفي فيكون ثابتا وليس لما ذكرتم في الوجود وتقرير الثاني ان الحال قد يكون كليا محمولا على جزئيات ثابتة فان كان ثابتا كان متشخصا وان كان منفيا امتنع كونه جزءا من الثابت وكما ان الجنس للانواع واذا كان جنسا للاعراض لزم قيام العرض بالعرض على ما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا فان قيل الحال لا يقبل التماثل والاختلاف قلنا ان ذلك من صفات الموجود فلا يتحقق فيما به الاشتراك وما به الاختلاف ليلزم زيادة ثبوتها او يتسلسل ولا يعرض حال للكلية واخرى للجزئية او حال للجنسية واخرى للجاليه ليلزم ما ذكرتم بخلاف الموجود فانها قابلة لذلك ما عرفتم والتقاسم ان استحالة التسلسل في الامور الثابتة واقامة الدليل على استحالة في الموجودات فلسنا نبوء التماثل والاختلاف ضروري لان المعقول من الشي ان كان هو المعقول من الاخر فهما متماثلان والا فمختلفان وما قيل انهم جعلوا التماثل والاختلاف اما حالا او صفة وعلى التقديرين فلا يقوم الا بالموجود لا بشي لان الصفة لا تقوم الا بالثابت وان لم يكن موجودا وان اريد انه حال وصفة موجودة فهم قائلون التسلسل في الامور الثابتة تمام ما قام عليه بعض ادلة امتناع التسلسل على ما سيجي واما ما ذكره الامام من انا لو جوزنا انسداد ابطال حوادث لا اول لها واثبات الصانع القديم فضعيف لانا لا نجوز في الموجودات به يتم اثبات الصانع وتقرير العموم في النقض بالحال ان الاحوال متخالفة بخصوصياتها ومتشاركة في عموم

الثالث الايجاد ليس بموجود والا احتاج الى ايجاد اخر وليس بلا معدوم والا لكان الفاعل موجدا لكنه عدم مبدا انها المحمول الاستلزام عدم الحال فنردا على معان العمي معدوم واجتماع الضدين ممتنع مع ان الامتناع معدوم قوله ونحتهم على الاصلين تفريعات مثل اتفاقهم على ان الذوات المتحققة في العدم غير متناهية ولا تمايز للموثر فيها ولا تباين بينها وانه يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالقدرة والعلم والحياة مع الشك في وجوده واختلافهم في ان الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس كالسوادية وما يتبعها في الوجود كالحلول في المحل منه

كونها حالا وما به المشاركة غير ما به المباينة فيلزم ان يكون للحال حال اخر الى غير النهاية ورد قول الامام بان الحالية ليست صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال اخر وذلك لانه لا معنى للحال الا ما لا يكون موجودا ولا معدوما وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكا في حال ليلزم تسلسل الاحوال ورده الحكيم المحقق بان الحال عندهم ليس سلبا محضا بل هو وصف ثابت للموجود ليس بموجود ولا معدوم والعدم لا يجعلون المستحيل حالا مع انه ليس بموجود ولا معدوم فان الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يخص بتلك الامور التي يسمونها حالا وتشترك الاحوال فيه وهي لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المثلين عندهم ذاتان يفهم منهما معنى واحد والمختلفين ذاتان لا يفهم منهما معنى واحد وليس بذوات لانها التي يدرك بالانفراد والمشترك ليس بمدرك بالانفراد حتى يحكم بان المدرك من احدهما هو المدرك من الاخر اوليس قوله الثالث هذا من وجوه اثبات الحال ان الايجاد ليس بموجود والا احتاج الى ايجاد اخر وهكذا الى ما لا نهاية له ولا معدوم والا لكان الفاعل موجدا الا بعد صدور المعلول عنه لم يحصل له صفة وكما لم يكن قبل الصدور موجدا فكذا بعده لا يقال الايجاد الا الايجاد عينه لانا نقول مثل هذا الاشح في الامور الموجودة لان ذلك ايجاد للمعلول وهذا ايجاد للوصف الذي هو الايجاد والجواب انا نختار انه معدوم ولا نم لزوم ان لا يكون الفاعل موجدا فان صحة الحمل الايجابي لا ينافي كون الوصف الذي اخذ منه المحمول معدوما في الخارج كما في قولنا زيد اعمى في الخارج واجتماع الضدين ممتنع في الخارج مع ان كلا من الاعمى والامتناع معدوم في الخارج قوله ولهم اي للقائلين بكون المعدوم شيئا والحال ثابتا على هذين الاصلين تفريعات مثل اتفاقهم على ان الذوات الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية وعلى انه لا تأثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التأثير في اخراجها من العدم الى الوجود وعلى انه لا تباين بين تلك الذوات بمعنى انها متساوية في الذاتية وانما الاختلاف بالصفات لان الحقيقة والاوعية على كل ما صح على الاخر وهو باطل بالضرورة ثم ان افراد كل نوع منها متساوية في الحقيقة ونحوها وعلى انه يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة والحياة مع الشك في وجوده حتى يقوم عليه البرهان وذلك لانهم جوزوا اتصاف المعدوم الثابت بالصفات الثبوتية واعترض بان هذا يستلزم جواز الشك في وجود الاجسام بعد العلم باتصافها بالمتحركية وان كنيه لجواز ان يتصف بكل في العدم فيحتاج وجودها الى دلالة منفصلة وذلك جهالة عظيمة والجواب بانا بعد ما نتصور وانا متصفة بتلك الصفات ونصدق بان صانع العالم يجب ان يكون كذلك يجوز ان نشك في ان للعالم صانعا كذلك او بانا بعد العلم بان كل ما هو وجد كان صانع العالم فهو حيث لو وجد كان بتلك الصفات يجوز ان نشك في انه موجود في الخارج ليس بشي لانه لا يتوقف على كون المعدوم شيئا وثابتا في الخارج بل الصحيح قول ابن ابي على انا نستدل على وجود الواجب ومعناه ان الذات المتصفة بوجوب الوجود يتحقق التصديق بوجودها بالدليل ونقطع بان شريك الباري ممتنع ومعناه ان الذات المتصفة بالوجوب وسائر صفات الكمال المغايرة للباري تعالى وتقدس ممتنع ان توجد في الخارج واعلم انهم ذكروا هذا التفريع متفقا عليه الا انه انما يصح على راي القائلين بان للمعدوم صفة قوله واختلافهم من تفاريع القول بكون المعدوم شيئا اختلافهم في ان الذوات المعدومة هل تتصف بصفة الجنس كالجوهرية في الجوهر والسوادية في السواد او غير ذلك وما يتبع صفة الجنس كالحلول في المحل التابع للسوادية مثلا فقال الجمهور نعم لانها ثابتة وهي في الذاتية فلو لم تتخالف بالصفات لكانت واحدة ولانها اما متماثلة في العدم فيكون متماثلة في الوجود لان ما بالذات لا يزول واما متخالفة فيكون بالصفات ضرورة اشتراكها في الذاتية ولان التحيز اللازم للجوهر حالة الوجود ليس لانه ذات ولا لانه موجود والا لكان لازما للعرض فيتعين ان يكون لصفة تتصف بها في العدم واجيب بانا لا نسلم التساوي في الذاتية لامتناع الاختلاف بالحقيقة كالحقائق المتشاركة في الوجود ولا نسلم ما ذكر

وان التحيز هل يغاير الجوهرية وان المعدوم هل له بكونه معدوما صفة وانه هل يمكن وصفه بالجسمية ومثل تقسيم الحال الى المعلل بصفة موجودة كالعالمية المعللة بالعلم وغير المعلل ككونه السواد وتعليل اختلاف الذوات بالاحوال التي غير ذلك فان قلت بطلان ثبوت المعدوم والواسطة في غاية الجلاء فكيف ذهب اليه الكثير من العقلاء قلت كان مبنى الاول على ان السواد المعدوم مثلا سواد في الخارج لا سلب سواديته باسباب الوجود والثاني على ان من الصفات ما قام الدليل على انها ليست موجودة ولا سبيل الى نفيها للاتصاف الموجود بها وجد فرض العقل انها لم يوجد كالوجود والايجاد والعالمية واللونية فجزموا بانها لا موجودة ولا معدومة واما ائمتنا فذكروا انهم لم يجعلوا تقابل العدم والوجود تقابل السلب والايجاب بل العدم والملكة منه

وذهب ظ

وزعم ابو اسحق ابن عياش الى انها اي العدم عارية عن جميع الصفات لانها لو كانت ثبتت وهي في الذات فاختصاص بعضها بصفة معينة لا يكون لذاته وهو ظاهر ولا لصفة اخرى والا تسلسل لماهيته ولا يجوز ان يكون موجبا لان نسبته الى الكل على السواء فيكون مختارا وفعل المختار حادث فيلزم كون المعدوم مورد الصفات المتزايلة وهو باطل بالاتفاق فتعين ان يكون ذلك حال الوجود والجواب انه يجوز ان يكون لذاته المخصوصة فظهر ان مبنى كلام الطرفين على عدم التفرقة بين العارض الذي هو الذات والمعروض الذي هو الذات المخصوصة ومنها اختلافهم في ان التحيز هل يغاير الجوهرية فالجمهور على ان الجوهرية صفة تابعة للجوهر حال الوجود والعدم والتحيز وهو اقتضاء الجوهر حيزا تابعة للوجود اي صادرة عن الجوهرية بشرط الحدوث ويسمونه الكون وحصول الجوهر في الحيز المعين ويسمونه الكائنية معللة بالتحيز بمعنى الكون وذهب الشحام والبصري وابن عياش الى ان الجوهرية نفس التحيز اذ لا معنى للجوهر الا المتحيز بالذات ومنها اختلافهم في ان المعدوم هل هو صفة ثابتة للمعدوم حال العدم فاثبته ابو عبد الله البصري ونفاه غيره لانها لافتقارها الى الذات ممكن فان كان علتها الذات او الفاعل الموجب من غير توسط الاختيار اصلا لزم صدورها وهو محال ومنها اختلافهم في ان الجواهر المعدومة هل هي اجسام في العدم فنفاه الجمهور واثبته ابو الحسين الخياط قوله ومثل تقسيم الحال من تفاريع القول بالحال تقسيمها الى حال هو معلل بصفة موجودة في الذات كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة بالقدرة والى حال ليس كذلك ككونه السواد فانها لا تعلل بصفة في السواد وكذا وجود الاشياء ومنها تعليل اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان القائلين بكون الذوات المعدومة متخالفة بالصفات جعلوا لكل الصفات احوالا ودل ذلك على ان الحال عندهم لا يجب ان يكون صفة لموجود ومنها تقسيم تلك الصفات والجواهر الى ما يعود الى الجملة اعني مجموع ما تركب منه البنية كالحيية وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة والى ما يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية والوجود والكون والكائنية وفي الاعراض الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود والى ما يتبع الحدوث بشرط الوجود كالحلول في المحل قوله فان قلت لما كان بطلان القول بثبوت المعدوم في الخارج وتحقق الواسطة بينه وبين الموجود جليا بل ضروريا وقد ذهب اليهما الواسطة كثير من العلماء المحققين حاول التنبيه على ما يصلح مظنة للاشتباه في المقامين اما الاول فهو ان العقل جازم بان السواد سواد في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الماهية غير اسباب الوجود على ما يجي فتعين ان هذا المعنى بالثبوت في الخارج فالزوائه من شائبة التقرر والتحقق مع نفيهم الوجود الاعم وهو قريب من قول الفلاسفة ان الماهية ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا تفرقة بين الممتنع والمعدوم الممكن بان لها ماهية يتصف بالوجود تارة وتتعرى عنه اخرى بحسب حصول اسباب الوجود وعدم حصولها فعبروا عن ذلك بالشيئية والثبوت في الخارج واما الثاني فهو انهم وجدوا بعض ما يتصف به الموجود كوجود الانسان وايجاد الله تعالى اياه وعالمية زيد ولونية السواد وقام الدليل على انه ليس موجودا ولم يكن لهم سبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا لما رأوا ان الموجود يتصف به سواء وجد اعتبار العقل وفرضه فهو عدمه ليس موجود في العقل فجزموا بان لهذا النوع من المعاني تحققا ما في الخارج وليس بموجود ولا معدوم بل واسطة وسموه بالحال توضيحه انه اذا صدر المعلول عن العلة نجد في كل منهما شيئا كانت معدومة قبل الصدور اعني الموجدية والوجود فلا يكون معدومة ضرورة التفرقة بين الحالين وقد قام الدليل على انها ليست موجودة فيكون واسطة قوله واما ائمتنا ذكر صاحب المواقف في ما يتعلق به اصل النزاع انه لفظي ظاهرا قريبا من اللفظي لانه مبني على ان الواسطة على انهم وجدوا من الثبوت ما يتصور عروض الوجود لها وسموا المتحقق ولو وجود وارتفاعها عدما ومنها ما لا يتصور عروض الوجود لها كالاعتبارات العقلية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة بمعنى انها ليست متحققة ولا من شانها التحقق فعندنا تقابل الوجود والعدم تقابل الايجاب والسلب وعندهم تقابل ملكة وعدم والحق ان الحق

لا معنى

او العدم ارتفاع ما من شانه الوجود فجعلوا المفهومات الاعتبارية التي لا يتصور لها عروض الوجود لا موجودة ولا معدومة فانما يصح اذا لم يجعل الممتنع معدوما المستحيل اي الاعدام بما يميزه العقل لاختصاص عدم المعلول بالاستناد الى عدم العلة وعدم الشرط بمنافاة وجود المشروط وعدم الضد بتصحيح وجود الاخر والعدم قد يعرض لنفسه بان يعقل فيعقل عنه فيكون نوعا من العدم باعتبار ومقابلا له باعتبار كما ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار فيصح الحكم عليه فيه اي له باعتبار فيمتنع فان قيل من حيث انه ليس بثابت يمتنع الحكم عليه وهذا حكم قلت نعم لكن من حيث انه ثابت ولا تناقض لاختلاف الاعتبارين وكذا الحكم بامتناع الحكم على المجهول المطلق والا ممكن التصور منه

ولا امكان التحقق م

لا معنى من الحق شيئا تعالى او لا علاقة انما يصح لو كان المعدوم عندهم مباينا للممتنع لا يطلق عليه اصلا كما ذكره صاحب التلخيص لا الامام على ما قررنا صاحب المواقف وغيره لظهور انه لا يعرض له الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال يكون ابعد عن الوجود من المعدوم فانه ليس له التحقق وليس كذلك لانهم يجعلونه ممن تجاوز عن التقرر والتحقق والثبوت حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جزءا للموجود ككونه السواد واما ثالثا فلانه ينافي ما ذكروا في تعريف الواسطة من انه المفهوم الذي له تحقق لا باعتبار ذاته بل تبعا لغيره او الكائن في الاعيان لا مستقلا بل تبعا لغيره ويمكن دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق الذي تصوروه ونفوه للمعدوم دون الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة تكون اقرب الى الوجود من جهة ان التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل قوله المبحث الخامس قد اشتهر خلاف في تمايز الاعدام فان اريد ان ليس التمايز امرا متحققا في الخارج اولا للعدميات او المعدومات هويات عينية متمايزة فضروري لا يتصور فيه نزاع وان اريد ان ليس لمفهوم العدم افراد متمايزة عند العقل يختص كل منها باحكام مخصوصة صادقة في نفس الامر فباطل لان عدم العلة موجب لعدم المعلول من غير عكس وعدم الشرط مناف لوجود المشروط وعدم المشروط لا ينافي وجود الشرط وعدم الضد عن المحل يصحح طريان الضد الاخر بخلاف عدم غير الضد وكأنه لم يكن التمايز الا بحسب العقل الذي وقع الخلاف فيه انه هل هو وجود ذهني ام لا ذهب صاحب المواقف الى ان الخلاف في تمايز الاعدام فرع الخلاف في الوجود الذهني فمن اثبته نفاه لان التمايز لا يكون الا في العقل اي بحسب التعقل والتصور فان كان ذلك لوجود في الذهن على ما هو راي المثبتين لم يتصور معدوم مطلقا اي معدوم ليس له شائبة الوجود لان كل متصور فله وجود ذهني فلا يكون التمايز الا للموجودات ومن نفاه اثبته لان الاعدام وليست لها شائبة الوجود متمايزة في التصور وانت خبير بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له هم القائلون بعدم تمايزها كما قال وفي ان نقل في بيان التفريع انه لما كان التمييز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام عند التصور لما لها من الثبوت الذهني وان كانت هي اعداما في انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا قوله والعدم قد يعرض لنفسه لما كان الحكم بتمايز الاعدام في التصور مظنة الاعتراض بان التمايز حكم يكون للموجودات الذهنية على ما هو راي المحققين من الحكماء والمتكلمين حاول التنبيه على الجواب بذكر مسائل تدل على ان العدم بالذات لا ينافي الوجود باعتبار منها ان العدم يعرض لنفسه بان يتصور العدم المطلق الذي هو نفي الكون في الاعيان ثم يزول ذلك عن الذهن فيكون ذلك عدما للعدم على ما هو عدم في نفسه وان كان موجودا من حيث حصوله في الذهن ومنها ان زوال العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه مضافا الى العدم ومقابل له من حيث كونه نفيا له وسلبا ومنها ان المعدوم المطلق اعني ما ليس له ثبوت في الخارج ولا صورة في العقل ثابت من حيث انه متصور فيصح الحكم عليه بامتناع الحكم عليه وقسيم للثابت من حيث انه يمتنع الحكم عليه لاستدعائه ثبوت المحكوم عليه وبالجملة فان قيل فلا يكون ثابتا بوجه من الوجوه من حيث انه لا ثابت بمعنى الحكم والحكم بامتناع الحكم حكم فيتناقض قلنا صحة الحكم عليه بامتناع الحكم ليس من جهة انه لا ثابت بل من جهة انه متصور ثابت في العقل وامتناع الحكم من جهة انه لا ثابت في نفسه ولكن ملحوظ ولا تناقض لاختلاف الجهتين وهذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء مشروط بتصوره بوجه ما وهي انه لو صح ذلك لصدق قولنا لا شيء مما ليس فيه هذا الشرط كالمجهول مطلقا يصح الحكم عليه ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط واللازم باطل لان موضوعه ان كان ثابتا معلوما بوجه ما صح الحكم عليه في الجملة فيكذب الحكم بعدم صحة الحكم اصلا وان كان مجهولا مطلقا والحكم بعدم صحة الحكم تناقض لا بعض المجهول المطلق يصح الحكم عليه وقد يجاب بان القضية مشروطة اي لا يصح الحكم ما دام مجهولا مطلقا وهي لا تناقض المطلقة وهو مدفوع بادنى تغيير وهو ان يقيد انتفاء الشرط بالدوام اي ما يكون مجهولا مطلقا دائما لا يصح الحكم عليه دائما او

او يعتبر امكان التصور فيقال لو كان الحكم على الشيء مشروطا بتصوره لكان مشروطا بامكان تصوره ضرورة ثم يلزم ان لا يمكن
الحكم على ما لا يمكن تصوره اصلا والحكم بعدم الامكان حكم وبالجملة فاشباه هذا يورد في مواد كثيرة مثل قولنا ضرب فعل ماض
ومن حرف جر وليس باسم وما لا يتصور اصلا ليس بكلي الى غير ذلك فينبغي ان يكون اطرادها بحسب المادة وحاصلها ان الموضوع
في امثال هذه القضايا متعدد فالمجهول المطلق من حيث ذاته يمتنع الحكم ومن حيث كونه متصورا محكوم عليه وضرب من حيث ذاته
فعل ومن حيث كونه هذا اللفظ اسم وهكذا وقد يقال في بيان بطلان قولنا الشيء من المجهول مطلقا يصح الحكم عليه ان كل مجهول
مطلقا فهو شيء او لا شيء وممكن او لا ممكن وبالجملة فاما ثابت او ليس بثابت ضرورة امتناع ارتفاع النقيضين وفيه منع ظاهر وهو انا لا نسلم صدق
شيء من هذه القضايا وانما يلزم ارتفاع النقيضين لو سلبا عن شيء واحد وههنا كما لا ايجاب لا سلب لان كلا منهما حكم مشروط بالتصور
الموضوع فلهذا ينبه القوم بطريق التردد على ما ذكرنا **قوله** وبالجملة لا حجر زيادة تعميم لتصرفات العقل واعتباراته يعني ان له ان
يعتبر النقيضين من المفردات كالموجود واللاموجود او من القضايا مثل هذا موجود وهذا ليس بموجود ويحكم بينهما بالتناقض بمعنى امتناع
صدق المفردين على شيء واحد وامتناع صدق القضيتين في نفس الامر فيكون النقيضان موجودين في العقل وان كان احدهما عبارة
عما لا وجود له اصلا وله ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه مع ان تصور العقل عدمه يستدعي ثبوته فيكون هو اجتماعا بين وجوده وعدمه
لكن احدهما بحسب الذات والآخر بحسب التصور وله ان يعتبر تقسيم الموجود الى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه فيكون اللاثابت في الذهن
قسيما للثابت فيه بحسب الذات وقسما منه باعتبار كونه متصورا وكذا في تقسيمه الى ممكن التصور واللاممكن التصور فيكون الثاني قسيما من ممكن
التصور بل من المتصور وله ان يحكم بالتمايز بين الثابت في الذهن واللاثابت فيه وكذا بين ممكن التصور واللاممكن التصور
مع انه يستدعي ان يكون للمتمايزين هوية وتمايز عند العقل ولا هوية للاثابت في العقل واللاممكن التصور فيكون كل منهما لا هوية له
عند العقل من حيث الذات وله هوية عنده من حيث التصور وكذا له ان يعتبر الهوية واللاهوية ويحكم بينهما بالتمايز فيكون اللاهوية
قسيما للهوية بحسب الذات وقسما منها باعتبار ثبوتها في العقل وان تأمل في هذا يعني من ذلك وضع اصول يستعان بها على حل كثير من
المغالطات **قوله** المبحث السادس كل من الوجود والعدم قد يقع محمولا كما في قولنا الانسان موجود والعنقاء معدوم وقد
يقع رابطة بين الموضوع والمحمول كما في قولنا الانسان يوجد كاتبا او يعدم كاتبا او نحو غيرهما كما في وجود زيد في الزمان او المكان و
في الاعيان والاذهان والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقته
ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة وهو حقيقة عرفية فيهما فلهذا قلنا والاول يحمل الايجاب على اتحاد الموضوع والمحمول بحسب
الذات والهوية ليصح الحكم بان هذا ذاك للقطع بان هذا لا يصح فيما بين الموجودين المتمايزين بالهوية ومن ثم جعل المفهوم
لغير فايدة يعتد بها وهي ان ما بين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود للقطع بعدم الفائدة في مثل الانسان انسان
والسماء سماء فان قيل ان اريد الاتحاد في الوجود الخارجي فرب موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا العنقاء معدوم و
شريك الباري ممتنع والوجوب ثبوتي والامكان اعتباري والجنس مقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك
وان منع الحاجة بعضها فلا كلام في البعض وان اريد الاعم لم يتناول امثال هذه القضايا لم يستقم لانه لا يتصور التغاير في
المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للوجود في الذهن الا الحصول فيه وهو معنى المفهوم قلنا معنى الاتحاد بالذات
والهوية والوجود هو ان يكون ما صدق عليه عنوان الموضوع هو بعينه ما يصدق عليه مفهوم المحمول من غير ان يتعدد كل
وجود هل يكون موجودا او معدوما عينيا كما في القضايا المعتبرة في العلوم سيما اذا اخذت بحسب الحقيقة او الخارج او ذهنيا كما في القضايا

الذهنية

الذهنية على ما قالوا ان معنى قولنا المثلث شكل هو ان الذي يقال له المثلث يقال له الشكل وهذا هو المراد بقولهم المراد
بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم للقطع بانه لو اريد ان ذات الموضوع نفس مفهوم المحمول لم يستقم ولم يتكرر الوسط في الشكل
الاول والرابع ولم ينتج كما اذا اخذت القضية طبيعية المحمول والموضوع كقولنا هذا مفهوم الانسان ناطق وكل ناطق
ضاحك وقولنا بعض النوع انسان ولا شيء من الانسان بنوع مع كذب النتيجة لان المعتبر عندهم في الاحكام من الموجبة المعنى الذي
ذكرنا وحينئذ ليس كذلك وبالجملة فمعنى الايجاب في الذهنيات ان المعقول الاول الذي يصدق عليه في الذهن عنوان الموضوع
هو بعينه الذي يصدق عليه مفهوم المحمول من غير تعدد في ذاته ووجوده العقلي واما التعدد في مفهوميهما اللذين كلاهما او احدهما
من ثواني المعقولات فمعنى قولنا شريك الباري ممتنع ان ما يصدق عليه في الذهن انه شريك الباري يصدق عليه في الذهن انه ممتنع
الوجود في الخارج وعلى هذا القياس **قوله** ولا يلزم في حملها على الماهية قد يتوهم انه لما لا واسطة بين الوجود والعدم لا واسطة بين
اعتباريهما فالماهية المحمول عليها الوجود اما مع اعتبار الوجود فيكون الحمل لغوا بمنزلة ان يقال الماهية الموجودة موجودة واما مع
اعتبار العدم فيكون تناقضا بمنزلة ان يقال الماهية المعدومة موجودة وكذا في حمل العدم بل كل وصف كقولنا الجسم اسود فان الموضوع
اما مع اعتبار الموضوع المحمول فلغو او مع اعتبار عدمه فتناقض فازال ذلك الوهم بان الموضوع وان كان لا يخلو عن المحمول او نقيضه وجودا
كان او عدما او غيرهما لكن لا يلزم ان يعتبر فيه احدهما واما ما يتعدد من قبل المحمول فان حمل عليه الوجود كان موجودا او العدم فمعدوما
او السواد فاسود او البياض فابيض من غير ان يعتبر معه شيء من ذلك وكذا الثبوت الذهني وان كان لازما من جهة ان الحكم على الشيء
يستدعي تصوره وهو ثبوت ذهني لكن لا يلزم ان يعتبر في الموضوع لان الحكم انما هو على الذات من غير اعتبار الاتصاف لازمة كانت
او مفارقة وليس معنى قولنا الماهية موجودة ان الماهية الثابتة في الذهن موجودة حتى لو كان هو الثبوت الذهني او نفيه لم يكن
لغوا او تناقضا الا انا ننبه الى من يعلم ان المحكوم عليه متصور البتة وان التصور ثبوت ذهني **قوله** والاشتراط يعني ان الحكم قد
يكون صحيحا اي حقا وصدقا وقد يكون فاسدا اي باطلا وكذبا وان كان غالب استعمال الصدق والكذب في الاقوال خاصة
وليست صحة الحكم بمطابقته لما في الاعيان اذ قد لا يتحقق طرفا الحكم في الخارج كما في الحكم بالامور الذهنية او الخارجية كقولنا الامكان اعتباري
ومقابل للامتناع واجتماع النقيضين ممتنع وكقولنا الانسان ممكن او اعمى ولا يكفي المطابقة لما في الاذهان لانه قد يرتسم فيها الاحكام
الغير المطابقة للواقع فيلزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان الفلاسفة وهو باطل قطعا بل المعتبر في صحة
الحكم مطابقته لما في نفس الامر وهو المراد بالواقع والخارج ذات المدرك والمخبر ومعناه ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا في نفسه
او ليس كذا اي في حد ذاته وبالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان المراد بالامر هو الشيء وبالنفس الذات
فان قيل كيف يتصور هذا فيما لا ذات له ولا شيئية في الاعيان كالمعدوم وما يسمى الممتنع فالجواب اجمالا انا نعلم قطعا ان قولنا اجتماع
الضدين مستحيل مطابق لما في نفس الامر وقولنا انه ممكن غير مطابق وان لم نعلم كيفية تلك المطابقة نكتها ولم نتمكن من تلخيص العبارة
فيها وتفصيلا ان المطابقة اضافة يكفيها تحقق المضافين بحسب العقل ولا خفاء في ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمقايسة بينهما
سواء كانا من الموجودات او المعدومات يجوز بينهما بحسب كل زمان نسبة ايجابية او سلبية تقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة
من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك والمخبر هي المراد بالواقع وما في نفس
الامر وبالخارج ايضا عند من يجعله اعم مما في الاعيان على ما بينا فصحة حكم النسبة يعني انها الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة المعقولة
او الملفوظة من زيد او عمرو او غيرهما بين ذينك المعنيين يكون بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة اي علما وقولا في الايجاب والسلب

ولما لم يتصور للنسبة المسماة بالواقع وما في نفس الامر سيما في ابن المعدوم ما حصول الا بحسب العقل وكان عندهم ان جميع صور الكائنات والاحكام
الموجودات والمعدومات مرتسمة في جوهر مجرد يسمى العقل الفعال فسر بعضهم ما في نفس الامر بما في العقل الفعال واستدل على وجوده بان الاحكام
مع اشتراكها في الثبوت الذهني منها ما هو مطابق لما في نفس الامر كالحكم بان الواحد نصف الاثنين ومنها ما هو غير مطابق كالحكم بنقيضه
وذلك فالاول متحقق خارج عن الذهن يطابقه ما في الذهن وكل من الاحكام ما هو ازلي لا يلحقه تغير اصلا ولا يخرج من قوة الى فعل و
لا يتعلق بوضع او زمان او مكان مع ان المطابقة لما في نفس الامر في الكل معنى واحد لزم ان يكون ذلك المعنى المتعلق الحادي مرتسما
في جوهر مجرد ازلي مشتمل على الكل بالفعل وليس هو الواجب لامتناع اشتماله على الكثرة ولا النفس لامتناع اشتمالها على الكل بالفعل
فتعين العقل ثم قال وهو الذي عبر عنه في القرآن المجيد باللوح المحفوظ والكتاب المبين المشتمل على كل رطب ويابس وانت خبير بان
ما ذكر مع ضعف بعض مقدماته مخالف لصريح قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب الآية فلينبه يشتمل على التطبيق ثم القول بان المراد بما في نفس
الامر ما في العقل الفعال باطل قطعا لان كل احد من العقلاء يعرف ان قولنا الواحد نصف الاثنين مطابق لما في نفس الامر مع انه
لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسامه بصور الكائنات بل مع انه ينكر ثبوته ويعتقد انتفاءه على ما هو راي
المتكلمين وكان المراد انما في نفس الامر على وجه يتم الكل ولا يحتمل النقيض اصلا هو ما في العقل الفعال وان تغاير الحسب المفهوم
وايد نقال لو اريد بما في نفس الامر ما في العقل الفعال لم يصح اعتبار المطابقة لما في نفس الامر في علم العقل الفعال لعدم الاثنينية وفي علم
الباري علمه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع مطابقة الشيء لما لا يحقق له مع ان في العلم بالجزئيات مثل هذا الطنين وقيام زيد في هذا الوقت
لامتناع ارتسامها في العقل ويمكن الجواب عن الاول بان صحة الحكم الذي في نفس الامر قد لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لعينه
وعن الثاني بعد تسليم امتناع مطابقة الشيء مع ما هو متاخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي هو بارتسام الصورة
ولا كذلك علم الواجب على انهم لا يثبتون له اولا الا تعقل ذاته وهو عين ذاته وعن الثالث بان ارتسام الجزئي في العقل على الوجه
الكلي كاف في المطابقة قوله الفصل الثاني في الماهية وهي لفظ مشتق عما هو ولذا قالوا الماهية التي ما به يجاب عن السؤال بما هو
كما ان الكمية ما به يجاب عن السؤال بكم هو ولا خفاء في ان المراد ما هو الذي يطلب الحقيقة دون الوصف وشرح الاسم وتركوا
التقييد اعتمادا على انه المتعارف واحترازا عن ذكر الحقيقة في تفسير الماهية ومنهم من صرح بالقيد فقال الذي يطلب به جميع ما به الشيء
هو هو وانت خبير بان ذلك تعيينه معنى الماهية وان هذا التفسير لفظي ولا دور وقد يفسر بما به الشيء هو هو ويشبه ان يكون هذا
تحديدا اذ لا يتصور لها مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلة وليس كذلك لان الفاعل ما به يكون الشيء موجودا
لا ما به يكون الشيء ذلك الشيء فانا نتصور حقيقة المثلث وان لم نعلم وجوده وان له فاعلا وبالجملة مبنى هذا التفسير على ان في الماهية ليست
بجعل اي جاعل على ما سيجيء بيانه ثم الماهية اذا اعتبرت مع التحقق سميت ذاتا وحقيقة فلا يقال ذات العنقاء وحقيقته بل ماهيته اي
ما يتعقل منه واذا اعتبرت مع التشخص سميت هوية وقد يراد بالهوية التشخص وقد يراد الوجود الخارجي وقد يراد بالذات ما صدقت
عليه من الافراد قوله وتغاير عوارضها اي ماهية الشيء وحقيقته تغاير جميع عوارضها اللازمة والمفارقة كالفردية للثلثة والزوجية للاربعة
وكالمشي للحيوان والضحك للانسان ضرورة تغاير المعروض والعارض ولهذا تصدق على المتنافيين كالانسان الضاحك وغير الضاحك فهي
في نفسها ليس شيئا من العوارض ولو على طرفي النقيض كالوجود والعدم والحدوث والقدم والوحدة والكثرة وانما تتصف بها فتصير العوارض
موجودا ومعدوما وحادثا وقديما وواحدا وكثيرا الى غير ذلك وتتقابل تلك الماهية اي تعرض لها تقابل الافراد بتقابل الاوصاف فلا تصدق الانسان
الواحد على الانسان الكثير ولا المتكثر ولا الفرس المتوسط على الجسم الكلي وعلى هذا الكلي فحيث تحمل بعض العوارض على الماهية من حيث هي كما يقال

الاربعة

الاربعة من حيث هي زوج او ليست بزوج يراد ان ذلك من عوارض الماهية ولوازمها ومقتضياتها من غير نظر الى الوجود ولو لم يرد ذلك لم يصح
الا حمل الذاتيات فالاربعة من حيث هي ليست الا الاربعة ولهذا قالوا لو سئل بطرفي النقيض فقيل الاربعة من حيث هي زوج او ليست
بزوج كان الجواب الصحيح سلب كل شيء بتقديم السلب على الحيثية مثل ان يقال ليست من حيث هي بزوج ولا فرد ولا غير ذلك من العوارض
بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ولا يصح ان يقال هي من حيث هي زوج او ليست بزوج ولا ذاك بتقديم الحيثية لدلالته
على ان ذلك الثبوت والسلب من ذاتياتها والتقدير انها من العوارض واما اذا اريد بتقديم الحيثية ان ذلك العارض من مقتضيات الماهية
صح مثل قولنا الاربعة من حيث هي زوج او ليست بفرد دون قولنا الانسان من حيث هو ضاحك وليس بضاحك فما ذكره المواقف
من ان تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاء السلب وهو باطل ليس على اطلاقه قال الامام ولو سئلنا بموجبتين معا في قوة النقيضين
كقولنا الانسان اما واحد او كثير لم يلزمنا ان نجيب البتة بخلاف ما اذا سئل بطرفي النقيض لان معنى السؤال بالموجبتين انه اذا لم يتصف
بهذا الموجب اتصف بذلك والانتصاف لا يستلزم الاتحاد بل يستلزم التغاير هذا ما قال في المواقف ولو سئلنا عن المعدولتين فقيل
الانسان من حيث هو لا هذا او لا ذاك لم يلزمنا الجواب ولو قلنا قلنا لا هذا ولا ذاك اي ليس من حيث هو لا هذا ولا ذاك بتقديم الحيثية
لما مر ولا يخفى ما في لفظ المعدولتين من العدول عن الطريق فان قولنا هو اليس من المعدولة في شيء وكذا قولنا بهذا واحد اي لا كثير وكثير
اي لا واحد وبصير اي لا اعمى واعمى اي لا بصير لم يقل احد بكونها معدولة وفي قوله تتقابل بتقابل الاوصاف اشارة الى جواب سؤال تقريره
ان الانسانية في زيد ان كانت هي التي في عمرو لزم ان يكون الشخص الواحد في آن واحد في مكانين وموصوفا بوصفين متضادين
وان كانت غيرها لم تكن الماهية امرا واحدا مشتركا بين الافراد وتقرير الجواب انها بعينها بحسب الحقيقة غيرها بحسب الهوية ولا يمتنع
كون الواحد لا بالشخص في امكنة متعددة ومتصفا بصفات متقابلة بل يجب في طبيعة الاعم ان يكون كذلك قوله المجرد الماهية
قد تؤخذ بشرط مقارنة العوارض وتسمى المخلوطة والماهية بشرط شيء ولا خفاء في وجودها كزيد وعمرو من افراد ماهية الانسان
وقد تؤخذ بشرط ان لا تقارنها شيء من العوارض وتسمى المجردة والماهية بشرط لا شيء ولا خفاء في امتناع وجودها في الاعيان لان
الوجود من العوارض وكذا التشخص وفي الاذهان ايضا سواء اطلقت العوارض او قيدت بالخارجية لان الكون في الذهن ايضا
من العوارض التي تلحق الصور الذهنية بحسب الخارج لا بمجرد اعتبار العقل وجعله اياه وصفا لها وقيدا فيها وزعم بعضهم انه
يجوز وجودها في الذهن اذا قيد العوارض بالخارجية زعما منه ان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وكانه اراد بالعوارض
الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان وعلى هذا الكون الوجود في الخارج من العوارض
الخارجية محل نظر على ما سبق في بحث الوجود فلا يتحقق امتناع وجود المجردة في الخارج ايضا وذكر بعضهم انها موجودة في الاذهان
من غير تقييد العوارض بالخارجية وبينوه بوجهين احدهما ان للعقل ان يلاحظ الماهية من غير ملاحظة شيء منها وثانيهما ان مثل
هذا لا يكون ماخوذا بشرط لا وهو ظاهر وثانيهما ان للعقل ان يعتبر عدم كل شيء حتى عدم نفسه فجاز ان يعتبر الماهية مجردة عن
جميع العوارض حتى عن الكون في الذهن وان كانت هي في نفسها مقرونة بها ورد بان هذا لا يقتضي كونها مجردة بل غايته الامر ان العقل
قد تصور ما كذلك تصورا غير مطابق فان قيل لا معنى للماخوذ بشرط لا سوى ما يعتبره العقل كذلك فلا نسلم انه لا يمتنع وجوده في الخارج
بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك فصار الحاصل انه اذا اريد بالمجرد ما لا يكون في
نفسه مقرونا بشيء من العوارض مطلقا او العوارض الخارجية امتنع وجوده في الخارج والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل
كذلك جاز وجوده فيهما فان قيل وكيف يصح على الاول الحكم بامتناع الوجود في الذهن فلنا هي شبهة المجهول المطلق وقد سبقت قوله

وما نسب الى افلاطون من المثل ليس قولا بوجود المجردة بل بوجود الانواع في علم الله تعالى او بان لكل نوع جوهرا مجردا مدبرا لامره بمنزلة النفس للبدن وقد يؤخذ لا بشرط شيء وهي اعم من المخلوطة والمجردة لكونها نفسها في الخارج لا جزءا منها اذ لا تمايز في الخارج فضلا عن الجزئية والاذكر في الكرهين فان قيل الماخوذ لا بشرط شيء كلي طبيعي فيمتنع وجوده العيني ضرورة استلزامه التشخص المنافي للكلية قلنا لا نسلم انه مطلقا بل باعتبار كونه موجودا للكلية وما نقل من انه موجود فمعناه ان معروضه الذي هو الماخوذ لا بشرط شيء موجود وذلك عند عروض التشخص وحاصله ان ما صدق هو عليه موجود منه لا الكلي الطبيعي هو الماخوذ بشرط كونه كليا

وما نسب الى افلاطون قد نقل عن افلاطون ما يشعر بوجود الماهية المجردة عن اللواحق وهو انه يوجد في الخارج لكل نوع فرد مجرد ازلي ابدي قابل للمتقابلات اما التجرد وقبول المتقابلات فليصح كونه عين الاشخاص المتصفة بالاوصاف المتقابلة واما الازلية والابدية فلما سيأتي من ان كل مجرد ازلي وكل ازلي ابدي ولما كان هذا ظاهر البطلان بناء على ان القابل للمتقابلات والجزء من الاشخاص يتصف بالعوارض لا محالة وانه هو الماهية لا بشرط شيء لا الماهية بشرط لا شيء وان الوجود من العوارض فالقول بوجود المجردة يناقض اللهم الا ان يقيد العوارض بغير الوجود او يجعل الوجود نفس الماهية قال الفارابي في كتاب الجمع بين رأيي افلاطون وارسطو انه اشارة الى ان للموجودات صورا في علم الله تعالى باقية لا تتبدل ولا تتغير وقال صاحب الاشراق وغيره انه اشارة الى ما عليه الحكماء المتالهون من ان لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومركباتها جوهرا مجردا من عالم العقول يدبر امره فصار الذي لنوع النار هو الذي يحفظها وينورها ويجذب الدهن والشمع اليها ويسمونه رب النوع ويعبر عنه في لسان الشرع بملك الجبال وملك البحار ونحو ذلك ومع الاعتراف بكونه جوهرا يقولون انه كلي لذلك النوع بمعنى ان نسبة فيضه الى جميع اشخاصه على السواء لا بمعنى انه مشترك بينها حتى يلزم ان يكون انسانية مجردة موجودة في الاعيان مشتركة بين جميع الافراد متحققة في المواد ويكون هناك انسان محسوس فاسد واخر معقول مجرد دائم لا يتغير ابدا ثم هذا غير المثل المعلقة التي يسمونها عالم الاشباح المجردة فانها ليست من الجواهر المجردة بل كالواسطة بين المحسوس والمعقول ولا تختص بانواع الاجسام بل يكون لكل شخص من الجواهر والاعراض على ما يحكى تصريح به كلام صاحب الاشراق قال والصور المعلقة ليست مثل افلاطون لان مثل افلاطون نورية اي من عالم العقول وهذه مثل معلقة من عالم الاشباح المجردة منها ظلمانية ومنها مستنيرة وذكر ان لكل نوع من الفلكيات والعنصريات الذي في عالم المثل الصادر بتدبير نوع من عالم العقول وان رب النوع انما يكون للانواع الجسمانية المستقلة وتدبير الاعراض والاجزاء مفوض الى رب النوع الذي هو محلها من الاجسام مثلا في عالم العقل جوهر مجرد له هيئات نورية اذا وقع ظله في هذا العالم يكون منه المسك مع رائحته او السكر مع طعمه او الانسان مع اجياله واعضائه **قوله** وقد يؤخذ لا بشرط شيء لا خفاء في تباين المخلوطة والمجردة واما المطلقة اعني الماخوذة لا بشرط شيء فاعم منهما لصدقه عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد فان قيل المشروط بالشيء واللامشروط به متنافيان فكيف يتصادقان قلت التنافي انما هو بحسب المفهوم بمعنى ان هذا المفهوم لا يكون ذاك وهو لا ينافي الاجتماع في الصدق كالانسان المشروط بالنطق والحيوان اللامشروط به واما التنافي في الصدق فبين المشروط بالشيء والمشروط بعدمه كالمخلوطة والمجردة ثم لا نزاع في ان الماهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج الا ان المشهور ان ذلك مبني على كونها جزءا من المخلوطة الموجودة في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان مثلا انما هو زيد وعمرو وبكر من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق واخر مركب منه ومن الخصوصية هو الشخص والا لما صدق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود للكل واي التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد انما هو في الذهن دون الخارج فلذا قلنا ان المطلق موجود في الخارج لكونه نفس المقيد ومحمولا عليه فان قيل الماخوذ لا بشرط شيء يمتنع ان يوجد في الخارج لانه كلي طبيعي ولا شيء من الكلي بموجود في الخارج لان الوجود في الخارج يستلزم التشخص المنافي للكلية وتنافي اللوازم دليل تنافي الملزومات قلنا لا نسلم ان مجرد الماخوذ لا بشرط شيء كلي طبيعي بل مع اعتبار كونه معروضا للكلية والماخوذ لا بشرط شيء اعم من ان يعتبر معه هذا العارض او لا يعتبر فلا يمتنع وجوده فان قيل فينبغي ان لا يكون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج لان كليته العارضة تنافي الوجود الخارجي المستلزم للتشخص مع ان المشهور فيما بينهم ان الكلي الطبيعي موجود في الخارج قلنا معناه ان معروض الكلي الطبيعي وهو الماخوذ لا بشرط شيء موجود في الخارج ووجوده الخارجي انما يتحقق عند عروض التشخص فيصير الحاصل ان ما صدق عليه

الكلي

قوله وذكر ابن سينا ان الماهية قد تؤخذ بشرط لا شيء بمعنى ان لا يزيد عليها كل ما يقارنها فتكون مادة للمجموع متقدمة عليه في الوجودين ممتنعة الحمل عليه ضرورة لزوم اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود وقد تؤخذ لا بهذا الشرط بل مع تجويز ان يقارنها غيرها وان لا يقارنها وان كانت مبهمة محتملة للمقولية على مختلفات الحقائق غير محصلة بنفسها بل بما ينضاف اليها فيجعلها احد تلك المختلفات فجنس والمنضاف فصل وان كانت محصلة بنفسها وما ينضاف اليها فنوع كالحيوان بشرط ان لا يدخل فيه الناطق مادة للانسان لا جزء له غير محمول عليه وبشرط ان يدخل نوع وهو الانسان ثانيه ولا بشرط احدهما جنس له محمول عليه فلا يكون جزءا له واما تقال له الجزء فلانه جزء

الكلي الطبيعي وهو المخلوط موجود في الخارج واما الماخوذ مع عارض الكلية فلا يوجد في الخارج كالمجموع المركب من المعروض والعارض المسمى بالكلي العقلي **قوله** وذكر ابن سينا ما ذكرنا من معنى الماهية بشرط شيء وبشرط لا شيء ولا بشرط هو المشهور فيما بين المتأخرين وذكر ابن سينا ان الماهية قد توخذ بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع حال المقارنة بل جزءا منه مادة له متقدما عليه في الوجود الذهني والخارجي ضرورة امتناع تحقق الكل بدون الجزء ويمتنع حمله على الكل المجموع لانعدام شرط الحمل وهو الاتحاد في الوجود وقد توخذ لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه ويكون المعنى الاول مقولا على المجموع حال المقارنة والماخوذ على هذا الوجه قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا للمقولية على اشياء مختلفة الحقائق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء فيكون جنسا والمنضاف الذي قومه وجعله احد الاشياء التي يمكن ان يكون جنسا لها من الانواع الداخلة تحت الجنس وهو نوع مثلا الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء وان اقترن به ناطق صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له انه حيوان كان مادة واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شيء بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان تخصص بالناطق تحصل انسانا ويقال له انه حيوان كان جنسا فالحيوان الاول جزء الانسان متقدم عليه في الوجودين ايضا نفس الانسان والثالث جنس له محمول عليه فلا يكون جزءا له لان الاجزاء لا تحمل على الكل بالمواطاة وانما يقال للجنس والفصل انه جزء من النوع لان كلا منهما يقع جزءا من حده ضرورة انه لابد للعقل من ملاحظتهما في تحصيل صورة مطابقة للنوع الداخل تحت الجنس فبهذا الاعتبار يكون متقدما على النوع في العقل بالطبع واما في الخارج فيكون متاخرا لانه لم يوجد الانسان مثلا في الخارج لم يعقل له شيء يعمه وغيره وشيء يخصه ويحصله ويصيره هو هو هذا ما ذكره ابو علي في الشفاء ولخصه المحقق في شرح الاشارات وفيه مواضع بحث الاول ان المفهوم من الماخوذ بشرط ان يكون وحده هو ان لا يقارنه شيء اصلا زائدا كان او غير زائد وحينئذ يكون القول بكونه جزءا ومنضما الى ما هو زائد عليه تناقضا الا ان المراد هو ان لا يدخل فيه غيره على ما صرح به ابو علي في بيانه حيث قال اخذنا الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق من جهة ماله هذا بشرط انه ليس داخلا فيه معنى غير هذا بل بحيث لو انضم اليه معنى اخر من حس او اغتذاء كان خارجا عنه الثاني انه جعل غير المبهم من اقسام الماخوذ لا بشرط شيء وفسره اخرا بانه ماخوذ بشرط شيء ومبناه على ما مر من كون الاول اعم من الثاني الثالث ان النوع هو مجموع الجنس والفصل فجعله عبارة عن المتحصل بما ينضاف اليه والماخوذ بشرط شيء تسامح مبني على ان الجنس والفصل والنوع واحد بالذات وتحقيق الكلام ان الماخوذ لا بشرط شيء اذا اعتبر بحسب التغاير بينه وبين ما يقارنه من جهة والاتحاد من جهة كان ذاتيا محمولا واذا اعتبر بحسب محض الاتحاد كان نوعا وهو المراد بالماخوذ بشرط شيء الرابع انه كما ان الجنس يحتمل ان يكون احد الانواع فكذا كل النوع يحتمل ان يكون احد الاصناف او الاشخاص فكيف جعل الاول مبهما غير متحصل والثاني متحصلا غير مبهم والجواب ان العبرة عندهم بالماهيات والحقائق فالمراد الابهام وعدمه بالقياس اليها الخامس ان المادة اذا كانت من الاجزاء الخارجية فمن اين يلزم تقدمها في الوجود العقلي والجواب ان ذلك من جهة ان تصور النوع موقوف على تصور الجنس والفصل ومعروضي الجنسية والفصلية واحد هو الماهية الحيوانية واي التغاير بحسب الاعتبار حيث اخذت في الاول بشرط لا وفي الثاني لا بشرط وقد يقال ان هذه المعاني انما اعتبرت في الصورة العقلية من المفهومات الكلية فيكون المادة من الاجزاء العقلية وتقدمها بالوجود العقلي ضروري كتقدم المادة الخارجية بالوجود الخارجي واما التقدم بالوجود الخارجي فانما هو بحسب المبدأ فان المواد العقلية ماخوذة من المبادي الخارجية كالحيوان من البدن والناطق من النفس وكذا الحيوان الماخوذ مادة عقلية يتقدم الانسان في الوجود العقلي

المبحث الثالث الضروره قاضيه بوجود الماهيه المركبه فلا بد من انتهائها الى البسيط وقد يدل على التركيب الاشتراك في ذاتى مع الاختلاف في ذاتى او شى من لوازم الماهيه
لا مجرد الاشتراك او الاختلاف في ذاتى وقد يعتبر التركيب والبساطه متضايفين فيكون بين البسيطين عموم من وجه وبين المركبين مساواه

كذلك مبداوه الذى هو البدن يتقدمه في الوجود الخارجى فلو لم يكن المادة ماخوذة من مبدا خارجى كاللون للسواد لم يكن له تقوم
الا في العقل واعلم ان الحكيم المحقق ذهب في التجريد الى ان الماخوذ لا بشرط ان يكون هو وصل هو الجزء والموجود في الخارج وان الماخوذ
لا بشرط شى هو المحمول وليس بجزء اصلا وانما يقال له جزء الماهيه بالمجاز لما انه يشبه الجزء من جهة ان اللفظ الدال عليه يقع جزءا من
حدها او رسمها وجرى الكلام في كتاب التجريد على وجه يشهد بانه ليس من تصانيفه وذلك انه قال قد يوخذ الماهيه مجردة وقائمها ما عداها بحيث لو انضم
اليها شى لكان زائدا عليها ولا يكون هى مقولا على ذلك المجموع الحاصل منها ومن الشى المنضم اليها والماخوذ على هذا الوجه هو الماهيه بشرط
لا شى ولا يوجد الا في الاذهان وقد يوخذ الماهيه لا بشرط شى وهو كلى طبيعى موجود في الخارج هو جزء من الاشخاص صادق على المجموع الحاصل
منها ومن الشى المنضم اليها والماخوذ على هذا الوجه هو الماهيه بشرط لا شى ولا يوجد الا في الاذهان وقد يوخذ الماهيه لا بشرط شى وهو كلى
طبيعى موجود في الخارج هو جزء من الاشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما انضاف اليه وهذا اضطراب وخلط لما ذكره في شرح
الاشارات بما اشتهر بين المتاخرين وفيه شهادة صادقة لما ذهب به التجريد من انه ليس من تصانيفه مع جلالة قدره عن ان ينسب اليه امثاله
قوله المبحث الثالث الماهيه اما بسيط لا جزء لها اصلا كالواجب والنقطه والوضع والوجود واما مركبه لها اجزاء كا
والانسان والسواد ووجود المركبه معلومة بالضروره ويلزم منه وجود البسيط اما مطلقا فلان كل عدد ولو غير متناه فالواحد
موجود فيه بالضروره واما في المركب العقلى فلانه لو لم ينته الى البسيط امتنع تعقل الماهيه لامتناع احاطة العقل بما لا يتناهى
وكلاهما ضعيف اما الاول فلانه مغالطه من باب اشتباه المعروض بالعارض فان وجود الواحد بمعنى ما لا جزء له اصلا انما يلزم في
العدد الذى هو العارض واما في معروض العدد فلا يلزم الا معروض الواحد الذى هو احد اجزائه فعلى تقدير عدم الانتهاء الى البسيط
يكون الماهيه مركبه من مركبات غير متناهيه مرارا غير متناهيه ويلزمه وجود المركب الواحد بالضروره وهذا لا يثبت المدعى واما الثانى فلانه لا معنى
للمركب العقلى الا ان لا يكون تمايز اجزائه الا بحسب العقل وهذا لا يستلزم كونه متعقلا باجزائه فالاولى التمسك في اثبات البسيط العقلى
بالضرورة كالوجود قوله ويدل على التركيب يعنى اذا اشترك الماهيتان في ذاتى مع الاختلاف في ذاتى دل ذلك على تركيب كل من
الماهيتين مما به الاشتراك وما به الاختلاف وكذا اذا اشتركا في ذاتى مع الاختلاف في عارض هو من لوازم الماهيه لان ذلك
الذاتى المشترك لا يكون تمام ماهيتهما والا امتنع الاختلاف في لوازمها فيكون جزءا وهو المطلوب فان قيل ان اريد بالذاتى
جزء الماهيه كان هذا من الكلام بمنزلة ان يقال كل ماله جزء فهو مركب مع الاستغناء عن باقى المقدمات وان اريد ما ليس بعرضى
جاز ان يكون الذاتى المشترك تمام احدى الماهيتين وجزء الاخرى المتمايزة عنها بالذاتى الاخر او بلوازم الماهيه فلا يلزم تركيب
الماهيتين كالجوهر مع الجسم المتميز عنه بالذاتى ولوازم الماهيه الجسميه فلنا المراد لزوم تركيب الماهيه المتمايزة بالذاتى او لوازم
الماهيه فان كانت كلتاهما كذلك كما في الانسان والفرس فكلتاهما او كانت احديهما كما ذكرتم فاحديهما واما مجرد الاشتراك في
ذاتى مع الاختلاف في العوارض الثبوتيه او السلبيه او مجرد الاختلاف بالذاتى مع الاشتراك في العوارض فلا يستلزم التركيب
لجواز ان يكون الذاتى المشترك تمام ماهيتهما ويستند اختلاف العوارض الى اسباب غير الماهيه كما في اصناف الانسان وافراده و
وان يكون الذاتيان المختلفان تمام الماهيتين البسيطتين المشتركتين في العوارض كالوحدة والنقطة في العرضيه والامكان ونحو
ذلك قوله وقد يعتبر البساطه والتركيب بالقياس الى شى وصفان متنافيان لا يصدقان على شى اصلا ولا يرتفعان لكونهما في قوة
النقيضين وقد يوخذان متضايفين بان يوخذ البسيط بسيطا بالقياس الى ما تركب منه بمعنى كونه جزءا منه والمركب مركبا بالقياس الى
جزئه بمعنى كونه كلا له وهو المعنى غير معنى كونه ذا جزء في الجمله وهو معنى المركب الحقيقى وان كان داخلا من قبيل الاضافه وبين البسيط

المعنى

ان لم يشترط في الاضافى اعتبار الاضافه وعموم مطلقا ان اشترط وما قيل ان البسيط الحقيقى اخص مطلقا من الاضافى والمركب بالعكس فاسد ولا بد من تقدم اجزاء ذهنا
وخارجا فيلزم الاستغناء عن الوسط في التصديق والواسطه في الثبوت الاللزام الخاصه الاولى حقيقيه والاخريان اضافيتان والتركيب قد يكون حقيقيا فيلزم احتياج
بعض الاجزاء الى البعض كصورة المركب المتقومه بالاجزاء الماديه وكالجنس الذى هو امر مبهم لا يتحصل نوعا حقيقيا الا بمقارنة الفصل وهذا معنى عليته والا
فلا تمايز بينهما في الخارج بين الجنس والفصل بل النوع والشخص اعتبارا فيتميز الناطق والحيوان سواء ان كان والما التمايز في العقل من جهة انه يحصل في الشى صورا متعدده
باعتبارات مختلفة مستر

الحقيقى والبسيط الاضافى عموم من وجه لتصادقهما في بسيط حقيقى هو جزء من مركب كالوحده للعدد وصدق الحقيقى بدون الاضافى
في بسيط حقيقى لا يتركب منه شى كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزءا لمركب كالجسم للحيوان وبين المركب الحقيقى والاضافى مساواة ان
لم يشترط في الاضافى اعتبار الاضافه لان كل مركب حقيقى فهو مركب بالقياس الى جزئه وبالعكس وعموم مطلقا ان اشترط ذلك فان
كل مركب بالقياس الى جزئه فهو مركب حقيقى ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقى الاضافه الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الحقيقى الاضافى
وذكر في التجريد ان البسيط الحقيقى اخص مطلقا من الاضافى والمركب الاضافى اخص مطلقا من الحقيقى اما الاول فلان كل بسيط حقيقى فهو
بسيط بالقياس الى المركب منه ولا ينعكس لجواز ان يكون البسيط الاضافى مركبا حقيقيا كالجسم للحيوان والجدار للبيت واما الثانى
فلان كل مركب اضافى مركب حقيقى وليس كل مركب حقيقى مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر فيه الاضافه وفيه نظر لان البسيط
الحقيقى قد لا يكون بسيطا اضافيا بان لا يعتبر كونه جزءا من شى اصلا كما نقول بان المركب الحقيقى لا يكون اضافيا مع ان له جزءا
البته والبسيط الحقيقى يكون اضافيا البته مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شى فضلا عن اعتبار ذلك بطل قطعا قوله ولا بد
من تقدم الجزء يعنى ان جزء الشى يتقدمه وجودا وعدما في الذهن والخارج اما في الوجود فبالنسبة الى كل جزء واما العدم
فبالنسبة الى شى ما من الاجزاء بمعنى ان وجود الانسان مثلا في العقل يفتقر الى وجود الحيوان والناطق وعدمه الى عدم احدهما و
وجود البيت في الخارج يفتقر الى وجود الجدار والسقف وعدمه الى عدم شى منهما ويتفرع على ذلك الاستغناء عن الواسطه
في التصديق بمعنى ان جزم العقل بثبوت الذاتى للماهيه لا يتوقف على ملاحظة وسط واكتساب بالبرهان بل يجب اثباته لها ويمتنع سلبه
عنها بمجرد تصورهما وعلى الثانى الاستغناء عن الوسط في الثبوت بمعنى ان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يفتقر
الى سبب جديد فان جاعل الجدار هو جاعل البيت وجاعل اللون هو جاعل السواد فظهر ان للجزء خواص ثلاثا الاولى التقدم في
الذهن والخارج وهى خاصة حقيقيه لا تصدق على شى من العوارض الثانيه الاستغناء عن الواسطه في التصديق بمعنى وجوب الثبوت
وامتناع السلب بمجرد اخطار الجزء والماهيه بالبال بل بمجرد تصور الماهيه وهى خاصة اضافيه لا حقيقيه لصدقها على اللوازم البينه
بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما والاخص ان اكتفى بتصور الماهيه الثالثه الاستغناء عن الواسطه في الثبوت وهى ايضا
اضافيه لصدقها على العوارض الاوليه اعنى اللاحقه للشى لذاته من غير واسطه سواء كان الجزم بثبوتها للموضوع محتاجا الى وسط
كتساوى الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له لذاته ويفتقر بيانه الى وسائط او غير محتاج كالانقسام بمتساويين
للاربعه والبياض لسطح الجسم الابيض فالاستغناء عن الوسط يجعل العضه اوليه والاستغناء عن الواسطه يجعل محمولها اوليا وبينهما
عموم من وجه لتصادقهما في انقسام الاربعه وبياض السطح وصدق الاول بدون الثانيه في بياض الجسم وبالعكس في تساوى
الزوايا للمثلث للقائمتين فان قيل ان اريد بالخاصه الاولى التقدم في الوجودين جميعا على ما هو ظاهر عبارة القوم فبطلان
الجزء الذهنى كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود العينى والا امتنع الحمل وان اريد ان الجزء الذهنى متقدم بالوجود الذهنى والعينى
بالعينى على ما ذكر فالعله الغائيه علة للشى متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة في الخارج وفي الذهن ان كانت في الذهن فتخرج
الخاصه عن ان تكون اضافيه لا حقيقيه قلنا الظاهر ان مرادهم الاول على ما صرح به الامام ومبناه على ما تقرر عندهم من وجود الكلى
الطبيعى لكونه جزءا من الاشخاص واذ قد بينا بطلان ذلك فالاولى ابتناؤه على ما ذكرنا من ان الجزء اى ما يوصف بالجزئيه متقدم
بالوجود بين اما بالوجود العينى فباعتبار كونه مادة لكونه ماخوذا لا بشرط واما الوجود الذهنى فباعتبار كونه جنسا او فصلا لكونه
ماخوذا لا بشرط فيكون الخاصه حقيقيه غير صادقه على العله الغائيه غاية الامر انها لا تكون شامله بجميع الاجزاء ما لا تقدم له

وكالهيولى والصورة المنفية ... [illegible]

في الخارج كلونه السواد او في الذهن كالهيولى والصورة او الاجزاء التي لا تتجزى اذا جوزنا تعقل حقيقة الجسم بدون ذكر **قوله**
والتركيب قد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة اشياء حقيقة واحدة بالذات مختصة باللوازم والآثار واحتياج بعض اجزائه
الى البعض ضروري للقطع بانه لا يحصل من الحجر الموضوع بجنب الانسان حقيقة واحدة والاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من
جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية ومما تقوم بها من الصورة المعدنية او النباتية او الحيوانية فان الصورة تحتاج الى الهيولى
من غير عكس وكالمركب من الجنس والفصل فان الجنس يحتاج الى الفصل من جهة انه امر مبهم لا يحصل معقولا مطابقا لما في الاعيان من الانواع
الحقيقية الا اذا اقترن به فصل لانه الذي يحصل طبيعة الجنس ويقررها ويعينها ويقومها نوعا وهذا معنى علية الفصل للجنس وحاصله
ان الذي به يتخصص الجنس اي يصير حصة حصة ولذا نقل الامام عن ابي علي ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس وان كان صرح عبارته
انه علة لطبيعة الجنس بمعنى ان الصورة الجنسية ليست محصلة بنفسها بل مبهمة محتملة لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق واذا انضافت
اليها الصورة الفصلية تحصلت وصارت بعينها احد تلك الاشياء فالفصل بالحقيقة علة لتحصلها بهذا المعنى وارتفاع ابهامها لا لحصولها
في العقل لظهور ان المعنى الجنسي يعقل من غير فصل ولا لحصولها في الخارج لانها لا تمايز بينهما في الخارج والا امتنع حمل احدهما على الآخر
بالمواطاة ومن البين ان ليس في السواد امر محقق هو اللون وآخر هو قابضية البصر يجتمعان فيحصل منهما السواد بل التحقيق
ان ليس في الخارج الا الاشخاص واما الجنس والفصل والنوع فصور متمايزة عند العقل يحصلها من الشخص بحسب استعدادات تعرض
للعقل واعتبارات ينتزعها من جزئيات اقل او اكثر مختلفة في التباين والاشتراك فيدرك من زيد تارة صورة شخصية لا يشاركه فيها
غيره واخرى صورة يشاركه فيها عمرو وبكر واخرى صورة يشاركه فيها الفرس وغيره وعلى هذا القياس فان قيل هذا انما هو في النوع
البسيط كالسواد لظهور ان ليس في الخارج لونية وشيء آخر به امتاز السواد عن سائر الالوان ولهذا لا يصح ان يقال جعل
لونا فجعل سوادا بل جعلهما واحد واما في غيره فالذاتيات المتمايزة في العقل متمايزة في الخارج وليس جعلهما واحدا كالحيوان
فانه يشارك النبات في كونه جسما فجعل حيوانا قلنا ان الجسم الماخوذ على وجه كونه مادة غير الماخوذ على وجه كونه جنسا والكلام في تميز
الاول عن الكل بالوجود الخارجي واما الكلام في الثاني لانه الجزء المحمول المسمى بالذاتي وقد سبق تحقيق ذلك والحاصل ان الذاتيات متمايزة
عند العقل فقط وقد يكون لها مواد متمايزة بحسب الخارج كالحيوان من الجسم والنفس الحيوانية والانسان من البدن والنفس الناطقة
وقد لا يكون كالسواد من اللون وقابضية البصر وكالسطح ذي الكم وقابلية القسمة في الطول والعرض والعمق جميعا وهو المسمى
بالنوع البسيط ومن ههنا جوز بعض المحققين كون الفصل عدميا فان المعنى الجنسي من الكم المتصل يتحصل بماله طول وعرض فقط
فيكون سطحا او بماله طول فقط فيكون خطا **قوله** وكالهيولى والصورة يعني ان الاحتياج فيما بين الجزئين قد يكون من الجانبين
لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وذلك كالهيولى والصورة للجسم فان تشخص الصورة يكون بالمادة المعينة ومن حيث هي قابلة
لتشخصها وتشخص المادة بالصورة المطلقة ومن حيث هي فاعلة لتشخصها وسيجيء بيان ذلك **قوله** وقد يكون اعتباريا بان
يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يضع بازائه اسما كالعشرة من الآحاد والعسكر
من الافراد ولا يلزم فيه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد بعدم الاحتياج اصلا فباطل لان احتياج الهيئة الاجتماعية الى
الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد عدم الاحتياج فيما بين الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية
للمركبات الحقيقية المعدنية مثلا قلنا المراد الاول والصورة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج
ولا تسمى حقيقة في الخارج الا تلك الافراد بخلاف المركبات الحقيقية فان هناك صورة نفيض على المواد من الامر وتتصرف فيها واما في مثل الترياق

الجنس

وقد يتباين متماثلة او متخالفة وجودية او عدمية او مختلطة وحقيقية او اضافية او ممتزجة **المبحث الرابع الماهيات مجعولة** خلافا لجمهور الفلاسفة والمعتزلة
مطلقا وللبعض في البسائط لنا وجوه الاول ان علة الاحتياج هي الامكان وهو صفة للماهية مركبة كانت او بسيطة بالنسبة الى الوجود فالمركب لا يعقل التأثير الا بعد الماهية ... [illegible]
نفيد الكون وذلك لان المعلول لو توقف الاعند اقتضاء الوجود لم يكن للفاعل اثر والثاني ان مجموع الوجودات ووجود الجميع في الخارج غير معقول الثالث تقرر الماهية ليس الا بما يكون بالفاعل
الوجود الرابع المجعول الماهية او الوجود او اتصافها به او انضمام الاجزاء والكل ماهية ورد بانه الوجود الخاص للماهية الوجه قالوا لو كانت انسانية الانسان بالفاعل ورد الكل بان ما ذكر الى المجعولية
واتم العدول فان قيل معلوم ان ليس بشيء ناشئ في ماهية الممكن واثر في وجوده وان لم يتقدر في الخارج بدون الفاعل فاوجه هذا الاحتمال والجواب انه ان اريد بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل لما كان انسانا عند عدمه قلنا اللازم السلب
... الاحتياج الى الفاعل وهو من لوازم الوجود كتناهي
الجسم

والسكنجبين فهل يحدث صورة جوهرية هي مبدأ الآثار او هو مجرد المزاج المخصوص الذي من قبيل الاعراض وان التركيب الحقيقي هل يكون من الجوهر
والعرض ففيه تردد **قوله** والاجزاء قد تتداخل اجزاء المركب تنقسم الى متداخلة ومتباينة اما المتداخلة فهي التي يكون بينها تصادق في الحمل
اما على الوجه الكلي من الجانبين بان يصدق كل من الجزئين على كل ما يصدق عليه الآخر فيكونان متساويين كالمركب من المغتذي والنامي
او من جانب واحد بان يصدق احدهما على كل ما يصدق عليه الآخر من غير عكس فيكون بينهما عموم وخصوص مطلقا كالمركب من الطويل والناطق
واما لا على الوجه الكلي بان يصدق كل منهما على بعض ما يصدق عليه الآخر فيكون بينهما عموم وخصوص من وجه كالمركب من الحيوان والابيض واما
المتباينة فاما متماثلة كما في العشرة من الآحاد واما متخالفة محسوسة كما في البلقة من السواد والبياض او معقولة كما في الجسم من الهيولى
والصورة او مختلفة كما في الانسان من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد تقسم المتخالفة الى ما يكون للشيء مع عرض له من الاضافة
الى الفاعل كالعطاء للعطية من المعطي او الى القابل كالفطوسة لتقعير الانف او الى الصورة كالافطس لانف فيه تقعير او الى الغاية
كالخاتم لحلقة تتزين بها الاصبع والى ما يكون للشيء مع اضافة له الى المعلول كالخالق والرازق والى ما يكون فيما بين العلة والمعلول
وحوه وباعتبار آخر الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن للانسان او عدمية كسلب ضرورة الوجود والعدم للامكان او مختلطة
من الوجودي والعدمي كالسابقية وعدم المسبوقية للاولية وايضا اما حقيقية كما في الانسان من النفس والبدن او اضافية كما في الاقرب
من القرب وزيادته او ممتزجة بعضها حقيقي وبعضها اضافي كما في السرير من الاجزاء الخشبية والترتيب النسبي **قوله** المبحث الرابع
بعد الاتفاق على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في ماهيته فذهب المتكلمون الى انها بجعل الجاعل مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة
وذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل الجاعل مطلقا بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب بعضهم الى ان المركبات
مجعولة دون البسائط استدل المتكلمون بوجوه الاول ان كلا من المركب والبسيط ممكن لان الكلام فيه وكل ممكن يحتاج الى
الفاعل لما سبق من ان علة الاحتياج هي الامكان وقد اعترض بان الامكان نسبة يقتضي الاثنينية فيمتنع في البسائط الى
الجواب انه ليس نسبة بين اجزاء الماهية حتى يختص بالمركبة بل بين الماهية ووجودها لكونه عبارة عن عدم ضرورة الوجود والعدم
مع قطع النظر عن الوجود لا يعقل عروض الامكان للماهية بسيطة كانت او مركبة ومعنى كونه ذاتيا لها انها في نفسها بحيث اذا نسبها
العقل الى الوجود يعقل بينهما نسبة هي الامكان وهذا المعنى كاف في الاحتياج الى الفاعل وقد يجاب بانه لو لم تكن البسيطة
مجعولة لما دامت تقررت في الخارج جميع بسائط المركب حتى اجزاء الصورية من غير جاعل تحقق المركب ضرورة لا يقال يجوز ان يكون لكل جزء
تقرر ويتوقف تقرر المركب على تقرر المجموع كما سبق في مجموع التصورات وتصور المجموع لانا نقول الفرق بين مجموع التقررات وتقرر
المجموع بحسب الخارج غير معقول وانما ذلك بحسب العقل بان يتعلق بالامور المتعددة تارة تصورات متعددة وتارة تصور واحد من
غير ملاحظة التفاصيل الثاني ان الفاعل لا بد ان يؤثر في الماهية ويجعلها تلك الماهية في الخارج حتى يتحقق الوجود لان ذات المعلول
عند اقتضاء الوجود ثم الفاعل لا يكون حاصلة في الخارج بكمالها بل لا بد ان يبقى شيء منها لحصوله بالفاعل ولو هيئة اجتماعية والا لكان
المعلول متحققا سواء تحقق الفاعل او لا فلا يكون للفاعل تأثير فيه ولا له احتياج الى الفاعل الثالث انه لا تقرر للماهية في الخارج بذاتها
لما سبق في بحث العدم فيكون بالفاعل ضرورة ولا معنى لمجعولية الماهية سوى هذا والجواب عن الاول ان معنى احتياج الممكن
ان وجوده ليس من ذاته بل من الفاعل وعن الثاني انه لا يدل الا على ان ماهية المعلول لا يكون حاصلة متحققة بدون الفاعل والحصول
والتحقق هو الوجود وهذا لا ينافي كونها متقررة في نفسها من غير احتياجها الى الفاعل ولا تأثير له فيها وعن الثالث انه ان اريد بالتقرر
التحقق والثبوت فهو الوجود وان اريد كون الماهية في نفسها تلك الماهية في الخارج فلم يسبق ما يدل على انه يحصل بالفاعل والوجه

اللمه على تقدير تمامها لا يفيد الا كون الوجود بالفاعل الرابع انه لا نزاع في ان للعلة جعلا وتاثيرا في الممكن فالمجعول اما الماهية او الوجود او اتصاف الماهية بالوجود او انضمام الاجزاء بعضها الى البعض في المركب خاصة وكل من الامور الاربعة ماهية من الماهيات فيكون المجعول هو الماهية والجواب ان النزاع في الماهيات التي هي حقائق الاشياء لا فيما صدق عليه علمه من الافراد فيجوز ان يكون المجعول ذلك المخصص الذي هو من افراد ماهية الانسان مثلا او الوجود الخاص الذي هو من افراد ماهية الوجود وكذا الاتصاف والانضمام قوله

قالوا احتج القائلون بعدم مجعولية الماهية بان كون الانسان انسانا لو كان بالفاعل لارتفع بارتفاعه فلزم ان لا يكون الانسان انسانا على تقدير عدم الفاعل وهو محال والجواب انه ان اريد انه يلزم ان يكون الانسان ليس بانسان بطريق السلب فلا استحالة فان عند ارتفاع الفاعل يرتفع الوجود ويبقى الماهية معدومة فيكذب الايجاب فيصدق السلب وان اريد بطريق العدول بان يتقرر الانسان في نفسه بحسب الخارج ويكون لا انسانا فلا نم لزومه فان عند ارتفاع الفاعل لا يبقى الانسان حتى يصلح موضوعا للايجاب قوله فان قيل انه ذكر التنبيه على ما يصلح محلا للخلاف وفيه تحرير المسئلة فانه معلوم ان ليس للفاعل تاثير وجعل بالنسبة الى ماهية الممكن واخرى بالنسبة الى وجوده حتى يكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس للماهية تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى يكون المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وما ذكره الامام من ان المراد ان الماهية من حيث هي هي ليست مجعولة كما انها ليست موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس نفسها ولا داخلا فيها ليس مما يتصور فيه نزاع او يتعلق بتحقيقه ما ذكره فائدة والاقرب ما ذكره صاحب المواقف وهو ان مجعولية بتقدير الاحتياج الى الفاعل وعدمها بعدم الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء وكلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة حتى لو تصورنا اربعة ليست بزوج لم يكن اربعة ومنها ما يكون من لوازم الهوية كتناهي الجسم وحدوثه حتى لو تصورنا جسما ليس بمتناه او حادث كان جسما والاخفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط جميعا من لوازم الهوية دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط اذ لا يعقل مركب لا يحتاج الى الجزء ثم من قال بمجعولية الماهية مطلقا اي البسيطة كانت او مركبة اراد ان المجعولية عرض للماهية في الجملة اعني بشرط شي وهي الماهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية وان لم تعرض للماهية من حيث هي ويحتمل ان يراد انه تعرض للماهية من حيث هي المجعولية في الجملة اي بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية الماهية اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوية ومن فرق بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم الماهية المركبة دون البسيطة وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية فهذا ولكن لم يتحقق نزاع في المعنى قوله

الفصل الثالث في لواحق الوجود والماهية جعل صاحب التجريد الوجوب والامكان والامتناع وكذا القدم والحدوث في فصل الوجود وجعل التعين وكذا الوحدة والكثرة في فصل الماهية وجعل العلة والمعلول فصلا على حدة وصاحب المواقف جعل التعين في فصل الماهية والوجوب ومقابليه فصلا على حدة وكذا الوحدة وكذا العلة والمعلول وذكر القدم والحدوث في فصل الوجوب ومقابليه وصاحب الصحائف جعل الوجوب ومقابليه والعلة والمعلول من لواحق الوجود والبواقي من لواحق الوجود فاطلق القول بكون الكل من لواحق الوجود والماهية ليصح على جميع التقادير قوله المبحث الاول تعين الشي وتشخصه الذي به يمتاز عن جميع ما عداه غير ماهيته ووجوده لكون كل منهما من الامور المشتركة بينه وبين غيره بخلاف التعين ولهذا يصدق قولنا الكلي ماهيته وموجود وواحد ولا يصدق انه متعين وان كان في التعليل والمتعين معهوما كليا صادقا على الكثرة وبين التعين والتميز عموم من وجه لصدقهما على تخصص الافراد اذا اعتبر مشتركا في الماهية مثلا فان كلا منها متشخص في نفسه ومتميز عن غيره ولصدق

التعين دون التميز حيث لا يعتبر المشاركة وبالعكس حيث يتميز الكليات كالانواع المعتبر اشتراكها في الجنس قوله البحث الثاني التعين امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان لوجهين الاول انه لو كان موجودا في الخارج لكان له تعين ضرورة ونتقل الكلام اليه ويتسلسل فان قيل لا نم انه لو كان موجودا لكان له تعين وانما يلزم ذلك لو كانت التعينات متشاركة في الماهية ليحتاج في التمايز الى تعين وهو ممنوع بل هي متخالفة بالماهية متمايزة بالذات وانما يتشارك في لفظ التعين او في عرضي لها هو مفهوم التعين قلنا ضروري ان لكل موجود ماهية كلية في العقل وان منع تعدد افرادها بحسب الخارج كما في حق الواجب تعالى فلا اقل من ان يتصف بالتعين وان كانت المخالفة باقية فان قيل لم لا يجوز ان يكون تعين التعين نفسه لا زائدا عليه ليتسلسل قلنا لان ماهية التعين كلية واما التمايز بالخصوصيات العارضة التي لا تقبل الاشتراك وتغاير المعروض والعارض في الامور الموجودة في الخارج ضروري واما يصح الاتحاد بحسب الواقع في الامور الاعتبارية كقدم القدم وحدوث الحدوث الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف على وجود حصة التشخص من النوع دون الحصة الاخرى منه على وجود ما وتميز ما فان كان تميزها بهذا التعين فدور او بتعين آخر فتسلسل وهذا هو المراد بقولهم لو وجد لتوقف انضمامه الى الماهية على تميزها فلا يرد ما قيل ان تميز الماهية بذاتها ولما لها من الفصول لا بهذا التعين فان قيل لم لا يجوز ان يكون المعروض هو الحصة المتميزة بهذا التعين لا بتعين سابق ليلزم المحال كما ان معروض البياض هو الجسم الابيض به لا ببياض آخر وحاصله ان ذلك دور معية فان الماهية اذا وجدت وجدت حصصها متميزة بما عرض لها من التعينات كحصص الانواع من الجنس تتمايز بالفصول ولا يتوقف اختصاص كل فصل بحصة على تميزها سابق قلنا وجود المعروض مقدم على وجود العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وحصص الانواع من الجنس فان التمايز هناك عقلي لا غير وفيه نظر لان تقدم معروض التعين عليه انما هو بالذات دون الزمان وهو لا يستلزم تقدم ما معه بالزمان لجواز ان يكون الشي محتاجا اليه ولا يكون مقارنة كذلك فان قيل المعروض المتقدم هو جزء الحصة فيلزم تقدم الهوية وهو التعين والتميز قلنا نعم بمعنى انه معروض الهوية فلا يمتنع ان يكون جزءها بهذا التعين قوله احتج المخالف اي القائل بكون التعين وجوديا بوجوه الاول انه جزء المعين لكونه عبارة عن الماهية مع التعين وهو موجود وجزء الموجود موجود بالضرورة واجيب بانه ان اريد بالمعين الموصوف بالتعين فظاهر ان التعين عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نم انه موجود فان الوصف اعني الكان من الاعراض المحسوسة كما في الجسم الابيض لم يكن المجموع الا مركبا اعتباريا بالكيف اذا كان مما وجوده نفس المتنازع واعترض صاحب المواقف بان المراد بالمعين هو ذلك الشخص المعلوم وجوده بالضرورة كزيد مثلا وليس مفهومه مجرد مفهوم الانسان والالصدق على عمرو بل الانسان مع شي آخر نسميه التعين فيكون جزءا من زيد الموجود فيكون موجودا والجواب انا سلمنا ان ليس مفهومه مفهوم الانسان الكلي الصادق على عمرو ولكن لم لا يجوز ان يكون هو الانسان المقيد بالعوارض المخصوصة المشخصة الذي لا يصدق على غيره دون المجموع ولو سلم فجزء المفهوم لا يلزم ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم فذلك الشي هو ما يخصه من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وحمله بمعونة التعين بل ما به التعين الثاني ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا يتكثر بنفسها لما سبق من ان الماهية من حيث هي هي لا تقتضي الوحدة والكثرة وانما يتكثر بما ينضاف اليها من العوارض الموجودة المخصوصة التي ربما تكون محسوسة وهو المراد بالتشخص الثالث ان التعين لو كان عدميا لما كان متعينا في نفسه اذ لا هوية للمعدوم فلم يكن معينا لغيره ضرورة ان ما لا ثبوت له لا يصلح سببا لتميز الشي عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما ان ما ينضاف الى الطبيعة ويعينها ويكثرها هي العوارض المشخصة ولا نزاع في وجودها

[illegible]

على ما سبق الرابع ان التعين لو كان عدميا وليس عدما مطلقا لكان عدما للاتعين مطلقا او التعين الآخر اذ لا مخرج عن النقيضين
وذلك التعين اما عدمي او ثبوتي وعلى التقادير يلزم كونه وجوديا اما على الاولين فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثالث
فلان حكم الامثال واحد والجواب انا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر ما بل يكون معدوما في الخارج على ما ادعينا من انه
اعتباري ولو سلم فلا نسلم ان نقيض العدمي وجودي كالعمى واللاعمى ولو سلم فان اريد بالتعين واللاتعين مفهوماهما فلا حصر لجواز
ان يكون التعين عدما لمفهوم آخر وان اريد ما صدقا عليه فلا نسلم ان كل ما يصدق عليه اللاتعين فهو عدمي لكون نقيضه ثبوتيا كيف
واللاتعين صادق على جميع الحقائق ولو سلم فلا نسلم تماثل التعينات لم لا يجوز ان يكون متخالفة مشتركة في عارض هو مفهوم التعين
الخامس ان التعين لو كان عدميا لكان عدما لما يناقضه ضرورة كالاطلاق والكلية والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما
للاطلاق او لما يساويه كالكلية والعموم وبالجملة لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق كان التعين مشتركا بين الافراد كعدم الاطلاق
لان التقدير انه عدم لامر لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق وعدم الاطلاق متحقق في جميع الافراد فكذا التعين فلا يكون متميزا فلا
طلاق
يكون معينا وان لم يكن التعين عدما للاطلاق ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الا
ربين ذلك العدم الذي هو التعين وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التعين فيلزم كون الشيء لا مطلقا ولا معينا وفيه رفع
للنقيضين واما بان يتحقق التعين بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وانه جمع بين النقيضين والجواب انه
ان اريد بالتعين الذي يجعله عدم الاطلاق مطلق التعين فلا نم امتناع اشتراكه بين الافراد كعدم الاطلاق وانما يمتنع
لو لم يكن تمايز الافراد بالتعينات الخاصة المعروضة لمطلق التعين الخاص وان اريد التعين الخاص فنختار انه ليس عدما للاطلاق
ولا عدما لما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق قوله لا بد يوجد عدم الاطلاق بدون عدمه الذي هو ذلك التعين وهو لا يستلزم الا كون
الشيء لا مطلقا ولا معينا بذلك التعين ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون معينا بتعين آخر **قوله خاتمة** تصور الشيء بوجه ما
وان كان كافيا في الحكم عليه في الجملة لكن حصول الاحكام ربما يتوقف على تصورات مخصوصة لا بد منها في صحة الحكم فلا بد في تحقيق
ان التعين وجودي او عدمي اعتباري او غير اعتباري من بيان ما هو المراد من هذه الالفاظ فنقول الحقيقة النوعية المتحصلة
بنفسها او بحالها من الذاتيات قد يلحقها كثرة بحسب ما يعرض لها من الكميات والكيفيات والاوضاع والاضافات واختلاف
المواد وغير ذلك وربما ينتهي العوارض الى ما يفيد الهذية وامتناع الشركة كهذا الانسان وذلك يسمى العوارض المشخصة فلا بد
في تحصيل موضوع المطلوب من بيان ان المراد بالتشخص هو تلك العوارض او ما يحصل عندها من الهذية او عدم قبول الشركة
او كون الحصة من النوع بحيث امتنع الشركة او نحو ذلك ثم لا بد لتحصيل معنى المحمول من بيان المراد بالوجودي والعدمي والاعتباري فقيل العدمي
المعدوم وقيل ما يكون عدما مطلقا او مضافا مركبا مع وجودي كعدم البصر عما من شانه او غير مركب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل
في مفهومه العدم كمكون الشيء بحيث لا يقبل الشركة والوجودي بخلافه فهو الموجود او الوجود مطلقا او مضافا او ما لا يدخل في مفهومه
العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ فان العمى عدمي واللاعمى وجودي وفي المواقف ان الوجودي ما يكون ثبوته لموصوفه بوجوده
لا بان يكون ذلك باعتبار وجودهما في العقل واتصاف موصوفه به فيه اي في العقل دون الخارج كالامكان
وهو اعم من الموجود لجواز وجودي لا يتعرض له الوجود ابدا لكنه بحيث اذا ثبت لموصوف كان ذلك بوجوده وغير اما قال التفتازاني
الا ترى الى ان اقلام كتبي انه وجودي لا نعني انه دائم الوجود بل نعني انه مفهوم يصح ان يعرض له الوجود الخارجي عند قيامه بموجود وعند
قيامه بمعدوم لا يكون له وجود وكانه يريد الاعم من وجه والاخص الموجود ما له وجود يا كالانسان وغيره من المفهومات المستقلة واما

واما الاعتباري فهو ما لا تحقق له الا بحسب فرض العقل وان كان موصوفه متصفا به في نفس الامر كالامكان فان الانسان متصف به في نفس
الامر بمعنى انه بحيث اذا انتسبه العقل الى الوجود يعقل له وصفا هو الامكان ويقابله الحقيقي اذا تقرر هذا فلا خفاء في ان العوارض
المشخصة وجودية والهذية اعتبارية ومميز النوع عما عداه وعدم قبول الشركة وكونه ليس غيره او لا يقبل الشركة عدمية **قوله**
المبحث الثالث لا بد في التعين من كون المفهوم بحيث لا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين وهو معنى امتناع الشركة ذهنا ومعلوم انه
لا يحصل بانضمام الكلي الى الكلي لان كلا من المنضم والمنضم اليه والانضمام لكونه كليا يمكن للعقل فرض صدقه على كثيرين بل على
ما لا يتناهى من الافراد وان كان بحسب الخارج ربما لا يوجد منه الا فرد بل يمتنع تعدده كمفهوم الواجب فان قيل حكم الكل قد يخالف
حكم كل واحد فيجوز ان يكون كل من المنضم والمنضم اليه كليا والمجموع جزئيا قلنا لا معنى للانضمام ههنا سوى ان العقل يعتبر
مفهوما كليا كالانسان ثم يعتبر له وصفا كليا كالفاضل ومعلوم بالضرورة ان الكلي الموصوف بالاوصاف الكلية لا ينتهي الى حد
الهذية حتى لو كان ذلك الوصف نفس مفهوم الجزئية والتشخص وامتناع قبول الشركة كانت الكلية بحالها وقد يجاب بان المراد انضمام
الكلي الى الكلي وتقييده به لا يستلزم الجزئية والتشخص وان كان قد يفيدهما فيكون حاصل الكلام ان المركبات العقلية مثل
الجوهر المتحيز والجسم النامي والحيوان الناطق والانسان الفاضل لا يلزم ان يكون جزئية بل قد يكون كلية وهذا من الوضوح
بحيث لا ينبغي ان يخبر به فضلا عن ان يجعل من المطالب العلمية فان قيل فعلى ما ذكرتم يلزم ان يكون ما ينضم الى الكلي ويفيده الهذية
جزئيا وانه لا محالة مفهوم كلي يفتقر الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا ويتسلسل قلنا ليس هناك موجود هو الكلي وآخر ينضم اليه ويجعله
جزئيا بل الموجود الاشخاص والعقل ينتزع منها الصور الكلية بحسب الاستعدادات والاعتبارات المختلفة والمقصود ان المعنى الذي
بسببه امتنع للعقل فرض صدق المفهوم على الكثيرين لا يصلح ان يكون انضمام الكلي الى الكلي بل التشخص يستند عندنا الى القادر
المختار كساير الممكنات بمعنى انه الموجد لكل فرد على ما شاء من التشخص وعند بعضهم الى نفس الماهية في الخارج للقطع بانها اذا تحققت
لم يكن الافراد المخصوصة لا تعدد فيه ولا اشتراك واما قبول التعدد والاشتراك في المفهوم الحاصل في العقل كان قيل فلا نم
ان لا يتعدد التعين الا بوجود امر واحد فلعله هو وان كان واحد الحسب المفهوم لكن يتعدد افراده بحسب الازمنة والامكنة والمواد
وساير الاسباب فيتعدد التعينات واعترض بان الدوران لا يفيد العلية فيجوز ان يكون الوجود ملزوما للتعين لا ما به التعين فانا
نحن نقطع بالتعين عند الوجود الخارجي مع قطع النظر عن جميع ما عداه فلعل قطع النظر عن الشي لا يوجب انتفاءه فعند الوجود لا بد من
ماهية والاسباب فاعلية او مادية وبالجملة امر يستند اليه الوجود فيجوز ان يستند التشخص ايضا اليه ولو سلم فالوجود لا يقتضي الا تعينا ما
والكلام في التعينات المخصوصة فلا يثبت المطلوب لم لا يجوز ان يكون لكل فرد يقتضي بعينه الخاص وذهبت الفلاسفة الى ان التعين
قد يستند الى الماهية بنفسها او بلوازمها كما في الواجب فينحصر في شخص والا لزم تخلف المعلول عن علته لتحقق الماهية في كل فرد مع
عدم تشخص الآخر وقد يستند الى غيرها ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا عن المتشخص لان نسبته الى كل الافراد والتعينات على السواء
ولا حال فيه لان الحال في المتشخص افتقاره اليه يكون متاخرا عنه وبكونه علة التشخص المتقدم عليه ضرورة انه لا يعتبر التشخص الا
بهذا التشخص يكون مقدما عليه وهو محال فتعين ان يكون محلاله وما ذكرنا من نسبة الحال والمحل الى التشخص دون الماهية او
التشخص اقرب واوفق لكلامهم والمراد بمحل التشخص معروضه في الاعراض ومادته في الاجسام ومتعلقه في النفوس على
ما ذكروا من حدوث النفس بعد البدن وتعينها به فالعقول المجردة يستند تعيناتها الى ماهياتها فينحصر كل في شخص لا الى مجرد
الاضافة كعقل الفلك الاول مثلا على ما قيل لان اضافة متأخرة عن وجود الفلك المتأخر عن وجود العقل وتعينه و

المنهج الثاني في الوجوب والامتناع والامكان وفيه مباحث المبحث الاول هي معقولات تحصل من نسبة المفهوم الى هلية البسيطة او المركبة اذ حمل الوجود او الربط بواسطة وقد يكون
دون تصور وقد يمكن وتصورها ضروري والتعريف بمثل ضرورة الوجود وضرورة العدم ولا ضرورتهما لفظي المبحث الثاني كل من الوجوب والامتناع والامكان ان كان بالنظر
الى ذات الشيء فذاتي والا فغيري علي او وصفي او وقتي او غيرها منه

والاستناد الى المادة اعم من ان يكون بنفسها او بواسطة ما فيها من الاعراض فلا يرد ما قيل ان غير المنفصل لا ينحصر فيما يكون
حالا في المتشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محله ولما اعترض بان المادة التي يستند اليها التشخص يكون متشخصة لا محالة فتشخصها
اما لماهيتها فلا يتعدد افرادها او للتشخص المعلول فيدور او لمادة اخرى فيتسلسل اجيب بانه لما فيها من الكميات والكيفيات والاوضاع
وغير ذلك من الاعراض التي تتعاقب عليها بتعاقب الاستعدادات لو ذهبنا الى غير النهاية لم يمتنع على ما هو رايهم فيما لا يجتمع في الوجود
كالحركات والاوضاع الفلكية واذا استند التشخص الى المواد تكثرت افراد الماهية بتكثر المواد والمادة قابلة للتكثر بذاتها
فلا يفتقر الى قابل آخر واما يفتقر الى فاعل يكثرها واعترض على ما ذكر وابعد تسليم مقدماته بان تعيين الاعراض الحالة في
المادة انما هو بتعيين المادة على ما مضى فلو تعينت المادة بها كان دورا واجيب بان تعيين المادة انما هو بنفس الاعراض
المعينة بتعيين هذا لا بتعيناتها الحاصلة لها حاصله بتعيين المادة وحاصله ان تعيناتها بتعينها وتعينها مع تعيناتها فلا يلزم الدور ولا
حصول التشخص من انضمام الكلي الى الكلي الا انه يرد عليه انه اذا جاز ذلك فلم لا يجوز تكثر الماهية وتعين افرادها بما لها من الصفات
المتكثرة العارضة لها من غير لزوم مادة قوله المنهج الثاني في الوجوب والامتناع والامكان جعل الامتناع من لواحق
الوجود والماهية نظرا الى ان ضرورة سلب الوجود عن الماهية حال لهما او الى انه من اوصاف الماهية المعقولة او لكونه مقابلا
للامكان او لان المراد بلواحقهما ما جرت العادة بالبحث عنه بعد البحث عنهما قوله المبحث الاول قد تقرر في موضعه ان المطالب
التي يطلب بها وجود الشيء في نفسه او مركبة يطلب بها وجود شيء لشيء فاذا نسب المفهوم الى وجوده في نفسه او وجوده لامر حصل في
العقل معان هي الوجوب والامتناع والامكان لان حمل الوجود على الشيء او ربط الشيء بالشيء بواسطة قد تحقق كما في قولنا الباري تع
موجود والاربعة يوجد لها الزوجية وقد يمتنع كما في قولنا اجتماع النقيضين موجود والاربعة يوجد لها الفردية وقد يمكن كما في قولنا
الانسان موجود او يوجد له الكتابة ولا حاجة في حصولها عند حمل العدم او الربط بواسطة لكنه يندرج فيما ذكرنا من حمل الوجود او
الربط بواسطة لكونه اعم من الايجابي والسلبي وتصورات هذه المعاني ضرورية حاصلة لمن لم يمارس طرق الاكتساب الا انها
قد تعرف تعريفا لفظيا كالوجود والعدم فيقال الوجوب ضرورة الوجود او اقتضائه او استحالة العدم والامتناع ضرورة العدم
او اقتضاؤه او استحالة الوجود والامكان عدم ضرورة الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقتضاء شيء منهما ولهذا التجأ شيء
عن ان يقال الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او
ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه ولو كان المقصود الافادة بتصوير هذه المعاني لكان دورا ظاهرا او اظهر من المشهور ما الوجوب لكونه تاكيد الوجود
الذي هو اعرف من العدم لما انه يعرف بذاته والعدم يعرف بوجه ما بالوجود والنزاع في ان مفهوم الوجوب والامكان وجودي
او عدمي مبني على اختلاف مع هو ما ذكرنا من انه ما اعتبارها يطلقان على الواجب والممكن اما في الواجب فكاقتضاء الوجود بحسب
الذات والاستغناء عن الغير وعدم التوقف عليه وما به يمتاز الواجب عن الممكن والممتنع واما في الممكن فكالاحتياج الى الغير
والتوقف عليه وعدم الاستغناء عنه وعدم اقتضاء الوجود والعدم وما به يمتاز الممكن عن الواجب والممتنع قوله المبحث الثاني
كل من الوجوب والامتناع قد يكون بالذات وقد يكون بالغير لان ضرورة وجود الشيء او لا وجوده في نفسه او ضرورة وجوده لشيء
آخر او لا وجوده له ان كانت بالنظر الى ذاته كوجود الباري وعدم اجتماع النقيضين ووجود الزوجية للاربعة وعدم الزوجية
للافراد والامتناع ... وان لم يكن كذلك بل قد ينظر الى خصوص العلة كوجوب الحركة للحجر وامتناع السكون له وقد ينظر الى
وصول ذات الموضوع كوجوب حركة الاصابع للكاتب وامتناع سكونها له وقد ينظر الى وقت كوجوب الانخساف للقمر وقت المقابلة بالشمس

والموصوف بالذاتي واجب الوجود لذاته او ممتنع الوجود لذاته لان اخذ الوجود محمولا وواجب الوجود الشيء وممتنع الوجود نظرا الى ذاته لان اخذ رابطة فلازم الماهية
كزوجية الاربعة واجب الوجود لها لذاتها لا واجب الوجود لذاته والامكان ذاتي لا غير وقد يوخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود او العدم فيعم الامكان الخاص وضرورة
الطرف الآخر فيصدق على الممتنع ممكن العدم وعلى الواجب ممكن الوجود وقد يتوهم انه يعم سلب ضرورة احد الطرفين سواء كان الآخر وقد يعتبر بمعنى بالنظر الى الاستقبال
ومن اشترط فيه العدم في الحال كانه اراد به امكان طريان الوجود في المستقبل مع امكان العدم بشرط الوجود في الحال ولا يلزم الجمع بين النقيضين منه

وامتناع ان يوجد التربيع وقد ينظر الى ثبوت المحمول كوجوب الحركة للجسم الماخوذ بشرط كونه متحركا وامتناع السكون له
قوله والموصوف بالذاتي يعني اذا اخذ الوجود محمولا فالموصوف بالوجوب الذاتي يكون واجب الوجود لذاته كالباري تع والموصوف بالامتناع
الذاتي يكون ممتنع الوجود لذاته كاجتماع النقيضين واذا اخذ رابطة بين الموضوع والمحمول فالموصوف بالوجوب
الذاتي يكون واجب الوجود لموضوعه نظرا الى ذات الموضوع كالزوجية للاربعة وبالامتناع الذاتي يكون ممتنع الوجود له
نظرا اليه كالفردية للاربعة فلوازم الماهية كالزوجية مثلا تجب الوجود لذاتها اي واجب الثبوت لها بحسبه نظرا الى نفسها
لا واجب الوجود لذاته بمعنى اقتضاء الوجود بالذات ليلزم الحكم وبهذا سقط ما ذكره بعضهم انه من الوجوب والامكان والامتناع المبحوث
عنها ههنا غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا بل هي مواد لها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذاتها وذلك لانه ان اراد
كونها واجبة لذات اللوازم فالملازمة ممنوعة او لذات الماهيات فبطلان التالي ممنوع ان كان معناه انها واجبة الثبوت لها بحسبه نظرا الى ذاتها من غير
احتياج الى امر آخر وكانه يجعل بعض القضايا خالية عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة كقولنا الانسان كاتب وهو ممنوع لكن معناه
انه يوجد له الكتابة بل معناه ان ما صدق عليه انه الانسان يصدق عليه انه الكاتب ويحمل المحقق على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذلك او يثبت
ويصدق عليه ويحمل ونحو ذلك الا بحسب العبارة وما ذكرنا هو الموافق لكلام المحقق في التجريد قوله والامكان ذاتي لا غير اذ لو كان عارضا
لكان الشيء في نفسه واجبا او ممتنعا اي ضروري الوجود او العدم بالذات ثم يصير لا ضروري الوجود والعدم بالغير فيرتفع ما بالذات
وهو محال بالضرورة وهذا معنى الانقلاب قوله وقد يوخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود والعدم وهو الامكان الخاص المقابل للوجوب
والامتناع فيصدق على الممتنع انه ممكن العدم وقد يوخذ بمعنى سلب ضرورة العدم فيقابل الامتناع ويعم الامكان الخاص والوجوب فيصدق
على الواجب انه ممكن الوجود وهذا هو الموافق للغة والعرف ولهذا يسمى بالامكان العام لكن العامة يفهم منه نفي الامتناع من امكان
الوجود نفي امتناع الوجود ومن امكان العدم نفي امتناع العدم وقد يسبق الى كثير منهم ان الامكان العام لما كان معناه اعم
الامكان الخاص والوجوب والامتناع هو سلب ضرورة احد الطرفين اعني الوجود والعدم وهو بعيد جدا اذ لا يفهم منه الجمع امكان
الشيء على الاطلاق بل انما يفهم من امكانه وجوده نفي الامتناع ومن امكان عدمه نفي الوجوب ولهذا يقع الممكن العام مقابلا
للممتنع شاملا للواجب في تقسيم الكلي الى الممتنع والى الممكن الذي له افراد ما لا يوجد منه فرد واحد مع امتناع غيره كالواجب
وبهذا يتحمل ما يقال على ما عرف كون نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص من انه لو صح ما ذكره الصدق في قولنا كل ما ليس بممكن عام ليس بممكن
خاص لكنه باطل لان كل ما ليس بممكن خاص فهو اما واجب او ممتنع وكل منهما ممكن عام فيلزم ان كل ما ليس بممكن عام فهو ممكن عام قوله
وقد يعتبر بالنظر الى الاستقبال يعني حال وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال وذلك لان الامكان في مقابلة الضرورة
ولما كان الشيء اخلى عن الضرورة كان احق باسم الممكن وذكر في المستقبل اذ لا يعلم فيه حال الشيء من الوجود والعدم بخلاف الماضي و
الحال فانه قد تحقق فيهما وجود الشيء او عدمه ومنهم من اشترط في الممكن الاستقبالي العدم في الحال لان الوجود ضرورة تجب الخلو عنه وزعم
بان العدم ايضا ضرورة تجب الخلو عنه وقطعوا انه ممكن في جانبي الوجود والعدم وكما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب فيشترط الخلو عنه
كذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم اشتراط الخلو عنهما فيلزم ارتفاع النقيضين بل اجتماعهما والظاهر ان من اشترط ذلك
اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في المستقبل ومع هذا يستلزم امكان عدم الحدوث ولا امكان حدوث
العدم ليلزم اشتراط الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم وحدوثه يشترط
الوجود في الحال من غير لزوم المحال قوله وقد يعتبر اشارة الى الامكان الاستعدادي وهو تهيؤ المادة لما يحصل لها من الصور

وقد يعتبر بمعنى تهيؤ المادة لحصول الشيء باعتبار تحقق الشرائط فيتفاوت شدة وضعفا ويسمى استعدادا وعروض الامكان يكون بالنظر الى المفهوم من حيث هي منسوب

الى الوجود والامتناع باعتبار الوجود او العدم فيوصف الوجوب والامتناع [illegible]

مقابل [illegible] من الذاتي والغيري

من الوجوب والامتناع [illegible]

والدائمي انفصال حقيقي والانقلاب [illegible] فان قيل الحادث ممتنع في الازل [illegible]

الازلية فالحادث ممكن في الازل والابد والحادث في الازل ممتنع [illegible]

[illegible]

[illegible]

الامكان

وعدم او حدوث فلو كان الامكان مثلا موجودا لكان له وجود موجود فلا امكان موجود له وجود وهلم جرا فلزم الترتيب وجدات الامكان
وامكانات للوجود التي هي امور مترتبة مجتمعة في الوجود مع القطع بان ليس الوجود نفس الامكان وكذا يلزم سلسلتين وجود الامكان
وامكانات للوجود واخرى تعينات الامكان وامكانات التعينات وعلى هذا القياس ولما كان هذا مظنة اشكال وهو انا قاطعون
بان الباري موجود وواجب ومتعين وواحد وقديم وباق في الخارج لا في الذهن فقط وكذا الامكان للانسان وحدوثه وكثرته وغير
ذلك اشار الى الجواب بان القطع بكون الوجوب والامكان وغيرهما امورا متحققة في الخارج لها صور عينية قائمة بالموصوف
كبياض الجسم لان معنى قولنا الباري تعالى واجب في الخارج انه بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود حصل له معقول هو الوجوب ومعنى قولنا الانسان
ممكن انه اذا نسبه الى الوجود حصل له معقول هو الامكان ومعنى قولنا الشيء متعين او واحد او كثير او قديم او حادث في الخارج
انه بحيث اذا نسبه العقل الى مفهوم ما كانت النسبة بينهما الايجاب دون السلب وقس عليه قولنا ان الله تعالى مبدأ المحمول في الخارج الا بوجوب
انتفاء الحمل في الخارج كما في قولنا زيد اعمى قوله ولكن يستدل على ان الامتناع وصف اعتباري بانه لا نزاع فيه ولا حاجة الى الاستدلال
واما الوجوب والامكان فقد يستدل على كونهما اعتباريين بوجوه الاول انهما لو كانا موجودين لما صدقا على المعدوم ضرورة
امتناع قيام الصفة الموجودة بالمعدوم واللازم باطل لان الممتنع واجب العدم والمعدوم الممكن ممكن الوجود والعدم وجوابه على
ان كلا من الوجوب والامكان مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم ومع ذلك فقد اعترض بان انتفاء بعض
جزئيات المفهوم لا ينافي كونه وجوديا بوجود منه بعض الجزئيات كسائر الكليات الثاني لو كان الوجوب موجودا لزم امكان الواجب
بالضرورة بيان اللزوم [illegible] ان الوجوب حينئذ يكون وصفا موجودا قائما بالواجب محتاجا الى موصوفه ضرورة
وكل محتاج الى الغير فهو ممكن وكل ممكن فهو جائز الزوال نظرا الى نفسه لم يكن لازم الوجود نظرا الى غيره وزوال الوجوب عن الواجب
يستلزم امكانه ضرورة [illegible] ان واجبية الواجب يكون للوجوب الممكن في نفسه ضرورة احتياجه الى الموصوف وما يكون واجبيته
لامر ممكن لا يكون واجبا لذاته بل ممكن بطريق الاولى لان المحتاج الى الواجب ممكن فكيف الى الممكن والجواب ان الملزوم ان الوجوب ما به
الواجبية بل نفسها والوجوب على تقدير امكانه يكون جائز الزوال بالنظر الى نفسه لا يكون كذلك لو لم يكن مقتضى ذات الواجب كالوجود
ولا معنى للواجب الا ما يكون وجوده ووجوبه وسائر صفاته لذاته وان لم يحصل كلا منها ممكنا في نفسه واما الجواب بان وجوب الواجب
نفسه لا وصف له فضعيف لان المتنازع هو الوجوب بمعنى ضرورة الوجود واقتضائه ولا خفاء في انه اذا كان امرا متحققا موجودا
كان زائدا على الذات في الخارج ضرورة الثالث ان الوجوب لو كان موجودا لكان ممكنا لما مر فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجود والوجوب
لضرورة ان الشيء ما لم يجب لم يوجد [illegible] بالذات او بالغير [illegible] سبب الوجود شيء آخر فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب لزم
تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره تسلسل الكلام اليه ويتسلسل [illegible] التقرير دفع لما يقال ان وجوب الواجب لا يوجبه
الرابع انه لو كان الامكان موجودا او وصفا عارضا للممكن لزم تقدم وجود الممكن على الامكان ضرورة تقدم المعروض
على العارض بحسب الوجود واللازم باطل للقطع بصحة قولنا الممكن وجد بعد امكانه والجواب بانه من عوارض الماهية دون
الوجود فلا يلزم الا تقدم الماهية بمعنى الاحتياج اليها مدفوع بان المتنازع هو الامكان الذي هو نسبة بين الممكن ووجوده
فيكون متأخرا عنهما الخامس ان الامكان لو كان موجودا لزم قيامه بالمعدوم لانه نفسه ما هو موصوف بالامكان واللازم ضروري
البطلان وجه اللزوم ان الامكان من الصفات الذاتية [illegible] للموصوف من كل [illegible] به يقتضي وجود الممكن يكون قائما به
بالممكن المعدوم [illegible] او بغيره سواكنا والجواب ان الوصف الذاتي ما يكون مقتضى الذات ولا يلزم من كونها موجودة

العقل م

[illegible]

[illegible]

٤٧

ان يوجد قبل الدليل السادس ان الامكان نسبة بين الممكن ووجوده فيكون متأخرا عنهما فقبل تحققه يكون الممكن واجبا او
ممتنعا وبعده يصير ممكنا وهو معنى الانقلاب فان قيل [illegible] على تقدير كونه اعتباريا انما يكون متأخرا او ملزوم الحكم قلنا اذا لم يكن
له تحقق في الخارج لم يكن بينه وبين الماهية تقدم وتأخر الا بحسب العقل بمعنى انه اذا لاحظ الماهية والوجود والنسبة بينهما حصل
له معقول عارض للماهية هو الامكان من غير لزوم انقلاب لان الماهية دائما كانت بهذه الحيثية قوله احتج المخالف وقد سبقت الى
الفرق بين الموجود والوجودي والاعتباري والعدمي والتمسكات السابقة انما دلت على ان الوجوب والامكان ليسا
موجودين في الخارج من غير دلالة على كونهما وجوديين او عدميين وتمسك المخالف انما يدل على انهما ليسا عدميين من غير دلالة
على كونهما موجودين او اعتباريين فالكلام انهما لم يتواردا على محل واحد الا انا اقتفينا اثر القوم فاوجبنا الاول من
تمسكات المخالف وهو مختص بالوجوب انه لو كان عدميا لزم كون العدم مؤكدا للوجود ومقتضيا لثباته ضرورة ان الوجوب
تأكد الوجود واقتضاؤه واللازم باطل لان العدم مناف للوجود فكيف يؤكده والجواب انه ليس عدميا محضا ليس فيه شائبة الوجود
بل هو امر اعتباري مفهومه ضرورة الوجود واقتضاؤه في مصطلح [illegible] الثاني لو كان الوجوب والامكان عدميين لزم ارتفاع
النقيضين لان نقيضيهما اعني اللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان لصدقهما على الممتنع مع القطع بان الوجودي لا يصدق
على المعدوم وكون النقيضين عدميين هو معنى ارتفاعهما والجواب ان صدق الشيء على المعدوم لا ينافي كونه مفهوما وجوديا
لافراده كاللاانسان الصادق على المعدوم والممتنع والفرس ونحن لا نعني بالوجودي ما يكون جميع افراده ممكنة
موجودة البتة ولو سلم فلا نسلم استحالة كون النقيضين عدميين كيف وهو واقع كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى [illegible]
ان ارتفاع النقيضين ممتنع بل معنى ارتفاع النقيضين في المفردات ان لا يصدقا على شيء كما لو لم يصدق الوجوب واللاوجوب
على شيء بل كانا مسلوبين عنه كان ذلك ارتفاعا للنقيضين وليس معناه خلو النقيضين عن الوجود والثبوت في نفسهما بان يكونا
الامتناع معدوما وكذا اللاامتناع لصدقه على المعدوم الممكن فان استحالة ذلك ممنوع نعم ارتفاع النقيضين في القضايا
هو ان لا يصدق القضيتان المتناقضتان في نفسهما ولا يثبت مدلولاهما بان يكذب قولنا الحجر ممكن وقولنا الحجر ليس بممكن [illegible]
النسب بين المساواة والعموم والخصوص والمباينة فانها في المفردات يكون باعتبار صدقهما على الشيء وفي القضايا باعتبار
صدقهما في نفسهما وثبوت مدلولهما مثلا اذا قلنا الانسان اخص من الحيوان فمعناه ان كل ما صدق عليه الانسان صدق عليه
الحيوان من غير عكس واذا قلنا الضرورية اخص من الدائمة فمعناه ان كلما صدق الضرورية في نفس الامر صدق الدائمة من غير عكس
بمعنى ان كل موضوع ومحمول يصدق بينهما الايجاب الضروري يصدق بينهما الايجاب الدائمي وليس كل موضوع ومحمول
يصدق بينهما الايجاب الدائمي يصدق بينهما الايجاب الضروري الثالث لو كان الوجوب والامكان عدميين لا تحقق لهما الا
لحقق — بحسب العقل لزم ان لا يكون الواجب واجبا والممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره ومعنى الوجوب والامكان الذي ما
له الا باعتبار العقل لا يتحقق وصفا للشيء الا باعتباره واللازم باطل للقطع بان الواجب واجب والممكن ممكن سواء وجد فرض
العقل ولم يوجد والجواب ان اللازم الملازمة ظاهر لان يكون المحمول مما لا تحقق له الا في العقل ويكون صدقه على الموضوع
دائما بل ضروريا بان نفس الامر كقولنا اجتماع النقيضين معدوم وممتنع فان هذا الحكم ضروري صادق في نفس الامر مع انه
لا تحقق للعدم والامتناع الا بحسب العقل وكذا معنى الوجوب والامكان عدميان والحكم بان الشيء واجب او ممكن ضروري
بمعنى انه في نفس الامر بحيث اذا نسبه العقل الى الوجود حصل معقول هو الوجوب او الامكان الرابع انهما لو كانا عدميين

[illegible]

فان قيل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه فيلزم في النبوة معنى الصدق اذ كثير من الاوصاف سلبي المبحث الخامس المقدمة فاضيه باحتياج الممكن الى المؤثر وامتناع ترجيح احد طرفيه
بلا مرجح وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح والاستدلال بان وقوع احدهما بلا سبب يقتضي رجحانه فينافي التساوي وانه لا بد من ترجيح قبل الوجود او وجود
يقوم بالمؤثر ضرورة تأخر الاثر ضعيف ومن اقوى شبه المنكرين ان التأثير حال الوجود ايجاد للموجود وحال العدم جمع بين النقيضين منتر

لزم سلب الوجوب عن الواجب والامكان عن الممكن بحسب الخارج سواء وجد باعتبار العقل او لم يوجد فان العدم في نفسه عدم مطلق لكل شيء وعدم الممكن في
امكانه لا بمعنى لا امكان له والجواب المنع فان معنى قولنا امكانه لا شيء ان الوصف الصادق على الموضوع عدمي ومعنى امكانه لو اتصف
عليه وذلك الوصف كما في سلب العدم والامتناع فان ثبوتي وذلك عائد الى انه لا يمتاز الا عدام احسب بان التمايز العقلي ضروري وهو
كاف وان قيل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه فلا يكون ثابتا في نفسه فلا يكون ثابتا لغيره قلنا لا نسلم معنى حصوله للشيء في الخارج
كبياض الجسم والا فعلى الحمل على الشيء الصدق عليه كما في قولنا زيد اعمى والعنقاء لا موجود واجتماع النقيضين ممتنع فلا كان الايجاب
الصادق على الشيء بعضها ثبوتية وبعضها سلبية قوله المبحث الخامس من خواص الممكن انه يحتاج في وجوده وعدمه الى سبب
وانه لا يترجح احد طرفيه الا لمرجح والتلازم بين المعنيين بل التغاير عند ما جاز احد بجعل الثاني تفسيرا للاول والمتقدمون
على ان هذا الحكم ضروري يظهر بعد تلخيص معنى الموضوع والمحمول من غير افتقار الى برهان فان معنى الممكن ما لا يقتضي ذاته وجوده
ولا عدمه ومعنى الاحتياج ان كلا من وجوده وعدمه يكون لا لذاته بل لامر خارج فان قيل يحتمل ان لا يكون لذاته ولا لامر
خارج بل لمجرد الاتفاق قلنا حينئذ يظهر بطلانه بادنى التفات ولهذا احكام به من لا يتأتى منه النظر والاستدلال كالصبيان
[illegible] ... ولا يتأتى البداهة على ما سبق واما ما ذهب
اليه الكثيرون من ان الله تعالى خلق العالم في وقت [illegible] ... تخصيص فعل المختار باحد طرفيه
من غير ان يكون هناك ما يقتضي ذلك وان قدرة القادر قد يتعلق بالفعل والترك من غير مرجح يقتضي ترجيح الممكن بلا مرجح بل
ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح وكذا القول بامتناعه فضلا عن ان يكون ضروريا والمختار يستند عندنا الى الاختلاف
وكان ذلك اكثر مواضعها واوضاعها واما الغلاة من القائلين بالايجاب دون الاختيار فلا يلتزمون وقوع تلك الاختلافات
والاختصاصات بلا سبب بل يعترفون بانها مستندة الى اسباب لا اطلاع على تفاصيلها حتى جملة لم تقل احد منهم يعتد به
بوقوع الممكن بلا سبب قوله والاستدلال القائلون بان الحكم بامتناع الترجيح بلا مرجح كسبي استدلوا عليه بوجهين الاول
ان الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن [illegible] ... الممكن تساوي الطرفين ووقوع
احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان واعترض بان التساوي بالنظر الى الذات انما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم
فانه يستلزم الترجيح اذا لم يكن بالغير كان بلا سبب [illegible] ... طولا ان يبعد بحسب الاتفاق من غير سبب
الثاني ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد [illegible] ... ولا بد له من محل وليس هو الاثر لتأخره عن الترجيح
فيكون هو المؤثر لعدم الثالث والجواب ان الترجيح مع الوجود لا قبله ولا يتصور تقدمه على الوجود مع كون الواقع هو العدم
ولو سلم فعدم ترجيح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضروري البطلان [illegible] كلام الامام مكان الترجيح الوجوب وجعل ملاوما
بناء على ان احد الطرفين ممتنع [illegible] ... فالراجح لا يكون الا واجبا [illegible] الوجوب متقدم على
الوجود على ما نبه عليه من ان وجود الممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق وهو نسبة بين المؤثر والاثر يسمى من حيث الاضافة الى المؤثر
ايجابا والى الاثر وجوبا بالمنع [illegible] على الوجود وكونه وصفا للمؤثر [illegible] ... وقد قال الامام في المباحث المشرقية انه على
تقدير كونه ثبوتيا [illegible] ... وقال ولي منع كونه امرا محققا مغنوا
الى ما يقوم به من الايجاب بل هو امر عقلي قائم بالمتصور من الممكن عند الحكم [illegible] قوله ومن اقوى شبه المنكرين ذكر الامام من
جانب المنكرين لامتناع وقوع الممكن بلا سبب [illegible] ... بان وجود السموات بطريق الاتفاق [illegible]

وان السرور [illegible] ... وقوع الترجيح بلا مرجح مثل الهارب من السبع يسلك احد الطريقين والعطشان يشرب احد الماءين مع التساوي ولان العدم نفي محض لا يصلح اثرا والجواب
عن الاول [illegible] ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو عين ما لزم [illegible] الوجود تقارن الايجاد بالزمان [illegible] ... بالذات [illegible]
عن الثاني [illegible] ترجيح المختار احد المتساويين [illegible] ... فلا يكون عدم مضاف مستند الى عدم العلة [illegible] ... عدم العلة وانما الممكن
بان العلة تكون [illegible] ... اللاعلية ثبوتية وكذا موصوفها وبان التمايز انما هو [illegible] ... او الموصوفية والكل بط لما سبق وبانه لو وصف المؤثر به او لحاجة للملاحظ
منتر

منها انه لو احتاج الممكن الى مؤثر فتأثيره فيه اما ان يكون حال وجوده وهو ايجاد للموجود وتحصيل للحاصل او حال عدمه وهو جمع
بين النقيضين اعني العدم الذي كان والوجود الذي حصل وما ذكر في المواقف من ان كون التأثير حال العدم بط لانه جمع بين
النقيضين ولان العدم نفي صرف فلا يصلح اثرا او لانه يستمر فلا يستند الى مؤثر الوجود [illegible] ... الكلام في التأثير بمعنى
الايجاد والا فلا يصح ان التأثير حال الوجود ايجاد الموجود وحال العدم جمع بين النقيضين على ان الوجه الثالث ليس بتام
لان العدم ربما يكون حادثا لا مستمرا [illegible] ... الكلام اختصار والمراد ان التأثير اعم من الايجاد والاعدام اما حال الوجود
وهو بط لانه ايجاد الموجود ولان العدم نفي محض واما حال العدم وهو بط لانه جمع النقيضين ولان العدم نفي محض لا يقال
لو اريد ذلك لم يكن لقوله فلا يستند الى مؤثر الوجود معنى لان العدم على تقدير كونه اثرا انما يستند الى مؤثر العدم لا الوجود وايضا
تبين ان ليس قوله ولانه نفي محض او قوله ولانه يستمر ابتداء الشبهة على نفي التأثير بمعنى ان الممكن لو احتاج الى مؤثر في وجوده
لاحتاج اليه في عدمه وهو بط لانه نفي محض ولانه يستمر فيستغني عنه او ان بعد ذلك [illegible] ... والمذكور في كلام الامام ان
التأثير حال العدم بط لانه لا اثر فلا تأثير لانه اما عين الاثر او ملزوم له بناء على كون المعلول مع العلة بحسب الزمان والجواب
انا نختار ان التأثير حال الوجود فان اريد بايجاد الموجود الموجود بالوجود الحاصل بهذا الايجاد فلا نسلم استحالته كما في القابل فان الشرك
قائم بالجسم الا سود بهذا السواد وان اريد بوجود اخر سابق فلا نم لزومه فان الوجود الحاصل بالتأثير مقارن له وقد يختار
ان التأثير حال العدم ولا جمع بين النقيضين لان الاثر عقيب التأثير بناء على ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان الا
ومعنى امتناع التخلف انه لا يتخلل بينهما ان وكان هذا مراد من اجاب بان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر على معنى ان وجود
الاثر يحصل عقيب وجود المؤثر بسببه وهو معنى التأثير فيكون في ان عدم الاثر ويكون معنى تأثيره في الممكن اخراجه من
العدم الى الوجود ومنها انه لو امتنع وقوع الممكن بلا مؤثر وترجح بلا مرجح لما وقع واللازم بط لحكم الضرورة في مثل
العطشان يشرب احد الماءين والجائع ياكل احد الرغيفين والهارب من السبع يسلك احد الطريقين مع فرض التساوي وعدم
المرجح والجواب بعد تسليم عدم المرجح عند العقل اصلا ان هذا ليس من وقوع الممكن بلا سبب وترجح احد طرفيه بلا مرجح بل من
ترجيح المختار احد الامرين المتساويين من غير مرجح ومخصص وهو غير المتنازع فيه وقيل هذا الاختيار والترجيح امر
ممكن وقع بلا سبب وفيه المطالبة [illegible] ... بالارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص ومنها انه لو احتاج الممكن
في وجوده الى المؤثر لاحتاج اليه في عدمه لتساويهما واللازم بط لان العدم نفي محض لا يصلح اثرا والجواب ان العدم ليس
لم يصلح اثرا امتنعت الملازمة لجواز ان يتساوى الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن لكن لا يحتاج العدم الى المؤثر لعدم
صلوحه لذلك بخلاف الوجود فان المقتضي فيه سالم عن المانع ولئن سلم انه صالح بطلان اللازم وهو ظاهر وتحقيقه انه
ولئن كان نفيا صرفا فمعنى انه ليس له شائبة الوجود العيني لكنه ليس نفيا صرفا بمعنى انه لا يصدق الا على ما يتصف بالوجود بل هو
عدم مضاف الى ممكن الوجود فيستند الى عدم علة وجوده مستمرا او طاريا فان قيل العدم لا يصلح علة للعلية وحدها لكونها
بعض اللاعلية العدمية فيفتقر الى موصوف وجودي ولانه لا تمايز في الاعدام فلا يصلح بعضها علة وبعضها معلولا قلنا
مجرد صورة السلب او الصدق على المعدوم في الجملة لا يقتضي كون المفهوم الكلي عدميا محضا لا ثبوت له ولو سلم فنقض العدمي
لا يلزم ان يكون وجوديا وقد سبق مثل ذلك وعدم تمايز الاعدام مم والتحقيق ان تساوي طرفي الممكن ليس الا في العقل
فالمرجح لا يكون الا عقليا وعدم العلة وعدم الممكن ليس بعناصر بل كل منهما ثابت في العقل ممتاز عن الاخر متعين

[illegible]

اجريها عليه لا غرض في حكم العقل ولا يلزم منه صلوح علّيته للوجود لما لزم انسداد باب اثبات الصانع لان ذلك انما يكون بحسب الخارج

ومنها ان الممكن لو احتاج الى مؤثر فاثره اما في ماهية الممكن او وجوده او موصوفيته بالوجود اذ لا يعقل غير ذلك والكل باطل اما في الماهية فلان ما هو مجعوليته الماهية من ان الماهية ماهية والوجود وجود والموصوفية موصوفية سواء وجد الغير او لم يوجد ولان الوجود حال لا تاثير فيه ولان الموصوفية امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان والجواب ان التاثير في الماهية بان يجعلها متحققة لا بان يجعلها ماهية او في الوجود الخاص بان يحصله للماهية لا بان يجعله وجودا ومنها انه لو وجدت مؤثرية المؤثر في الممكن او احتياج الممكن اليه لكان كل منهما امرا ممكنا له مؤثر واحتياج ويتسلسل ولا يندفع بان مؤثرية المؤثر او احتياج الاحتياج عينه لان ذلك لا يتعين في الامور التي لها تحقق في الاعيان والجواب ان كون المؤثر به او الاحتياج اعتبار بالاتفاق كون المؤثر او الممكن محتاجا عقليا غير مرة ومنها ما قيل من انه لو صدق في العقل وهم الخارج كان جهلا ان نفاه المطابقة ولو كان منهما صفة قبل الاخر كان يستحيل قيامها بالذهن والجواب ان عدم المطابقة للخارج انما يكون جهلا لو حكم العقل بالثبوت في الخارج ولم يثبت ولم ... الحاصل قبل الاخر كان هو كون الشيء بحيث اذا تعقله الذهن حصل فيه معقول هو المؤثر به او الحاجة **قوله** المبحث السادس في سبق الممكن محتاج الى السبب الان ذلك عند الفلاسفة وبعض المتكلمين الامكانه وعند جمهور المتكلمين لحدوثه وقيل الامكانه مع الحدوث وقيل بشرط الحدوث احتجت الفلاسفة على دعواهم بان العقل اذا لاحظ كون الشيء غير مقتضي للوجود والعدم بالنظر الى ذاته حكم بان وجوده وعدمه لا يكون الا بسبب خارج وهو معنى الاحتياج سواء لاحظ كونه مسبوقا بالعدم او لم يلاحظ واحتجوا على ابطال مذهب المخالفين بان الحدوث وصف للوجود متأخر عنه لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم والوجود متأخر عن تاثير المؤثر وهو عن الاحتياج اليه وهو عن علة الاحتياج او جزءها او شرطها فلو كان الحدوث علة للاحتياج او جزءا او شرطا لها لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب وعارضهم بعض المتكلمين فقالوا سبب الاحتياج هو الحدوث لان العقل اذا لاحظ كون الشيء محتاجا يوجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه من العدم الى الوجود وان لم يلاحظ كونه غير ضروري الوجود والعدم ولا يجوز ان يكون هو الامكان لانه كيفية لنسبة الوجود الى الماهية فيتأخر عن الوجود المتأخر عن التاثير المتأخر عن الاحتياج الى المؤثر والحق ان مرجع العلية انما هو بحسب العقل بمعنى انه يلاحظ الامكان او الحدوث فيحكم بالاحتياج كما يقال علة الحصول في الحيز هو التحيز لا بحسب الخارج بان يتحقق الامكان او الحدوث فيوجد الاحتياج وبهذا يظهر ان كلام الفريقين في الابطال مغالطة واما في الاثبات فكلام الفلاسفة اظهر وبالقبول اجدر واعترض بانه لو كان علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان او الحدوث وهما لازمان للممكن والحادث لزم احتياجهما حالة البقاء لدوام العلة ودوام المعلول واللازم باطل لان التاثير اما في الوجود وهو حاصل فيلزم تحصيل الحاصل او في امر متجدد وهو تاثير في غير الباقي اعني الممكن والحادث فيلزم استغناء الباقي عن المؤثر ولا يكون الامكان علة الاحتياج فسادا في وهو احتياج الممكن الى المؤثر حال عدمه السابق مع انه نفي محض ازلي لا يعقل له مؤثر والجواب ان معنى احتياج الممكن والحادث الى المؤثر توقف حصول الوجود او العدم المستمر دائما على تحقق امر او انتفائه بمعنى امتناعه بدونه وذلك هو معنى دوام الاثر بدوام المؤثر وادامة الاستمرار الوجود اعني البقاء ليس الا وجودا اما خوذا بالاضافة الى الزمان الثاني وصح قولنا وجد فلم يبق ولم يستمر ولا يدل الا على مغايرة البقاء لمطلق الوجود ولا نزاع في ذلك **قوله** المبحث السابع الجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء فلا اولوية لا حدهما على الاخر وقيل العدم اولى بالممكن حدوثا كان او عرضا زائلا او باقيا

[illegible]

لتحققه بدون تحقق سبب مؤثر وطرق انتفاء شيء من اجزاء العلة التامة للوجود المفتقر الى تحقق جميعها وذلك بان الممكن كما يتوقف وجوده الى وجود العلة يستند عدمه الى عدمها ولا معنى للعدم المركب سوى الا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض او لم يتحقق وجزء العدم لا يقتضي اولوية العدم بالنظر الى ذات الممكن بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم وقيل العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها والذي يقتضيه النظر الصائب ان اريد بالاولوية الوجود او العدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فبطلانه ضروري لانه يجعل الممكن واجبا او ممتنعا لا ممكنا فان قيل هذا انما يلزم لو لم يمكن وقوع الطرف الاخر بمرجح خارجي قلنا فيتوقف وقوع الطرف الاولى على عدم المرجح الخارجي وان اريد بالاولوية كونه اقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وكثرة اسبابه فلا نزاع في الاولوية بالغير الالبا وهو ظاهر وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظ العقل وجد فيه نوع اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد الوجوب ليلزم كونه واجبا او ممتنعا فلا يظهر امتناعه واستدل الجمهور على امتناعها بوجوه الاول انه لو كان احد الطرفين اولى بالممكن نظرا الى ذاته فمع تلك الاولوية اما ان يمتنع وقوع الطرف الاخر فيكون الطرف الاول واجبا لذاته الممكن فلا يكون ممكنا بل واجبا او ممتنعا هذا خلف او يمكن وقوعه اما ان يكون بلا سبب فيلزم ترجح المرجوح اعني الطرف الغير الاولى او يكون بسبب فيقدر رجحانه فيكون وقوع الطرف الاول متوقفا على عدم ذلك السبب فلا يكون اولى بالنظر الى ذات الممكن بل مع عدم ذلك السبب هف والجواب انه لا يلزم من توقف الوقوع على امر توقف الاولوية عليه حتى يلزم كونها غير ذاتية وذلك لان التقرير المراد رجحان ما لا الى حد الوجوب الثاني ان الممكن يقتضي تساوي الوجود والعدم بالنظر الى ذاته بل ان كلا منهما لا يكون الا بالغير فلو اقتضى احدهما لذاته لزم اجتماع المتنافيين اعني اقتضاء التساوي ولا اقتضاء والجواب انا لا نسلم ان الممكن يقتضي تساوي الطرفين بل لا يقتضي وقوع احدهما وهو لا ينافي اقتضاء احدهما لا الى حد الوجوب والوقوع على ما هو المراد بالاولوية الثالث انه لو كان احد الطرفين اولى بالذات لممكن فاما ان يمكن زوال تلك الاولوية بسبب او لا فان امكن لم تكن الاولوية ذاتية لتوقفها على عدم ذلك السبب او لا ... بالذات لا تزول وان لم يمكن كان الطرف الاولى ضروريا بالذات للممكن فلم يكن ممكنا بل كان واجبا ان كان هو الوجود وممتنعا ان كان هو العدم والجواب انه لا يلزم من امتناع زوال الاولوية الوجود او العدم بالمعنى الذي ذكر وقوعه فضلا عن كونه ضروريا ليلزم وجوب الممكن او امتناعه وذلك لانه يجوز ان يقتضي ذات الممكن الوجود اقتضاء ما لا الى حد الوجوب والوقوع ويقع العدم باقتضاء السبب الخارجي منتهيا الى حد الوجوب والوقوع او بالعكس فيكون الاولوية الذاتية بحالها باقية غير زائلة **قوله** اذ لا بد من ذلك يعني انه لا يكفي في الوقوع مجرد الاولوية بل لا بد من انتهائها الى حد الوجوب بان يصير الطرف الاخر ممتنعا بالغير اذ لو جاز وقوعه ايضا لكان وقوع الطرف الاولى تارة ولا وقوعه اخرى مع استوائهما الى الاسباب بمجرد الاولوية ترجيحا بلا مرجح والممكن يجب صدوره عن العلة ثم يوجد وجوبا سابقا وبعدما وجد يمتنع عدمه ضرورة امتناع اجتماع الوجود والعدم ويصير واجبا بالذات ويسمى الضرورة بشرط المحمول فان قيل سبق الوجوب على الوجود غير معقول اما بالزمان فظاهر واما بالذات فمعنى الاحتياج اليه فلا لانه اما ان يراد الاحتياج في الوجود العيني وهو باطل لان الوجود والوجوب ليسا امرين متميزين في الخارج يتوقف احدهما على الاخر ولو كان الوجوب صفة للوجود فيكون متأخرا عنه لا متقدما او في الوجود الذهني وهو ايضا باطل لظهور انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب بل ربما يكون بالعكس قلنا المراد السبق بمعنى الاحتياج في اعتبار العقل عند ملاحظة مع المعنى واعتبار الترتيب بينهما فانه يحكم قطعا بان ما لم يتحقق علة الممكن لم يجب وما لم يجب لم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب باطل لانه لا وجوب بالنسبة الى العلة الناقصة بل التامة والحال انه اذا كان مما يتوقف عليه الوجود كان جزءا من العلة التامة فيكون متقدما عليها لامتناع اطلاق جزء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج

لا باعتبار التعلق مسلم فالوجوب بالنسبة الى علة ناقصة هي جميع ما يتوقف عليه الوجود فان قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب
لا يصح فيما يصدر عن الفاعل بالاختيار لان الوجوب ينافي الاختيار فيرد نقضا لدليلكم قلنا اذا كان الاختيار من تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد
تحقق الاختيار وكون المعلول واجبا بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل يحققه **قوله المنهج الثالث** في القدم والحدوث والمتصف بهما حقيقة
هو الوجود واما الموجود فباعتباره وقد يتصف بهما العدم فيقال العدم المسبوق بالوجود قديم والمسبوق حادث ثم كل من
القدم والحدوث قد يؤخذ حقيقيا وقد يؤخذ اضافيا اما الحقيقي فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية به ويسمى ذاتيا
وقد يخص الغير بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود ويسمى زمانيا وهذا
هو المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشيء اكثر وبالحدوث كونه اقل والقدم الذاتي اخص من الزماني
والزماني من الاضافي بمعنى ان كل ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في صفات الواجب وكل ما ليس مسبوقا
بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى ما حدث بعده ولا عكس كما لا يخفى لانه اقدم من الابن وليس قديما بالزمان والحدوث
الاضافي اخص من الزماني والزماني من الذاتي بمعنى ان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو مسبوق بالعدم ولا عكس وكل ما هو مسبوق بالعدم فهو مسبوق بالغير ولا عكس **قوله** ولا قديم بالذات سوى الله تعالى يشير الى دليل توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم
من ان صفات الله تعالى واجبة او قديمة بالذات فمعناه بذات الواجب بمعنى انها لا تفتقر الى غير الذات واما القديم بالزمان فجعله الفلاسفة شاملا
لكثير من الممكنات كالمجردات والافلاك وغيرها كما علمت والمتكلمون من اهل الصفات الله تعالى فقط حيث ينفوا ان ما سوى الله تعالى وصفاته حادث
بالزمان واما المعتزلة فعندهم القدماء الموحدة فنفوا القدم الزماني ايضا عما سوى ذات الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة
الا ان القائلين منهم بالحال اثبتوا له تعالى احوالا اربعة هي العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا انها ثابتة في الازل مع الذات
وزاد ابو هاشم حالة خامسة علة للاربعة مميزة للذات هي الالهية فلزمهم القول بتعدد القدماء وجه الخصيصة قال الامام في المحصل ان المعتزلة
وان بالغوا في انكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به من حيث المعنى لانهم قالوا الاحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الازل مع الذات الا انها
في الازل على هذا القول امور قديمة ولا معنى للقديم الا ذلك واعترض عليه الحكيم المحقق بانهم يفرقون بين الوجود والثبوت الا انه يطلقون
الاحوال موجودة بل ثابتة فلا يدخل فيما ذكره الامام من تفسير القديم بما لا اول لوجوده الا ان يغير التفسير ويقول القديم ما لا اول لثبوته وكان
في قول الامام ولا معنى للقديم الا ذلك دفعا لهذا الاعتراض اي لا نعني بالوجود الا ما عنوا بالثبوت فلا فرق في المعنى بين قولنا لا
اول لوجوده ولا اول لثبوته ونحو ذلك في اللفظ غير بالوجود الى الثبوت وما نقل في المواقف عن الامام ان الاحوال الاربعة
هي الوجود والحياة والعلم والقدرة فلعله تسامح **قوله** والقديم بالزمان يمتنع استناده الى المختار يعني ان اثر المختار لا
يكون الا حادثا مسبوقا بالعدم لان القصد انما يتوجه الى تحصيل الشيء لا حاصل وهذا بين الفلاسفة والمتكلمين والنزاع فيه مكابرة
وما نقل في المواقف عن الآمدي انه قال يسبق الايجاد قصد الى الايجاد لا يجوز كونهما بالذات دون الزمان يجوز كونه
اثر حادثا قديما علا يوجب كما ان يبطل الامام قال على سبيل الاعتراض بانه لا يمتنع ان يكون وجود العالم ازليا مستندا الى الواجب
ويكون متأخرا بالوجود لا بالتقدم الا بالذات كما في حركة اليد والخاتم وهو لا يشعر بابتنائه على كون الواجب مختارا لا موجبا ولهذا مثل
بحركة اليد والخاتم والمقصود لو اجيب على منع السند فانا لا نسلم ان اسناد حركة الخاتم الى حركة اليد لكونهما معلولين للامر خارج
ثم صرح في شرح الاشارات بان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم يمتنع ان يكون فعلا لفاعل مختار والا لزم المبدأ الاول
ليس قادرا مختارا بل ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وكان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان ولا كفاعلية

المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية وان انه ازلي تام في الفاعلية وان العالم ازلي مستند اليه وانت خبير بان هذا احتراز عن شناعة نفي القدرة
والاختيار عن الصانع والا فكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار اشهر من ان يخفى **قوله** دون الموجب اي لو امكن قديم اثر
قديم موجب بالذات على ما ذهب اليه الفلاسفة لم يمتنع استناد الاثر القديم اليه بل وجب ان يكون معلوله الاول وسائر ما يصدر عنه
بالذات او بالوسائط القديمة قديما لا لكون وجوده بعد ذلك تمام العلة مع حتمية لو جاز فالا زال وجد فيما لا يزال فيكون ترجيحا
الحال بلا مرجح نظرا الى تمام العلة واستدل الامام على امتناع استناد القديم الى الموجب ايضا بان تاثير الشيء يمتنع ان يكون حال
بقائه والا يلزم ايجاد الموجود فتعين ان يكون حال حدوثه او عدمه فيكون حادثا لا قديما وجوابه ما سبق ان الممتنع ايجاد الموجود
بوجود حاصل بغير هذا الايجاد وهو غير لازم وان معنى تاثير المؤثر في الشيء وايجاده اياه حال بقائه هو انه وجوده يفتقر الى
وجود المؤثر ويدوم بدوامه من غير ان يكون هناك تحصيل ما لم يكن حاصلا ليلزم حدوثه **قوله** والقديم يمتنع عدمه لما امتنع استناد
القديم الى الفاعل بالاختيار فما ثبت قدمه يمتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع عدمه ظاهر واما ممكن مستند الى الواجب بطريق
الايجاب اما بلا واسطة كمعلوله الاول او بوسائط قديمة كما عرفت والثاني كالشيء من لوازم الشيء واما ما كان ممتنع عدمه لانه لما كان
من مقتضيات الواجب ولوازمه بوسط او بغير وسط لزم من امكان عدمه امكان عدم الواجب وهو محال فان قيل لم لا يجوز ان يتوقف صدوره
من الموجب على شرط حادث قلنا لانه يكون حادثا والكلام في القديم فان قيل فالقديم اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا قلنا
امتناع عدم الشيء لا ينافي امكانه الذاتي لجواز ان لا يكون ذلك لذاته بل لتمام علته الموجبة فعندنا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار
لا موجبا بالذات لم يكن شيء من معلولاته قديما يمتنع العدم واما ذلك على رأي الفلاسفة فان قيل صفات الواجب عندكم موجودات
قديمة يمتنع استناده اليه بطريق الاختيار وسعيا الى ايجاب قلنا علة الاحتياج الى المؤثر عندنا الحدوث لا الامكان وصفات
الواجب وان كانت مفتقرة الى ذاته لا تكون آثارا له واما امتناع عدمها لكونها من لوازم الذات ولو سلم فالتاثير والتاثر انما يكون بين المتغايرين
ولا مغايرة بينهما ويجيء لهذا زيادة بيان **قوله** وزعمت الفلاسفة ان كل حادث اي موجود بعد العدم مسبوق بمادة ومدة وعنوا بالمادة ما يكون
موضوعا للحادث ان كان عرضا او هيولى ان كان صورة او متعلقة ان كان نفسا وبالمدة الزمان وبنوا على ذلك قدم المادة والزمان
لا بمعنى ان محل هذا السواد وبدن هذه النفس مثلا قديم لظهور استحالته ولا بمعنى ان قبل كل مادة مادة لا الى بداية كما في الحركة
والزمان لانه يستلزم اجتماع المواد الغير المتناهية في الوجود ضرورة ان كلا منها جزء مما تركب منها وهو محال لما سيأتي بخلاف الحركة
والزمان فانهما على التجدد والانقضاء بل بمعنى انه لا بد ان يكون للمركب مادة بسيطة قديمة هي الحامل للصور والاعراض الحادثة
اذ لو كانت حادثة لكانت لها مادة اخرى ويتسلسل واحتجوا على ثبوت المادة بان الحادث قبل حدوثه ممكن لامتناع الانقلاب
وكل ممكن فله امكان هو وجودي لما سبق من الادلة وليس جوهرا لكونه اضافيا في الحقيقة فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا ليس
هو نفس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل
عنه بل متعلقا به وهو المعنى بالمادة ومما توهم من ان امكان الشيء هو اقتدار الفاعل عليه فيكون قائما بالفاعل فاسد لانه يعلل بالامكان
وعدمه بعدمه فيقال هذا مقدور لكونه ممكنا وذلك غير مقدور لكونه ممتنعا ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان
فان قيل الدليل منقوض بالممكن القديم كالمواد والمجردات فانها ممكنة ولا مادة لها قلنا امكانها قائم بها اذ ليس للقديم
حالة هي قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعي محلا غيره فان قيل امكان الشيء صفة له فلا يقوم الا به ولو سلم فقيامه
بمحله كما في الصور والاعراض لم يكن ذلك الا حال وجودهما والكلام فيما قبل الوجود قلنا لا نسلم ان كلا منهما مانع فهما

فان قيل دوام المعلول بدوام علته التامة ضروري فيمتنع استناد الحادث الى القديم بل لابد له من سبق حوادث متعاقبة معدة كاستعدادات متفاوتة مفتقرة الى محل متعلق به قلنا القديم مختار يوجد الحادث متى شاء،

هذا الاشكال والجواب الثاني ان اريد بالامكان الامكان الذاتي اللازم لماهية الممكن فلا نسلم انه وجودي بمعنى كونه امرا محققا يستدعي محلا موجودا في الخارج وقد مر بيان ضعف ادلتهم على ذلك وان اريد الامكان الاستعدادي فلا نسلم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي لجواز ان يكون من غير ان تكون هناك مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث ولا يكون هذا من الانقلاب لا لان المقابل للوجوب والامتناع هو الامكان الذاتي لا الاستعدادي وفي قوله الممكن لم اشارة الى المغايرة بين الامكانين وذلك من وجوه احدها ان الذاتي لا يقتضي رجحان الوجود او العدم بل كلاهما بالنظر اليه على السواء والاستعدادي يقتضيه لانه حالة مقربة للمادة الى تاثير المؤثر فيها وايجاده الحادث وثانيها ان الاستعدادي يتفاوت بالقرب والبعد فان استعداد المضغة للانسانية اقرب من استعداد العلقة وهو من النطفة وهو من المادة النباتية وهو من العنصرية وهكذا حتى ان الهيولى الاولى ابعد من الكل ولا كذلك الامكان الذاتي فانه لا يتصور تفاوت واختلاف في امكان الانسان لماهيته وما يتوهم من تفاوته عند اعتبار التعلق بامر خارج كامكان وجود الانسان لماهيته بالنظر الى العلقة والمضغة مرجعه الى الاستعدادي وثالثها ان الذاتي اعتبار عقلي يحصل له في الاعيان بخلاف الاستعدادي فانه كيفية حاصلة للشي مهياة اياه لافاضة الفاعل وجود الحادث فيه كالصورة والعرض او معه كالنفس مختلفة بالقرب والبعد والشدة والضعف بحسب حصول شرائط وارتفاع مانع ملائم متحققة بالقوة عند عدم الحادث زائلة عند وجوده فتكون الحركة او ساطا في عالم الوصول الى نهايته وحصل ذلك الزوال بواحد فيه تردد قوله كان قيل اعلم ان للفلاسفة في التفصي عن هذا الاشكال وجوها احدها ان المراد الامكان الذاتي ومعنى كون امكان الحادث قبل وجوده وجوديا تعلقه بموضوع موجود في الخارج وتوضيحه ان الامكان لا محالة يكون بالقياس الى وجود والوجود اما بالذات كوجود البياض في نفسه واما بالعرض كوجوده للجسم الابيض اما الامكان بالقياس الى وجوده بالعرض وهو امكان ان يوجد شي لشي آخر او يوجد له شي آخر كالبياض للجسم والصورة للمادة والنفس للبدن فلا خفاء في احتياجه الى وجود شي يوجد له شي آخر واما الامكان بالقياس الى وجوده بالذات وهو امكان وجود الشي في نفسه فذلك الشي ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى موضوع يقوم به امكانه وذلك لان الشي قبل وجوده بمعنى كون ذلك الشي لذلك الموضوع او معه بالقوة فهو صفة للموضوع من حيث هو فيه كوجوده في موضوع وصفة للشي من حيث هو بالقياس اليه كالاضافة المضاف اليه وان لم يكن ذلك الشي مما يتعلق وجوده بالغير بل يكون قائما بنفسه من غير تعلق بموضوع او مادة فلا يجوز ان يكون حادثا والا لكان امكانه قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة بينه وبين الموضوع ليقوم به وهو محال لانه عرض لا جوهر وضعف هذا الوجه ظاهر لان الاشكال عائد وانه لو ثبت ان امكان الحادث عرض يستدعي محلا او استدل على ذلك باستدلال فاسد بانه لو لم يكن امكان الحادث امرا موجودا لم يكن للحادث امكان وجوده فلم يكن ممكن الوجود عائد في الشفاء لم يحتج الى ما ذكر من التفاصيل وثانيها ان المراد الامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة للحادث لا يجوز ان تكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحادث لان المعلول الاول دائم بدوام علته التامة بالضرورة وامتناع التخلف من الترجيح بلا مرجح بل لابد من شرط حادث وحدوثه يتوقف على شرط آخر حادث وهكذا الى غير النهاية ومعنى توقف الحادث على تلك الحوادث بجملتها امتناع التسلسل وكان مجموعها لحدوثه يفتقر الى شرط آخر حادث فيكون داخلا خارجا وهو محال بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق منها معدا للاحق من غير اجتماع في الوجود كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل للحادث بحسبها حالات

مقربة الى الفيضان عن العلة هي الاستعدادات المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث ولا امرا منفصلا عنه لا يتقدم بل متعلقا به هو المعني بالمادة وهذا ايضا ضعيف لابتنائه على كون الصانع القديم موجبا بالذات والفاعل بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق به ارادته القديمة التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث قوله واما المتقدم الخ احتجوا على كون الحادث مسبوقا بالزمان بوجهين احدهما انه لا بد من سبق حوادث متعاقبة بمعنى حصول شي بعد حصول شي آخر لتحقق المتقدم والمتاخر وما ذاك الا بالزمان وهذا التقرير لا يبتني على ان التقدم امر وجودي وانه هو الزمان ثم تبين بطلانه على ما مر بانا لا نسلم انه وجودي بل اعتباري يعرض للعدم ايضا واما الحكم بثبوته فانه الوهم وحكم وهم كما في تقدير الباري حيث يحكم به الوهم بناء على ان ما شاهد من الموجودات متحيزة واما يبتني على صحة الحكم بان ما هو متقدم على ذلك كعدم الحادث على وجوده ولا خفاء في انه حكم عقلي ضروري والزمان معروض التقدم لا نفسه والجواب ان مبنى الاول على افتقار كل حادث على سبق حوادث متعاقبة وعدم مطابقته ومبنى الثاني على ما ذهب اليه الفلاسفة من ان اقسام التقدم والتاخر والمعية منحصرة في الاستقراء في خمسة يعني ان كلا منها يكون اما بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح واما بالطبع كتقدم الجزء على الكل واما بالزمان كتقدم الاب على الابن واما بالشرف كتقدم العالم على المتعلم واما بالرتبة وهي قد تكون حسية بان يكون الحكم بالترتيب وتقدم البعض على البعض ماخوذا من الحس لكونه في الامور المحسوسة وقد تكون عقلية بان يكون ذلك بحكم العقل لكونه في الامور المعقولة وكل منهما قد يكون بحسب الطبع وقد يكون بحسب الوضع وذلك كتقدم الراس على الرقبة وتقدم الامام على المأموم وتقدم الجنس على النوع وتقدم بعض مسائل العلم على البعض ومعلوم ان تقدم عدم الحادث على وجوده ليس الا بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر وتمام الاستقراء ونقضوه بتقدم بعض اجزاء الزمان على البعض كتقدم الامس على اليوم فانه ليس بالعلية والطبع والرتبة والشرف وليس بالزمان لان كلا من الامس واليوم زمان لا امر يقع في الزمان وما قالوا في بيان الحصر من ان المتقدم والمتاخر ان لم يجتمعا في الوجود فهو بالزمان وان اجتمعا فان كان بينهما ترتب بحسب الاعتبار فهو بالرتبة والا فان لم يحتج المتاخر الى المتقدم فبالشرف والا احتاج فان كان المتقدم مؤثرا في المتاخر فبالعلية والا فبالطبع او لان المتقدم ان توقف وجود المتاخر عليه فبالعلية او بالطبع كما ذكرنا وان لم يتوقف فالتقدم ان كان بالنظر الى كمال للمتقدم فبالشرف والا فان كان بالنظر الى مبدا محدود فبالرتبة والا فبالزمان او لان التقدم اما حقيقي يكون بحسب الامر نفسه فلا يتبدل باعتبار المعتبر واما اعتباري يقابله والاول ان كان بالنظر الى الذات فبالطبع والا كان بالنظر الى الوجود فان كان وجود المتاخر منه وحاصلا فقط وجود المتقدم فبالزمان والا فبالعلية والثاني يفتقر لا محالة الى مبدا به الاعتبار فان كان كمالا في المتقدم فبالشرف والا فبالرتبة فلا يتم اذ لا يفيد الا وجه ضبط ان التقدم بالطبع قد يكون بالنظر الى الوجود كما في الشرط وان التقدم بالزمان قد يكون للعدم دون الوجود وبعد تمام الوجوه فالزماني بالمعنى الذي ذكر فيها شامل للتقدم الذي بين اجزاء الزمان والذي بين الاب والابن بواسطة الزمان فيكون نوع التقدم بغير العلية والطبع والرتبة والشرف يتقدم لا يفتقر الى زمان يقع فيه المتقدم والمتاخر فيجوز ان يكون تقدم عدم الحادث على وجوده من هذا القبيل ولا يثبت كون كل حادث مسبوقا بالزمان ولا يفرق في المتفاوت عن الزمان تسمية مثل هذا التقدم زمانيا على ما قال بعضهم ان التقدم الزماني على وجهين احدهما ان يكون المتقدم حاصلا في زمان قبل زمان المتاخر كما بين الاب والابن وثانيهما ان يكون تحقق المتقدم قبل تحقق المتاخر من غير ان يكونا في زمان كما بين الامس واليوم وقال بعضهم ان التقدم الزماني بالحقيقة هو الذي بين اجزاء الزمان وانما يعرض لغيره بواسطة اذ لا معنى لتقدم الاب على الابن الا تقدم زمانه على زمانه حتى لو اريد بالتقدم الحقيقي ما يستغني عن الواسطة لم يشمل

كان

لم يبنا

وحين ههنا تردد وهو ان مقوله السبع مقابليه لا اشتراك وبالعكس قوله المنهج الرابع في الوحدة والكثرة ومن مباحث المحققين ولا جامع الاعتبارات العقلية الغنية عن التعريف الا ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال والذاتي كل منهما غير الاخر والقطع بجواز الانفكاك في التعقل وبان الجمع او التفريق ليس باعلام يدل على مغايرتهما للماهية والوجود ولكن كانت الوحدة تساوقه

ان العدم وحصر بعضهم التقدم في الذي بالعلة والذي بالطبع ذاهبا الى ان التقدم بالرتبة والتقدم بالشرف راجعان الى الزمان لان معنى تقدم مكان على اخر ان زمان الوصول اليه قبل زمان الوصول الى الاخر ومعنى تقدم الجنس على النوع ان زمان الافراد والنوع في ملاحظة قبل زمان الاخذ في النوع ومعنى تقدم المعلم على المتعلم ان فيه صفة توجب تقدمه في المجلس او في الشروع الى الامور فيعود الى الزمان بوسط او بوسائط ولان التقدم الزماني راجع الى التقدم بالطبع لان الماضي من الاجزاء المفروضة للزمان متقدم لوجود اللاحق وشرط له كالحركة فالتقدم الحقيقي هو الذي بالعلة او بالطبع والمعنى المشترك بينهما كون المتأخر محتاجا في تحققه الى المتقدم من غير احتياج للمتقدم اليه الا ان المتقدم في الذي بالعلة هو المفيد لوجود المتأخر ولا كذلك في الذي بالطبع والمعتبر هو العلة التامة ام الناقصة فيه تردد حملا على الاول يكون المتقدم والمتأخر بالعلية متلازمين وجودا وعدما وعلى الثاني قد يوجد ذات المتقدم بدون ذات المتأخر بان ينتفي بعض شروط التأثير والمتقدم بالطبع لا يستلزم المتأخر بل وجوده بل عدمها والمتأخر يستلزمه وجودا لا عدما واما بالنظر الى وصفي التقدم والتأخر فبين كل متقدم ومتأخر تلازم وجودا وعدما لكونهما متضايفين لكن اذا اعتبر امر قسيم واحد فان تضايف المتقدم بالطبع تقدمها بالذات بمعنى ان المتقدم مقوم محتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون مجرد الوجود كما في العلة فان ذات الاثنين لا يتم ولا يعقل بدون الواحد ولا خفاء في ان هذا انما هو في الجزء فقط الشرط والحكم ليس بكلي على ما يشعر به كلام صاحب المواقف قوله ومن ههنا تردد وا قد اختلفت العبارات في جعل مقولية التقدم والتأخر والمعية على الخمسة اما بالتشكيك او بحسب الاشتراك اللفظي بان يكون موضوعا لكل على حدة او بحسب المعنى بان يكون موضوعا لمعنى مشترك بين الكل الا ان على السواء لكونه في المتقدم بالعلة اقدم وفي المتقدم بالطبع اولى حيث يكون بالنظر الى الذات وفي التقدم بالرتبة الحسية اشد منه في العقلية وكان هذا مبنيا على ان الكل عائد الى التقدم بالعلة وبالطبع وبالزمان او الى الاولين فقط واللفظ موضوع بازاء معنى مشترك هو كون الشيء محتاجا اليه والا فليس للفظ المتقدم مفهوم مشترك بين الكل الا ان يقال الكل مشترك في معنى واحد هو ان للمتقدم امرا لا يوجد للمتأخر كالتأثير في الذي بالعلة وكونه مقوما او شرطا في الذي بالطبع وكونه مضى له زمان اكثر في الذي بالزمان وزيادة الكمال في الذي بالشرف وقرب الوصول اليه من مبدأ معين في الذي بالرتبة لانا نقول ليس هذا مفهوم لفظ التقدم والا لصدق على كل شيء بالنسبة الى اخر ضرورة انه يشتمل على امر لا يوجد في الاخر ولذا اذا اشتماله على امر زائد هو احد الامور المذكورة بخصوصه تمامه في كل مشترك لفظي بان يقال لفظ العين مثلا موضوع بازاء معنى مشترك بين الكل هو مفهوم احد الامور قوله المنهج الرابع في الوحدة والكثرة والحق انهما من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان بمثل ما سبق في الوجوب والامكان ولا تصورهما بديهي حصوله لمن لم يمارس طرق الاكتساب ولا يعرف الا لفظا كما يقال الوحدة عدم الانقسام والكثرة هو الانقسام وقد يقال الوحدة عدم الانقسام الى امور متشابهة والكثرة الانقسام اليها ولا خفاء في انقسام ما طرد او عكس بالمجانس من الامور المختلفة واما ما يقال من ان الوحدة عدم الكثرة والكثرة هي المجتمع من الوحدات فمبناه على ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة عند الخيال الا ان الوحدة مبدأ الكثرة والعقل انما يدرك المبادئ قبل ذي المبدأ والكثرة ترتسم صورتها في الخيال فينتزع العقل منها امرا واحدا فيكون تعريف الوحدة بالكثرة عند الخيال وتعريف الكثرة بالوحدة عند العقل تعريفا لكل منهما بالمساوي في المعرفة والجهالة قوله والتعلق لما كانت الوحدة تساوق الوجود على ان كل ما له وحدة فله وجود وكل ما له وجود فله وحدة بوجه ما توهم بعضهم ان الوحدة هي الوجود وهو باطل لان الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد فلذا التنبيه على ان كلا من الوحدة والكثرة

مغاير لكل من الوجود والماهية وذلك بوجهين احدهما انا نتعقل ماهية الشيء ووجوده من غير ان نتعقل وحدته وكثرته بل ربما نتردد فيه كما نقطع بوجود الصانع ثم نثبت بالبرهان وحدته ونقطع بوجود الفلك وماهيته ثم نثبت كثرته وثانيهما انا اذا اجمعنا مياه اواني كثيرة في اناء واحد صارت مياها واحدا او فرقنا ماء اناء واحد في اواني كثيرة صارت مياها كثيرة فقد زالت الوحدة والكثرة مع ان الوجود والماهية بحالهما من غير زوال وتبدل قطعا فلو كانت الوحدة او الكثرة نفس الوجود او الماهية لما كان كذلك قوله وقد يستدل اه نقل خلاف بين الفلاسفة والمتكلمين في ان الوحدة وجودية او عدمية وتمسكات من الطرفين يشبه بعضها بان المراد بالوجودي الموجود وبالعدمي المعدوم وبعضها ان المراد بالعدمي ما دخل في مفهومه العدم وبالوجودي ما لا يدخل فمن تمسكات الفلاسفة ان الوحدة جزء من الواحد الموجود فتكون موجودة لان الوحدة العدمية لصدقها على الممتنع وانها لو لم تكن موجودة لما كان شيء ما واحدا لعدم الفرق بين قولنا وحدته لا ووحدته لا وحدة له والكل ظاهر الفساد ومنها ما اورده الامام من ان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدم الكثرة لانها المقابل لها والكثرة اما ان يكون عدمها ويلزم منه كون الوحدة وجودية لكونها عبارة عن عدم العدم هف واما ان يكون امرا وجوديا وهي عبارة عن مجموع الوحدات فيلزم كون مجموع العدمات امرا وجوديا وهو محال ونقول او الوحدة جزء منها فيكون وجوديا هف ولما بطل كون الوحدة عدمية ثبت كونها وجودية ولزم منه كون الكثرة وجودية لكونها عبارة عن مجموع الوحدات ورد بان سلب العدم قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع ومن تمسكات المتكلمين ان الوحدة لو كانت موجودة لكانت واحدة لكون الوجود مساوقا للوحدة وكانت للوحدات مشاركة في الوحدة ومتمايزة بالخصوصيات فتكون للوحدة وحدة ويتسلسل والجواب بانه ينقطع بانقطاع الاعتبار او بان وحدة الوحدة عينها اعتراف بانها من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان كما مر في الوجوب والامكان ومنها انه لا يعقل من الوحدة الا عدم الانقسام ومن الكثرة الا الانقسام الى الوحدات وقد يجاب بانه من اعلى الدعوى قوله ومعروض الوحدة قد سبق ان الوحدة قد تعرض لنفس الوحدة كما يقال وحدة واحدة ووحدات كثيرة ولغيرها فهذا ابيان اقسامها باعتبار المعروض فتنبيها على بعض الاصطلاحات وعلى اختلاف معانيها بحسب الافراد فموضوع الوحدة اما ان يكون معروضا للكثرة بان يصدق على كثيرين اولا فان لم يكن فاما ان يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام كما في قولنا وحدة واحدة فهو الوحدة على الاطلاق وان كان له مفهوم سوى ذلك فاما ان يكون ذلك المفهوم قابلا للانقسام اولا فان لم يكن فاما ان يكون بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة حسية اولا فالاول النقطة والثاني المفارق وان كان قابلا للقسمة اما بالذات وهو الكم او بالعرض وهو الجسم فان كان بسيطا متشابه الاقسام فهو الواحد بالاتصال وان كان مركبا مختلف الاقسام فهو الواحد بالاجتماع والكم ايضا من قبيل الواحد بالاتصال وقد يقال الواحد بالاتصال للمقدارين المتلاقيين عند حد مشترك كضلعي الزاوية والجسمين يتلازم طرفاهما اذا تحرك احدهما تحرك الاخر سواء كان الالتحام طبيعيا كاللحم مع العظم او لا كاجزاء السلسلة فالاول الاجسام المتشابهة ان اعتبر حالها قبل حصول الانقسام فهو واحد بالاتصال لان صورته وهيولاه واحدة وامكن ان يفرض فيه اجزاء يتلاقى عند حد مشترك وان اعتبر حالها عند حصول القسمة فانه لا اذا يكون بكل الاجزاء من شانها ان تتحد موضوعا ما بالفعل لا كاشخاص الناس فانه ليس من شانها الاتحاد فهذا القسم انه واحد بالنوع واحد بالموضوع يعني ان المياه المتكثرة بالتشخص واحدة بالنوع لكونها متماثلة متفقة الحقيقة وبالموضوع اعني المادة التي هي محل للصورة والاعراض لانها وان تعددت موادها بالتشخص لكن يعود عند الاجتماع في اناء واحد مادة واحدة وذلك عند من يقول بالمادة والا فالجواهر الفردة لا تصير واحدة قط ثم الواحد بالاجتماع قد يكون وحدته بحسب الطبيعة كالشخص الواحد وقد يكون بحسب الصناعة كالبيت الواحد وقد يكون بحسب الوضع والاصطلاح

كالدرهم الواحد فانه عبارة عن مقدار مخصوص من الموزونات يجمع في سته دوانيق سموها درهما واحدا سواء كانت متصلة او منفصلة والجملة منها لا يسمى احدا وان كانت متصلة ولا فرق من ذلك بين ان يكون من الاجسام المتشابهة الاجزاء او غيرها الا ان ما ذكرنا من الاقسام الثلثة انما تجري في المركب فلذا اخص الواحد بالاجتماع وفي عبارة الامام هي اقسام للواحد التام وهو الذي يشتمل على جميع ما يمكن له كخط الدايرة بخلاف الخط المستقيم فان الزيادة عليه تمكن ابدا والمراد جميع ما يمكن له من الكثرة والاجزاء لا من الاوصاف والكمالات على ما قد يتوهم وما لا يكون تاما في عبارة بعض المتاخرين من الفلاسفة يسمى بالناقص وفي عبارة الطوالع بغير التام وفي كتب الامام بالكثير اذا لم يكن معه معنى الوحدة معه وصار الكثرة وان كان خلافه من جهة وحدة وجهة كثرة لا امتناع ان يكون الشيء الواحد باعتبار واحدا وباعتبار كثيرا جهة الوحدة اما ان تكون مقومة للكثير بمعنى كونه ذاتيا غير عرضي واما ان تكون عارضا واما ان لا تكون جزءا ولا ذاك فالاول اما ان تكون نفس ماهيتها وهو الواحد بالنوع كوحدة زيد وعمرو في الانسانية او جزءا مقولا في جواب ما هو على الكثرة المحمول الحقيقي وهو الواحد بالجنس كوحدة الانسان والفرس في الحيوانية او في جواب اي شيء هو في جوهره وهو الواحد بالفصل وانما تغاير الواحد بالنوع بحسب الاعتبار دون الذات والثاني اما ان تكون الكثرة موضوعا محمولا كالقطن والثلج للبياض او محمولا لموضوع كالكاتب والضاحك للانسان والثالث كوحدة نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة في التدبير الذي هو عارض للنسبتين بل للنفس والملك ولا خفاء في ان التدبير محمول على النسبتين وان حال النفس والملك في التدبير فالتدبير محمول عارض لهما هو كالبياض للقطن والثلج وبالجملة جهة الوحدة هو ما به الاشتراك وهو لا يكون الا كليا محمولا بالمواطاة او الاشتقاق قوله ويعض من الاقسام اولى بالوحدة يعني ان الواحد مقول بالتشكيك دون الاشتراك او التواطي لكونه في بعض الواحد امتنع وبالاولوية فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالعرض وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم اصلا اولى بالوحدة مما ينقسم الى اجزاء متشابهة وهو مما ينقسم الى اجزاء متخالفة ولم يقل احد بالتفاوت في الانسانية والاقدمية لكونه غير معقول قوله وكذا الكثرة اي يشير الى احكام منها ان الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه ومنها ان اول مراتب العدد الاثنينية بمعنى ان الاثنين عدد والواحد ليس بعدد لصدق الحد وهو الكم المنفصل عليهما دونه وما قيل ان الفرد الاول اعني الواحد ليس بعدد فكذا الزوج الاول اعني الاثنين ومنها ان العدد انواع مختلفة لاختلاف لوازمها من الزوجية والفردية والاصمية والمنطقية ومنها انها متالفة من الاحاد فاجزاء العشرة واحد عشر مرات لا خمسة وخمسة او ستة واربعة او سبعة وثلثة اذ لا رجحان لشيء من ذلك بخلاف الواحد فانه يترجح بانه لا اقل منه وان الاثنين انما يتالف منه ولا يحصل بزيادة الواحد يوجب حصول نوع اخر من العدد ومنها انها غير متناهية لان كل عدد فرض فانه يمكن زيادة الواحد عليه ومنها انها امور اعتبارية تحصلها في العقل دون الخارج لانا اذا اعتبرنا انضمام واحد في المشرق الى واحد في المغرب حكم العقل بحصول الاثنينية لهما من غير ان تحصل لهما امر في الخارج ولان اجزاءها امور اعتبارية هي الوحدات ولانها لو تحققت في الخارج فاذا فرض زيد وعمرو مثلا موجودين فقيام الاثنينية اما بمجموعهما او بكل منهما وهو ظاهر الاستحالة او بجمعهما فيلزم في كل منهما شيء منها وليس غير الوحدة الاعتبارية قوله ويمتنع اتحاد الاثنين بان يكون حمل كل شيئان فيصيران شيئا واحدا لا بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماء في اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب فصار طينا او الكون والفساد كالماء والهواء يصير بالغليان هواء واحدا او الاستحالة كلون الجسم كان سوادا او بياضا فصار سوادا بل بان يصير احدهما الاخر الصادر بعينه اياه وذلك لو حصل الاول ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا ماهيتين او فردين منهما او من ماهية واحدة فالاختلاف بينهما ذاتي لا يعقل زواله اذ لكل شيء حصة ما هو بها هو فمتى زالت الخصوصية لم يبق ذلك الشيء

واعترض بانه ان كان الاسدلال لا يفيد الامتناع وان كان فيها فليس اوضح من الدعوى فربما يقع الاشتباه في كون الاختلاف ذاتيا يمتنع الزوال دون اتحاد الاثنين الثاني ان الاثنين بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد والا فان بقي احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يبق شيء منهما كان هذا فناء لهما وحدوث امر ثالث وايا ما كان فلا اتحاد واعترض بانا لا نم انهما لو بقيا كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم ذلك لو كان لم يتحد افتقر الى تغيير آخر وهو انهما بعد الاتحاد كانا موجودين كانا اثنين لا محالة والا فاما ان يكون احدهما فقط موجودا ولا يكون شيء منهما موجودا فكان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر او فناء لهما وحدوث ثالث فاعترض بانا لا نم انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحدا وانما يلزم لو لم يكونا موجودين بوجود واحد وقد يدفع هذا الاعتراض بانهما لو كانا موجودين فاما بوجودين فيكونان اثنين لا واحدا واما بوجود واحد فذلك اما احد الوجودين الاولين فيكون فناء لاحدهما وبقاء للآخر او غيرهما فيكون فناء لهما وحدوث ثالث فاجيب بان هذا الدفع بانهما موجودان بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين صارا وجودا واحدا فلم يمكن النقض عن هذا المنع الا بان الحكم بامتناع اتحاد الاثنين ضروري والمذكور في معرض الاستدلال تنبيه بزيادة بيان وتفصيل وانت خبير بان دعوى الضرورة في محل النزاع وبيان امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من امتناع اتحاد الاثنين على الاطلاق قوله ومن خواص الكثرة التغاير فانه لا يتصور الا بين موجودين اثنين والخلاف في عكسه وهو ان العدد هل يستلزم التغاير يعني المتعددين من اهل السنة لا ولذا قالوا الغيران موجودان يجوز انفكاكهما فخرج المعدومان وكذا المعدوم والموجود ومبناه على ان التغاير عندهم وجودي كالاختلاف والتضاد ولا يتصف به المعدوم واما التعليل بانه لا تمايز بين الاعدام فيخص المعدومين ويخرج الجزء مع الكل وكذا الموصوف مع الصفة لامتناع الانفكاك ودخل الجسمان والعرضان كونهما قديمين لانهما ينفكان بالوجود في هذا الحيز او حادثة الاخر وكذا الصفة المفارقة مع موصوفها سواء كان قديما او حادثا لانهما ينفكان بان يوجد الموصوف وتعدم الصفة فجواز الانفكاك اعم من ان يكون بحسب الحيز او بحسب الوجود والعدم فلا حاجة الى التقييد بقولنا في حيز او عدم على ما ذكر في الشرح وعند الامام مشعر بانه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب وان الصفة التي يثبت على الموصوف والعرض كالصفة اللازمة للغير وقيل بل الصفة القديمة كعلم الصانع وقدرته بخلاف مثل سواد الجسم وبياضه الان عمدتهم الوثقى في التمسك هو قولنا ليس الدار غير العشرة دراهم كلام صحيح لغة وعرفا مع ان في الدار اعضاء زيد وصفاته وفي اليد احاد العشرة واوصاف الدراهم لا تفرق بين الصفة المفارقة واللازمة وتقتضي ان لا يكون ثياب زيد بل سائر ما في الدار من الامتعة غير زيد وفساده بين وكيف يخفى على احد ان المراد بهذا الكلام نفي انسان آخر غير زيد وعدد آخر فوق العشرة واعترض على تعريف المتغايرين بانه ليس بجامع لان العالم والصانع متغايران ولا يجوز انفكاكهما لامتناع وجود العالم بدون الصانع واجاب الامدي بانه يكفي الانفكاك من جانب وقد امكن عدم العالم مع وجود الصانع ورد بانه لا يكون مانعا لانه يدخل فيه الجزء مع الكل والموصوف مع الصفة لامكان وجود الجزء والموصوف مع عدم الكل والصفة وان امتنع عكسه واجاب بعضهم بان المراد جواز الانفكاك من الجانبين لكن بحسب التعقل دون الخارج وكما يمكن ان يعقل وجود الصانع بل يطلب بالبرهان وعدم التغاير يوافق ما نقل عن بعض المعتزلة ان الغيرين هما اللذان يصح ان يعلم احدهما ويجهل الآخر ولفظ احدهما لا يهامه كثرة انما يقع موقع كل واحد منهما وما قيل ان الشيء قد يعلم من جهة دون جهة كالسواد يعلم انه لون ويجهل انه مستحيل البقاء فيلزم تغايره باعتبار الجهتين ان لا يكون الموصوف الواحد الغير المتجزي شيئين متغايرين ليس بشيء لان تغاير الجهتين لا يستلزم تغايره في نفسه فان قيل العالم من حيث انه معلول او مصنوع للصانع لا يمكن ان يعقل بدونه فيلزم ان لا يكونا متغايرين قلنا المعتبر في التغاير هو الانفكاك بحسب الذات والحقيقة ولا عبرة بالاضافات والاعتبارات والعالم باعتبار كونه معلولا للصانع من قبيل

المضاف وقد اورد على القائلين بان الغيرين موجودان يجوز انفكاكهما انه لا انفكاك بين المتضايفين كالاب والابن ولا كالجعل مع ... الى يكونا
متغايرين فالتزم بعضهم ذلك وقالوا انهما من حيث انهما متضايفان ليسا موجودين والغيران لا بد ان يكونا موجودين فان قيل تغاير مثل الاب والابن
والعلة والمعلول وسائر المتضايفات كالاخوين ضروري لا يمكن انكاره قلت الضروري هو التغاير بمعنى الاثنينية واما مع وصف الانفكاك
فليسا موجودين والتغاير عندهم من خواص الموجود ومثل ذلك اشد من ... ان تعريف الغيرين لا يشمل الجوهر مع العرض ولا الاستطاعة مع الفعل
لعدم الانفكاك وذلك لانهما باعتبار انه يمكن الانفكاك في التعقل بل في الخارج ايضا بان يوجد هذا الجوهر بدون هذا العرض وبالعكس
سيما عند من يقول بعدم بقاء الاعراض وان يحصل هذا الفعل بخلق الله بحضرة من غير استطاعة العبد وان يحصل نوع الاستطاعة
غير هذا الفعل سيما عند من يقول ان الاستطاعة تصلح للضدين واعلم ان تقرير الاعتراض بالباري تعالى مع العالم ... بان المراد
الانفكاك تعقلا ورد جواب الآمدي ... على ما ذكرنا واما على ما نقل في المواقف من تقييد جواز الانفكاك بكونه في حيز او عدم فينبغي
ان يكون تقرير الاعتراض بانه يمتنع انفكاك الباري تعالى عن العالم في حيز او عدم لامتناع تحيزه وعدمه وجواب الآمدي انه وان امتنع ذلك
لكن لا يمتنع انفكاك العالم عنه لجواز تحيزه وعدمه دون الباري ... انه لا يكفي هذا القدر والا لزم تغاير الجزء والكل وكذا الموصوف
والصفة لجواز ان يعدم الكل دون الجزء والصفة دون الموصوف ولا يتاتى ان يراد بان المراد جواز الانفكاك تعقلا ما لم يعرف في حيز
او عدم لان الباري تعالى لا ينفك عن العالم في حيز او عدم بحسب التعقل ايضا لامتناع تحيزه وعدمه اللهم الا ان يؤخذ التعقل اعم من
المطابق وغيره ... يلزم تغاير الذات والصفة لجواز ان يعقل عدم كل بدون الآخر ... ما ذكر في المواقف من انه يرد الباري مع العالم
لامتناع انفكاك العالم عن الباري لا تعالى يجوز انفكاك العالم عن الباري في الحيز لانا نقول لو كفى الانفكاك من طرف لجاز انفكاك الموصوف
عن الصفة والجزء عن الكل في الوجود وقيل المراد جواز الانفكاك تعقلا ومنهم من صرح به ولا ... تعقل العالم بدون الباري تعالى
... ما ينبغي ... وهو ان جواز انفكاك الموصوف عن الصفة في الوجود ... المفارقة كالبياض مثلا
وفي كلامهم ما يشعر بان النزاع انما هو في الصفة اللازمة **قوله** والجمهور على ان الغيرية نقيض الهو هو بمعنى ان الشيئين الشيئين
ان صدق ... لم يصدق ... ان كان بحسب المفهوم كما في نسبة الانسان الى البشر والناطق بحسب المفهوم وان كان بحسب الذات والهوية
كما في نسبة الانسان الى الكاتب والجزء بحسب الذات والهوية وما ذهبوا اليه من ان الجزء بالنسبة الى الكل والصفة بالنسبة الى الموصوف ليس عينه
ولا غيره فليس معقول لكونه ارتفاعا للنقيضين ... في الغيرية اضافة ... تغير اخص من النقيض بحسب المفهوم لان الغيرين هما اثنان من حيث
ان احدهما ليس هو الآخر الا انها حينئذ لا يرتفع ... الامر ربما يشعر بها مفهوم النقيض ايضا فلذا اطلقوا القول بان الغيرية
نقيض هو هو وبان الغيرين هما الاثنان او الشيئان واعتذر الامام الرازي عما ذكره المتكلمون من ان الشيء بالنسبة الى
الشيء قد يكون لا عينه ولا غيره بانه اصطلاح على تخصيص لفظ الغيرين بما جاز انفكاكهما كما خص العرف لفظ الدابة بذوات الاربع
وصاحب المواقف بان معناه لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية كما هو الواجب في الحمل اذ لو كان المحمول غير الموضوع بحسب الهوية لم يصح الحمل
الا كان عينه بحسب المفهوم لم يفد ... مع ان ... الشيء بدون الاثنينية فمن قال بالوجود الذهني صرح بانهما متحدان في الخارج
متغايران في الذهن ومن لم يقل بالوجود الذهني ... بل قال لا عين ولا غير لان المعلوم قطعا هو انه لا بد بينهما من اتحاد من وجه واختلاف
من وجه واما ان ذلك في الخارج او في الذهن فلا ... ولكلا الاعتذارين فاسد اما الاول فلان منهم من قال ان ... الدليل
فقال لو كان الجزء غير الكل لكان غير نفسه لان العشرة مثلا اسم لجميع الافراد ... وكل فرد منهم من الاغيار فلو كان الواحد
غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة وان يكون العشرة بدونه وكذا اليد من زيد ... هذا الكلام ظاهر ان مغايرة الشيء

للشيء لا تقتضي مغايرته لكل من اجزائه حتى يلزم مغايرته لنفسه وزعم هذا القائل ان هذا الدليل قطعي وان القول بكون الواحد غير العشرة
فاسد لم يقل به الا جعفر بن حارث من المعتزلة وعد هذا من جهالاته واما الثاني فلان الكلام في الاجزاء والصفات الغير المحمولة كالواحد
من العشرة واليد من زيد والعلم مع الذات وكذلك ما ان تصور كل منهما بحسب الوجود والهوية **قوله** وبعضهم زعم انه لا يكفي في التغاير
الانفكاك من جانب والا انتقض بالجزء مع الكل والموصوف مع الصفة وزعم بعضهم انه كاف فصار عدم تغاير الشيئين انما يتحقق
اذا كان كل منهما بحيث يمتنع بدون الآخر والنقض غير وارد اما الموصوف مع الصفة فلان عدم التغاير انما هو في الصفات التي يمتنع
الذات بدونها كما يمتنع هي بدون الذات كصفات القديم لامتناع العدم على القديم وكذا الصفات بعضها مع البعض بخلاف مثل البياض مع الجسم
فانهما غيران واما الجزء مع الكل فلانه كما يمتنع العشرة بدون الواحد كذلك الواحد من العشرة يمتنع بدونها اذ لو وجد بدونها لم يكن
واحدا من العشرة وحاصله ان الجزء بوصف الجزئية يمتنع بدون الكل وحينئذ يرد سائر الامور الاضافية كالاب مع الابن والاخ مع
الاخ والصانع مع المصنوع ويلزم ان لا يكونا غيرين ويلزم ان لا يكون الغيران بل الضدان غيرين لان التغاير والتضاد
من الاضافات فان التزموا ذلك بناء على ان الاضافة عدمية ولا تغاير بين الاعدام اجيب بان الكلام في معروض الاضافة
من حيث انه معروض لا في المجموع المركب من المعروض والعارض **قوله** واعلم يريد ان مشايخنا لما قالوا بوجود الصفات القديمة لزمهم القول
بتعدد القدماء وبانات قديم غير الله فلو لا ... عن ذلك بنفي المغايرة بين الصفات وكذا بين الصفة والذات والظاهر لكن
هذا انما يدفع قدم غير الله لا تعدد القدماء ... لان الذات مع الصفة وكذا الصفات بعضها مع البعض وان لم تكن متغايرة
لكنها متعددة متكثرة قطعا اذ التعدد انما يقابل الوحدة ولزام جواز ان الصفات سبعة او ثمانية وبان الجزء مع الكل اثنان او شيئان
وموجودان وان لم يكونا غيرين **قوله** ومنها اي من خواص الكثرة التماثل وهو الاشتراك في الصفات النفسية ومرادهم بالصفة
النفسية صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات دون معنى زائد عليها ككون الجوهر جوهرا وذاتا وشيئا وموجودا ويقابله
المعنوية وهي صفة ثبوتية دالة على معنى زائد على الذات ككون الجوهر حادثا ومتحيزا او قابلا للاعراض ومن لوازم الاشتراك في
الصفات النفسية امران احدهما الاشتراك فيما يجب ويمتنع ويجوز وثانيهما ان يسد كل منهما مسد الآخر وينوب منابه فمن ههنا يقال
المثلان موجودان يشتركان فيما يجب ويمتنع او موجودان يسد كل منهما مسد الآخر والمتماثلان وان اشتركا في الصفات النفسية لكن
لا بد من اختلاف فيما بجهة اخرى ليتحقق التعدد والتغاير فيصح التماثل ونسب الى الشيخ انه يشترط في التماثل التساوي من كل وجه
واعترض بانه لا يتعدد حينئذ تماثل وبان اهل اللغة مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو في الفقه اذا كان يساويه فيه ويسد
مسده وان اختلفا في كثير من الاوصاف ولذا قال النبي عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد به الاستواء في الكيل دون الوزن
وعدد الحبات واوصافها واجيب بان المراد التساوي في الجهة التي بها التماثل حتى ان زيدا وعمرا لو اشتركا في الفقه
وكان بينهما مساواة فيه ... بحيث ينوب احدهما مناب الآخر صح القول بانهما مثلان في الفقه والا فلا **قوله** واما اشتراط التساوي
فمختلف فيه قال الآمدي واما الصفات فقد اختلف اصحابنا فيها فمنهم من قال ليست متماثلة ولا مختلفة لان التماثل والاختلاف
بين الشيئين يستدعي مغايرة بينهما وصفات الله تعالى غير متغايرة وقال القاضي ابو بكر بالاختلاف نظرا الى ما اختص به كل صفة من
الصفات النفسية من غير التفات الى وصف الغيرية وهذا الكلام في ان القاضي لا يشترط في تخالف الغيرية معنى التماثل اولى وقد يتوهم
من ظاهر عبارة المواقف ان التغاير شرط في التماثل والاختلاف البتة فمن يصف الصفات به يصفها بهما ومن لا فلا **قوله**
ويمتنع اجتماع المثلين اي يستحيل المثلان اذا كانا من قبيل الاعراض يمتنع اجتماعهما في محل واحد خلافا للمعتزلة الا ان الموصوف

[illegible]

اذا اشتركا في الماهية والتشخص النفسية لم يعقل بينهما تمايز الا بطريق المحل لان فيها بهما بوجود [illegible] ولذا اتحدت الماهية وهما
تبعوا الهوية [illegible] الاثنينية وقد يمنع لجواز ان يختص كل بعوارض مستندة الى اسباب مفارقة ولذا نمنع ما ذكره في المحصل من
ان نسبة العوارض الى كل منهما على السوية فلا يعرض لاحدهما خاصة بل لكل منهما وحينئذ لا يبقى الامتياز البتة ويلزم الاتحاد واما ان
بان عدم الامتياز لا يدل على الاتحاد بل غايته عدم العلم بالاثنينية فليس بشيء لان ما ذكر على تقدير تمامه يفيد عدم الامتياز
في نفس الامر لا عند العقل فقط وقد يستدل بانه لو جاز اجتماع المثلين لجاز لمن له علم نظري بشيء ان ينظر لتحصيل العلم به اذ لا
مانع سوى امتناع اجتماع المثلين وبانه لو جاز لما حصل القطع باتحاد شيء من الاعراض لجواز ان يكون اثنان مجتمعان واللازم
باطل للقطع بان كثيرا من الاعراض وبانه لو جاز اجتماعهما لجاز افتراقهما بزوال احد المثلين ضرورة انه ليس بواجب زواله
ليس الا بطريان ضده الذي هو ضد للمثل الاخر الباقي فيلزم اجتماع الضدين والاولان يمنع الملازمة لجواز مانع اخر
كانتفاء شرط النظر وهو عدم العلم ولجواز القطع بانتفاء المماثل ضرورة او استدلالا والثالث يمنع المقدمات [illegible] المعتزلة بان نوع
فان الجسم نوحصل له سواد ثم اخر واخر الى ان يبلغ غاية السواد واجيب بانه لم ذكرتم ان السواد الاخر المتفاوتة بالشدة والضعف
انواع من اللون متخالفة بالحقيقة مشاركة في عارض مقول عليها بالتشكيك هو مطلق السواد يعرض للجسم الذي يشتد سواده على التدريج
في كل ان نوع اخر قوله ومنها اي من خواص الكثرة التضاد وهو كون المعنيين بحيث يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد من جهة
واحدة والمراد بالمعنى ما يقابل العين اي ما لا يكون قيامه بنفسه وذكر الاجتماع مغن عن وحدة الزمان والتقييد بالمعنيين
يخرج العينين والعين مع المعنى والعدميين والعدمي مع الوجودي ولذا قالوا بعدم التضاد في الاحكام وسائر الاضافيات
لكونها اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان ولا يخرج القديم والحادث اذا كانا معنيين كعلم الله تعالى وعلم زيد بل ظاهر التعريف يتناول
له اذ لا استحالة باشتراط [illegible] على محل واحد وقد يقال ان معنى امتناع الاجتماع انهما بحيث لو اردنا على محل واحد لكونان معا ليخرج
مثل ذلك لكن محل القديم قديم فلا يتصف بالحادث وبالعكس [illegible] واحترز بقيد
الاجتماع عن مثل السواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما في محل واحد وبقيد لذاتيهما عن مثل العلم بحركة الشيء وسكونه معا اي
العلم بان هذا الشيء متحرك والعلم بان هذا ساكن في ان واحد فانهما لا يجتمعان لكن لا لذاتيهما بل لامتناع اجتماع الحركة والسكون
واما تصور حركة الشيء وسكونه معا فممكن ولذا صح الحكم بتنافيهما وبقيد من جهة واحدة عن مثل الصغر والكبر والقرب
والبعد على الاطلاق فانهما لا يتضادان وان امتنع اجتماعهما في محل واحد [illegible] اذا اعتبر اضافتهما الى معين
الشيء صغيرا وكبيرا بالنسبة الى [illegible] لان مطلق الصغر والكبر لا يمتنع اجتماعهما وعند اتحاد
الجهة يمتنع والاقرب ان التقييد احتراز عن نحو مثل ذلك وربما يعترض على تعريف التضاد [illegible]
عند من يقول بامتناع اجتماعهما [illegible] اتحاد المحل شرط التضاد [illegible] عند اختلاف المحل قوله وعند الفلاسفة
كما سبق من اقسام الكثرة واحكامها على رأي المتكلمين واما على رأي الفلاسفة [illegible] التغاير [illegible]
فان كانا اثنينية بالحقيقة [illegible] العارض [illegible] كما في تمام الماهية
كزيد وعمرو [illegible] المتماثلان [illegible] المتخالفان
[illegible] متقابلان كالسواد والبياض [illegible] والمتقابلان [illegible] اللذان يمتنع
اجتماعهما في محل واحد في زمان واحد من جهة واحدة [illegible] اجتماعهما [illegible]

[illegible]

الاجتماع في محل واحد كالسواد والحلاوة مما يمكن اجتماعهما وربما يفهم من امتناع الاجتماع في محل توارده على المحل فيخرج مثل
الانسان والفرس ومثل الانسان والسواد [illegible] واما قيد وحدة الزمان فيستدرك [illegible] وكذا قيد وحدة الجهة [illegible]
الاحتراز عن مثل الصغر والكبر والابوة مع البنوة على الاطلاق والحق انه احتراز عن خروج مثل ذلك فانهما متقابلان ولا يمتنع
اجتماعهما الا بعد اعتبار وحدة الجهة واما التقييد بوحدة المحل فلان [illegible] المتقابلين قد يجتمعان في الوجود وفي الجسم على الاطلاق
الرومي وسواد الحبشي قوله فان كانا وجوديين [illegible] حصر اقسام التقابل في الاربعة ومبناه على ان المتقابلين يكونان اما
وجوديين او وجوديا وعدميا فان كانا وجوديين فان كان يعقل كل منهما بالقياس الى تعقل الاخر فمتضايفان كالابوة والبنوة والا
فمتضادان كالسواد والبياض وان كان احدهما عدميا والاخر وجوديا فان اعتبر في العدمي كون الموضوع قابلا للوجودي بحسب
شخصه كعدم اللحية عن الشيخ فهما متقابلان تقابل العدم والملكة وان لم يعتبر ذلك كالسواد واللاسواد فتقابل الايجاب والسلب الا انه لا
دليل على امتناع ان يكون المتقابلان عدميين كما هو مذهب المتأخرين على ان نقيض العدمي قد يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع
والعمى واللاعمى بمعنى رفع العمى [illegible]
فيكون وجوديا او عدم قابلية المحل فيكون سلبا للامر الوجودي [illegible] واذا جاز ان يكونا عدميين فالاولى ان يبين الحصر
بوجه يشملهما كما يقال المتقابلان ان كان احدهما سلبا للاخر فان اعتبر في السلب [illegible] المحل لما اضيف اليه السلب فتقابل
تقابل الملكة والعدم والا فتقابل الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبا للاخر فان كان يعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فمتقابلان
التضايف والا فالتضاد وقد يستدل على لزوم كون احد المتقابلين وجوديا بانه لا تقابل بين العدم المطلق والمضاف [illegible]
صدق المطلق على المقيد ولا بين العدميين المضافين [illegible] انهما يجتمعان [illegible] الاضافة [illegible] بطريق الصدق
فلانه يصدق على الاعراض لا اسود ولا ابيض واما بطريق الوجود فلانه قد وجد فيه [illegible] لا سواد ولا بياض [illegible]
ان من شرط المتقابلين ان يكونا متواردين على موضوع واحد [illegible] بعض المتأخرين [illegible]
كاللاسواد واللابياض [illegible] لو اضيفا الى واحد لم يكونا عدميين [illegible]
ان [illegible] الانسانية مع الفرسية داخل في حد المتقابلين ضرورة امتناع اجتماعهما [illegible] التضاد [illegible]
على انه لا تضاد بين [illegible] على الموضوع [illegible] الملزوم وعدم اللازم كالسواد واللالون متقابلان
ضرورة امتناع اجتماعهما وليس احد الاقسام اما السلب والايجاب فلاجتماعهما على الكذب كما في البياض واما غيرهما فظاهر ووجه
التفصي ان مثل هذا ليس من التقابل لانتفاء [illegible] على موضوع واحد وفي هذا الكلام نظر اما اولا فلان ما ذكر من اجتماع
العدميين انما يكون اذا لم يعتبر اضافة احدهما الى الاخر كما في اللاسواد واللابياض بخلاف مثل العمى واللاعمى والامتناع و
اللاامتناع واما ثانيا فلان [illegible] الموضوع في التقابل [illegible] المحل المتقوم [illegible] يلزم ان يكون المتقابلان من قبيل الاعراض
البتة فيخرج تقابل الايجاب والسلب [illegible] مثل الفرسية واللافرسية بل صرح ابن سينا بالتضاد في الصور اعتبارا
بالورود على المحل الذي هو الهيولى واما ثالثا فلتصريح ابن سينا وغيره بان موضوع المتقابلين قد يكون واحدا شخصيا
كزيد للعدل والجور او نوعيا كالانسان للرجولة والمرأة او جنسيا كالحيوان للذكورة والانوثة او اعم من ذلك كالشيء للخير والشر
واما رابعا فلان الكلام في اللاسواد واللابياض لا في العدم المضاف الى السواد والعدم المضاف الى البياض [illegible]
انك لا تقول باختلاف الموضوع في البياض واللابياض نظرا الى ان اللابياض عدم مضاف الى البياض فيكون موضوعه البياض

او لحيث ان موضوع القضية مورد للايجاب والسلب ولا يشترط في التضاد غاية الخلاف وسمي بالتضاد الحقيقي والاول بالمشهوري وفي الملكة والعدم يشترط المحل الوجودي في ذلك الوقت
ويخص باسم المشهوري وان الاول بالحقيقي واول كلها اعم وباعتبار يدخل في اقسام التقابل تقابل مثل البياض مع الصفرة والبصر مع عدمه عن الشجر الا انهم صرحوا بان
اصل الضد كثير في المشهوري قد يكون عدمها للآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية وان غاية الخلاف شرط
في المشهوري ايضا ومن حكم التقابل انه اعم من التضايف باعتبار المعروض واخص باعتبار العارض كما في التضاد وقسيم للتضايف وقسم منه بالاعتبارين

قال قسيس من التقابل ما يجري في القضايا كالتناقض والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان نقيض لقولنا بعض الحيوان ليس بانسان وضد لقولنا
لا شيء من الحيوان بانسان مع انه لا يتصور اعتبار ورود القضايا على محل فالجواب من وجهين احدهما ان ذلك يجري في كل الاقسام
كسائر النسب من العموم والخصوص والمباينة والمساواة فانها تكون في المفردات باعتبار الصدق اعني صدقها على شيء وفي القضايا
باعتبار الوجود اعني صدقها في نفسها فالمعتبر في التناقض والتضاد بين المفردين امتناع الاجتماع في المحل وبين القضيتين
امتناع الاجتماع في الوجود وثانيهما ان يجعل تقابل الايجاب والسلب اعم مما في المفردات والقضايا ويعتبر موضوع القضية موردا او
محلا لثبوت المحمول وعدم الثبوت على ما قال المحققون من الحكماء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحتملا الصدق والكذب
فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس وزيد ليس بفرس فان اطلاق هذين المعنيين على هذين حسن واصدق في هذا
واصح وقال ابن سينا ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب وجود اي معنى كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده — سواء كان
لغيره ومعنى السلب لا وجود اي معنى كان سواء كان لا وجوده في ذاته او لا وجوده في غيره **قوله** وقد يعتبر في التضاد الخ ما ذكر من
تفسير التضاد وتفسير الملكة والعدم هو الذي اورده قدماء الفلاسفة في اوائل المنطق واما في مباحث الفلسفة فقد اعتبروا في كل
منهما قيدا آخر وحق في المتضادين ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض بخلاف البياض والصفرة وفي الملكة
والعدم ان يكون العدم سلب الوجود عما هو من شانه في ذلك الوقت كعدم اللحية عن الكوسج بخلافه عن الامرد فكل من التضاد
من الملكة والعدم بالمعنى الاول اعم منه بالمعنى الآخر وقد ان المطلق اعم من المقيد الا ان المطلق من التضاد يسمى بالمشهوري
لكونه المشهور فيما بين عوام الفلاسفة والمقيد بالحقيقي لكونه المعتبر في علومهم الحقيقية والملكة والعدم بالعكس حيث يسمون المطلق
بالحقيقي والمقيد بالمشهوري ولما كان تقابل مثل البياض مع الصفرة والسواد مع الحمرة ونحو ذلك مما ليس بينهما غاية الخلاف وكذا تقابل
الالتحاء والمرودة وتقابل البصر وعدمه عن العقرب او الشجر فادحا في حصر التقابل في الاقسام الاربعة لكونه خارجا عن التضاد
وعن الملكة والعدم بالمعنى الاخص اجاب الشارح عن بان الحصر انما هو باعتبار المعنى الاعم اعني المشهوري في التضاد والحقيقي
من الملكة والعدم لدخول امثال ذلك وفيه نظر اما اولا فلان الضدين في التضاد المشهوري لا يلزم ان يكونا وجوديين بل قد يكون
احدهما عدم الآخر كالسكون للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والعجمة للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية صرح به ابن
سينا وغيره فهو لا يكون قسيما لتقابل الملكة والعدم وتقابل الايجاب والسلب اذ في كلامهم انه اسم يقع على التضاد الحقيقي وعلى بعض
اقسام الملكة والعدم اعني ما يمكن فيه انتقال الموضوع من العدم الى الملكة كالسكون والحركة بخلاف العمى والبصر والحق انه اعم من ذلك
اذ لا يمكن الانتقال في النطق والعجمة وفي الذكورة والانوثة وفي الزوجية والفردية على ان تقابل الزوجية والفردية عند التحقيق
راجع الى الايجاب والسلب فان الزوج عدد ينقسم بمتساويين والفرد عدد لا ينقسم بمتساويين حال والاسم للموضوع اعني العدد
مع الايجاب وكذا اسمه مع السلب كما ذكره ابن سينا واما ثانيا فلانه صرح ابن سينا وغيره بان غاية الخلاف شرط في التضاد
المشهوري ايضا وقد يكون تقابل مثل البياض والحمرة خارجا عن الاقسام **قوله** ومن حكم التقابل جواب عن اعتراض تقريره
ان التضايف اعم من ان يكون تقابلا او تماثلا او تضادا او غير ذلك فادخل تحت المضاف فكيف يجعل قسما من التقابل واخص
منه مطلقا وقسيما للتضاد وتقرير الجواب ان التضايف اعم من مفهوم التقابل العارض لاقسامه ومفهوم التضاد العارض
لمثل السواد والبياض ضرورة انه لا يعقل المتقابل والمتضاد الا بالقياس الى متقابل او متضاد آخر وهذا لا ينافي كون معروض
التقابل اعم منه بمعنى ان ما يصدق عليه التقابل قد يكون متضايفين وقد لا يكونان ومعروض التضاد مباينا له كالسواد والبياض

وان معقوليته على الاقوام بالتشكيك والنسبة كالايجاب والسلب باعتبار يمتنع الاجتماع في البواقي كالتضاد وباعتبار غاية الخلاف في ذلك غاية فوق التنافي الذاتي
ومن حكم الايجاب والسلب ان مرجعهما الى العقول والعقائد والسلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لا ذوات وان الكمال للانسان بحسب سلب ما عداه معان لا
تتناهى وانهما عند التفصيل الى القضايا يقتسمان الصدق والكذب والبواقي قد تكذب لعدم الموضوع او تخلو ومن حكم التضاد ان الموضوع قد لا يخلو عن احد الضدين
بعينه كاللون عن الجرم او لا بعينه كالجسم عن الحركة او السكون وقد يخلو اما لاتصافه بوسط يعبر عنه باسم محصل كالفاتر او بسلب الطرفين كاللاعادل واللاجائر او
بدون ذلك كالشفاف يخلو عن السواد
والبياض وكذا لا يتصور منها ما يكون بين
نوعين اخيرين من جنس واحد مثلا

قوله وان معقوليته الخ ثم ان من حكم التقابل انه ليس جنسا للاقسام اذ لا يتوقف تعقلها على تعقله وهذا
ظاهر في التضايف كما ان التوقف في التضاد واما في البواقي فتردد وبالجملة فمعقوليته على الكل بالتشكيك لكونه في الايجاب والسلب اشد
لان امتناع الاجتماع فيهما ذاتي بحسب الذات وفي البواقي لاشتمالها على ذلك واوضح ذلك في الجزء فانه عقدان عقد انه خير وهو ذاتي
وعقد هو انه ليس بشر وهو عرضي وكونه ليس بخير ينفي الذاتي وكونه شرا ينفي العرضي والاحقاء في ان التنافي للذاتي اقوى في
التجرد حاشيته بانه في التضاد اشد لانه قال والشدة فيه للثاني اي اشد انواع التقابل هو التضاد وجه بانه
التضاد مشروط بغاية الخلاف وهي غاية في امتناع الاجتماع ورد بانه لا يتصور غاية خلاف فوق التنافي الذاتي بان يكون احدهما
صريح سلب الآخر بخلاف الضدين فان احدهما انما يستلزم سلب الآخر وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع في التشكيك هو التضاد
لان قبول الشدة والضعف في اضافه من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد والبياض وغير ذلك في غاية الظهور
بخلاف البواقي **قوله** ومن حكم الايجاب والسلب ان مرجعهما الى العقول والعقائد اي الوجود اللفظي والذهني دون العيني يعني ان
السلوب اعتبارات عقلية لها عبارات لفظية لا ذوات حقيقية والا لكان للانسان مثلا معان غير متناهية لانه ليس بفرس ولا ثور
ولا ملك ولا الاشياء غير متناهية كما ذكره ابن سينا وبه يظهر ان ليس معناه ما فهمه بعضهم انه ليس في الخارج شيء هو ايجاب او
سلب كيف ولا يعنون بالايجاب الا مثل السواد بالنسبة الى اللاسواد وهو معنى موجود في الخارج **قوله** وانهما اي ومن حكم الايجاب
والسلب انهما اذا نقلا الى الحكم والقضية كان احدهما صادقا والآخر كاذبا البتة سواء وجد الموضوع او لم يوجد ضرورة
امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما بخلاف سائر الاقسام فانه يجوز ان يكذب فيها المتقابلان لعدم الموضوع او خلوه عنهما كما اذا
الاعمى والبصير او الاسود والابيض او الابن على العنقاء او على العقل فان قيل ان اريد بالنقل الى القضية حمل المتقابلين
على موضوع فالايجاب والسلب ايضا قد يكذبان لعدم الموضوع كما في قولنا العنقاء اسود ولا اسود لاقتضاء المعدولة وجود
الموضوع وان اريد اعتبار التقابل بين القضيتين فهذا لا يتصور في التضايف وفي الملكة والعدم قلنا المراد الاول
في الايجاب والسلب والاول في البواقي وقد تقال القضية انما تكون معدولة مفتقرة الى وجود الموضوع اذا اريد بالمحمول مفهوم
ثبوتي يصدق عليه النقيض على طريق التعبير عنه الى طريق السلب واما اذا اريد به نفس مفهوم النقيض فهي موجبة سالبة المحمول
مستغنية عن وجود الموضوع لكونها في قوة السالبة فقولنا العنقاء لا اسود اذا اريد باللااسود نقيض الاسود اعني رفعه
فهي صادقة بمنزلة قولنا العنقاء ليس باسود **قوله** ومن حكم التضاد وفيه اشارة الى ان تعاقب الضدين على الموضوع الواحد ليس بلازم
قوله والتحقيق يعني ان من حكم التضاد الحقيقي منه ان لا يكون الا بين نوعين اخيرين من جنس واحد كالسواد والبياض الداخلين
تحت اللون ويلزم من هذا الحصر انه لا يكون بين جنسين كالفضيلة والرذيلة والخير والشر ولا بين نوع من جنس كالعفة
الداخلة تحت الفضيلة والفجور الداخل تحت الرذيلة اذا فرض كونهما جنسين ولا بين انواع فوق الاثنين سواء كانت من جنس
واحد كالسواد والبياض والحمرة الداخلة تحت اللون او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن ويلزم من هذا ان لا يكون ضد
الواحد الا واحدا اذ لا يكون للسواد ضد هو البياض وآخر هو الحمرة ولا للشجاعة ضد هو التهور وآخر هو الجبن وقولوا
في اثبات ذلك على الاستقراء واما التضاد المشهوري فقد صرحوا بانه لا ينحصر فيما بين نوعين من جنس بل قد يكون بين جنسين
كالفضيلة والرذيلة والخير والشر او بين نوعين من جنسين كالعفة والفجور او بين انواع من جنس كالسواد والبياض
والحمرة او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن وفيه نظر من وجوه الاول ان معنى الاستقراء في انحصار التضاد بين
من جنس هو انا وجدنا فيما بينهما دون غيرهما ولا طريق الى نفيه عما بين الفضيلة والرذيلة والعفة والفجور سوى انا لا نكون الا فيما بين نوعين

كالسواد والبياض او من جنسين كالفضيلة والرذيلة وكالخير والشر او نوعين من جنسين كالعفة والفجور او انواع من جنس كالسواد والبياض والحمرة او من جنسين كالشجاعة والتهور والجبن فالتقابل بين الوحدة والكثرة بالذات بل بحسب العلية والمكيالية لان موضوعهما لا يتخلف بالتخلف واحد المتقابلين لا تقوم بالاخر ولو قال الاول ان الموضوع قد لا يتحد بالشخص بل بالنوع او بالجنس او بعارض اعم ومع ذلك يجوز الغرض والكثرة يمتنع الكثرة بالوحدة واما ان يقوم معروضهما ولو سلم ان المتقابلين اذا اخذ مع الموضوع كالكرسي واللاكرسي والبصير والاعمى والاب والابن والاسود والابيض لم يكن متقابلين بالذات فكيف يصح المعروض فان قيل التقوم بين المعروضين يستلزم جواز اجتماع العارضين قلنا لو سلم فيجب الوجود وهو لا ينافي تقابل الايجاب والسلب كالابيض واللابيض فان البياض واللابياض اعني الاطلاق ومن هنا قيل ان بين كل وصفين متقابلين تقابل الايجاب والسلب

من جنس وهذان جنسان او نوعان من جنسين وهذا ورطة اخرى انه لا يشترط في التضاد غاية الخلاف لكونهما نوعين دون انواع من جنس ضرورة لا استحالة ان غاية الخلاف انما يكون بين الطرفين لا بين الطرف وبعض الوسط وان لم يشترط فبطلانه ظاهر كما في انواع اللون الثالث انهم اطبقوا على تضاد السواد والبياض على الاطلاق مع انهما نوعان اخيران من اللون بل السواد المتفاوتة انواع مختلفة مشتركة في عارض السواد المقول بالتشكيك وكذا البياض فعلى ما ذكروا من ان التضاد الحقيقي لا يكون الا بين نوعين منهما غاية الخلاف يلزم ان لا يكون في الالوان الا بين غاية السواد وغاية البياض والرابع ان ما ذكره ابن سينا من تحقق التضاد المشهوري بين انواع كالشجاعة والتهور والجبن ينافي ما ذكر من اشتراط غاية الخلاف في التضاد المشهوري ايضا **قوله** قالوا التقابل من كلام الفلاسفة ان بين الوحدة والكثرة تقابل التضايف بواسطة ما عرض لهما من العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية وذلك لان الكثرة لما كانت مجتمعة من الوحدات كانت الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيالا لها وليس بينهما تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون واحدا بالشخص لما سبق في نفي التقابل في موضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك لانه اذا طرات الكثرة على الشيء بطلت هويته الوحدانية وبالعكس اي اذا طرات الوحدة على الاشياء بطلت الهويات المتكثرة وحصلت هوية واحدة وكان مراد الامام بقوله اذا طرات الوحدة بطلت الوحدة التي كانت ثابتة فيبطل موضوع الكثرة لا موضوع الكثرة مجموع الوحدات نفس الكثرة لا موضوعها وثانيهما ان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من المتقابلين كذلك اما فيما يكون احدهما عدم الاخر فظاهر واما في التضايف فلان المقوم للشيء متقدم عليه وجودا وتعقلا والمتضايفان يكونان معا في التعقل والوجود واما في التضاد فلان المقوم للشيء يجامعه والضد لا يجامع الضد بل ينفيه فان قيل هذا الكلام لان الاجتماع في المحل ينافي التقابل مطلقا قلنا نعم لما بين من ان المتقابلين بالايجاب والسلب قد يجتمعان في محل اذا كان ذلك بحسب الوجود دون الصدق وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلان موضوع المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص فكيف يتصور ذلك في مثل الفرسية واللافرسية بل صرحوا بانه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور لزيد وبالنوع كالزوجية والفردية للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او بامر اعم عارض كالخير والشر للشيء ومع ذلك فيكفي الزوجي والفرد كالانسان للفرسية واللافرسية في قولنا الانسان فرس الانسان ليس بفرس والامام جعل عدم اتحاد موضوع الوحدة والكثرة دليل عدم التضاد بينهما فان من شان الضدين التعاقب على موضوع واحد ولو بالامكان كما اذا كان احدهما لازما كسواد الغراب واما الثاني فلانه انما يدل ان ذات الكثرة متقومة بذات الوحدة فمجموعها الخارج فلانهما اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا نتعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم دون تعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم ولئن اريد ان معروض الكثرة متقوم بمعروض الوحدة بمعنى ان الكثير مؤلف يصدق على كل جزء منه انه واحد وحينئذ فمعنى اجتماع الكثرة من الوحدات فمسلم لكنه لا ينافي التقابل الذاتي بين الوحدة والكثرة العارضتين بل بين معروضيهما ولا نزاع في ذلك الا يرى انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات اذا اخذ مع الموضوع كالكرسي واللاكرسي وكالبصير والاعمى وكالاب والابن وكالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ نفس الموضوع فان قيل المراد ذلك وهو ينافي التقابل لان كون احد المعروضين متقوما بالاخر يستلزم اجتماعهما ضرورة اجتماع الكل والجزء وهو يستلزم اجتماع وصفيهما او امكانه لا اقل قلنا نعم وانما يلزم لو كان المعروضان في محل وهو ليس بلازم وانما اللازم اجتماعهما في الوجود ولو سلم فالاجتماع في المحل انما ينافي جميع اقسام التقابل اذا كان بحسب الصدق اعني حمل المواطاة لا بحسب الوجود اعني حمل الاشتقاق لما ذكر في اساس المنطق من ان امتناع اجتماع المتقابلين في موضوع واحد بعتبر في تقابل الايجاب والسلب بحسب الصدق عليه وفي البواقي بحسب الوجود فيه لان المتقابلين بالايجاب والسلب قد يجتمعان في الموضوع بحسب الوجود كالابيض واللابيض فان فيه البياض واللابياض مقولا على الاطلاق الموجود فيه والمقول على الموجود في الموضوع موجود في الموضوع ثم امتنع اجتماعهما بحسب الوجود

لان اللابياض م

والحق انهم ارادوا نفي التقابل بين الكثرة التي هي العدد والوحدة التي منها العدد واما مفهوما هما المعتبران بالانقسام وعدمه فالظاهر تقابلهما بالايجاب والسلب لكن العلية والمعلولية وهما اعتباران متضايفان لا يجتمعان في شيء الا بالقياس الى شيئين وبانهما في بيان مباحث المبحث الاول العلة ما يحتاج اليه الشيء ولذا كان اطلاقه على ما يصدر عنه الشيء ثم ان كانت داخلة في الشيء فوجوبه معها اما بالفعل فصورية او بالقوة فمادية ومنوط فيهما الجزء من الصورة والمادة مع المادة بالفعل لا بالقوة الا انه يرد الجزء الغير الاخير من الصورة جميعا ومنعا وان كانت خارجة فان الشيء اما بها فعلية او لها فغائية وبالا للاول ومرجع الشروط والالات الى الفاعل ومن الشروط ما هو عدمي كزوال المانع والاكثر على ان العلل اربع الاحظ وجود المعلول لم يحل بدونه

يمنع تحقق الصدق من غير عكس وما لا يتحقق الصدق وتحقق الوجود من غير عكس فظهر انه لا دليل على نفي تقابل الايجاب والسلب بين الوحدة والكثرة بل بتفسير هم الكثرة بالانقسام مطلقا او الى المتشابهات والوحدة بعدمه ظاهر في ثبوت ذلك وانما اتفاقهم على نفي التقابل بينهما مع ان الكثرة اي العدد لما كانت متقومة بالاحاد متحصلة من انضمامها مجتمعة مع الواحد في المعدود لم يكن بين العدد والواحد تقابل اصلا وهذا ظاهر فيما هو جزء الكثرة واما الوحدة التي ترد على الكثرة فتبطلها كما اذا اتصل مياه الكيزان في كوز واحد فقد توهم تضادهما بناء على توارد هما على موضوع واحد هو ذلك الماء مع بطلان احدهما بالاخر ونفاه الامام بانه ليس على غاية الخلاف وبان موضوع كل من الوحدات الزائلة التي هي نفس الكثرة جزء موضوع الوحدة الطارية لا نفسه والكل ضعيف **قوله** المبحث الاول من مباحث العلية والمعلولية من لواحق الوجود والماهية العلية والمعلولية وهما من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان والا لزم التسلسل على ما مر غير مرة بل هما من المعقولات الثانية وبينهما تقابل التضايف اذ العلة لا تكون علة الا بالنسبة الى المعلول وبالعكس فلا يجتمعان في شيء واحد الا باعتبارين كالعلة المتوسطة التي هي علة لمعلولها معلولة لعلتها **قوله** المبحث الاول انه قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء وبالمعلول ما يحتاج الى الشيء وان كانت العلة عند الاطلاق تنصرف الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشيء بالاستقلال او بانضمام الغير اليه ثم العلة بالمعنى اعني ما يحتاج اليه اما ان يكون داخلا فيه او خارجا عنه فان كانت داخلة فوجوب الشيء معها اما بالفعل وهي العلة الصورية واما بالقوة وهي العلة المادية وان كانت خارجة عن الشيء فاما ان يكون الشيء بها وهي العلة الفاعلية او لاجلها وهي العلة الغائية وتخص الاوليان اعني المادة والصورة باسم علة الماهية لان الشيء يفتقر اليهما في ماهيته كما في وجوده ولذا لا تعقل الا بهما او بما ينتزع عنهما كالجنس والفصل وتخص الاخريان اعني الفاعلية والغائية باسم علة الوجود لان الشيء يفتقر اليهما في الوجود فقط ولذا تعقل بدونهما وتمام الكلام ببيان امور الاول ان ما ذكره بيان الحصر وجه ضبط لانه لا دليل على انحصار الخارج فيما به الشيء وما لاجله الشيء سوى الاستقراء الثاني ان المراد بالصورية والمادية الصورة والمادة وما يشبههما من اجزاء المركب عقلية وكذا في الفاعلية والغائية وبهذا الاعتبار يندرج الشروط والالات في الاقسام لكونها راجعة الى ما به الشيء وما ذهب البعض من ان الشرط من اجزاء العلة المادية بناء على ان القابل لا يكون قابلا بالفعل معها ليس بمستقيم لانها خارجة عن المعلول وقد صرحوا بانها داخلة الثالث ان ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب هو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتباره في الوجود على ما ذكره الجمهور لان المادة اذا لحقها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا يكون مانعا ويخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة لا يكون الا بالفعل وكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة في الجملة وحينئذ لا انتقاض الرابع ان اجزاء الغير الاخير من الصورة المركبة يجب المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادة ويخرج عن تعريف الصورة فينتقض التعريفان جمعا ومنعا ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان بحيث لا ينافي الفعل لان الفساد اظهر الخامس ان حصر اجزاء في المادة والصورة مبني على ان الجنس والفصل ليسا جزئين من النوع بل من حده على ما يحقق وجعله الامام مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس والمادة ولا بين الفصل والصورة الا بحسب الاعتبار لما مر من ان الحيوان الماخوذ بشرط ان يكون وحده ويكون كل ما يقارنه زايدا عليه لا يكون هو مقولا على ذلك المجموع مادة والماخوذ لا بشرط ان يكون وحده او لا وحده ويكون مقولا على المجموع جنس وهو انما يتم لو كان الجنس ماخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبسائط الخارجية كالمجردات اجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه السادس ان من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فاذا كان من جملة العلة الفاعلية لزم استناد وجود المعلول الى العلة

المعدوم مع ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم في الموجود ضروري ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع

والجواب ان المؤثر في وجود المعلول ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل فقط وسائرها يرجع الى الفاعل اما هي شرائط التاثير

ولا امتناع في استناد المعلول الى فاعل موجود مقرون بامور عدمية بمعنى ان العقل اذا لاحظ حكم بانه لا يحصل بدونها العطف

بان الموجد هو الفاعل الموجود ولا ينسد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن يحتاج الى وجود موجد وان كان مقرونا بشرائط عدمية

وقد يجاب بان الشرط اما هو امر وجودي خفي وذلك العدمي الذي يظن كونه شرطا لازم له كاشف عنه مثلا شرط احتراق الخشبة

ليس زوال الرطوبة وانعدامها بل وجود اليبوسة التي ينبئ عنه زوال الرطوبة وكذا سائر الصور وفي قيل نفس عدم الحادث مع

مبادي وجوده لا فتقار الى الفاعل المقارن له قلنا الاحتياج الى الشيء لا يقتضي الاحتياج الى ما يقارنه ولهذا الكل يتقدم

عدم الحادث على وجوده زمانا محضا لا ذاتا وكيف يعقل احتياج وجود الشيء الى عدمه فهو ليس من المبادي الا بالعرض بمعنى انه

يقارن المبداء قوله ثم جميع ما يحتاج اليه الشيء يسمى علة فالعلة تامة اي العلة اما تامة هي جميع ما يحتاج اليه الشيء بمعنى انه لا يبقى هناك امر اخر

يحتاج اليه لا بمعنى ان يكون مركبة من عدة امور البتة واما ناقصة هي بعض ذلك والتامة قد يكون هو الفاعل وحده كالموجد للبسيط

ايجابا وقد يكون هو مع الغاية كالموجد للبسيط اختيارا فان فعل المختار قد يكون لغرض يدعو اليه وقد يكون هو مع المادة والصورة الغاية

كالموجد للمركب منهما اما مع الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة فيمتنع تقدمها على المعلول واحتياج المعلول

اليها ضروري فان جميع اجزاء الشيء بشرط التقدم لكل جزء منها فما نقل من ان العلة يجب تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة

او التامة التي هي الفاعل وحده او مع الشرط والغاية قوله وكل من الاربعة يعني ان كلا من العلل الاربع ينقسم باعتبار الى بسيطة و

مركبة وباعتبار الى كلية وجزئية وباعتبار الى ذاتية وعرضية وباعتبار الى قريبة وبعيدة وباعتبار الى عامة وخاصة وباعتبار الى مركبة

ومختصة وباعتبار الى ما بالقوة وما بالفعل قوله المبحث الثاني يجب وجود المعلول يعني اذا وجد الفاعل بجميع جهات التاثير من الشرط

والالة والقابل يجب وجود المعلول اذ لو جاز عدمه لكان وجوده بعد ذلك ترجحا بلا مرجح لان المقدر حصول جميع جهات التاثير من غير

ان يتبين شيء يوجب الترجيح واذا وجد المعلول يجب وجود الفاعل بجميع جهات التاثير لان الاحتياج الى المؤثر التام من لوازم الامكان

والامكان من لوازم المعلول فلو لم يجب وجود المؤثر التام عند وجود المعلول لزم جواز وجود الملزوم بدون اللازم هف واذا كان

بين المؤثر التام ومعلوله تلازم في الوجود لم يكن للمؤثر تقدم عليه بالزمان بل بالذات بمعنى الاحتياج اليه كما يصح ان يقال وجد المؤثر

فوجد الاثر من غير عكس قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث الى القديم لتاخره عنه بالزمان قلنا من جملة جهات تاثير القديم في

شرط حادث يقارن الاثر الحادث كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الفلاسفة فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل

لا نزاع فيه لان الفاعل مع جميع جهات التاثير فان قيل العقول جازمة بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود

المعلول اما مقارن للايجاد او متاخر عنه فيكون متاخرا عن وجود العلة غاية الامر ان يكون عقيبه من غير تخلل زمان لئلا يلزم الترجيح

بلا مرجح قلنا لكون ايجاده بعد وجود العلة مع جميع جهات التاثير بعدية زمانية ثم قوله ويعدم المعلول اه يعني كما ثبت انه كلما وجدت

العلة بجميع جهات التاثير وجد المعلول لزم فكم عكس النقيض انه كلما انتفى المعلول انتفت العلة اما بذاتها او ببعض جهات تاثيرها واكثر ما يقوله

الوهم من القار لانه قد يتوهم ان الاعراض الغير القارة كالحركة والزمان قد ينعدم اجزاؤها مع بقاء العلة بتمامها لكونها اذا تها على التجدد

والانعدام بمعنى ان ذاتها يقتضي عدم كل جزء بعد الوجود وان يعقبه علته وسيطلع على حقيقة الحال فيه كذا الحركة فان قيل كل من

العدمين نفي محض لا تميز فيه فكيف يكون اثرا او مؤثرا قلنا بل عدم مضاف فلا يمتنع كونه اثرا محتاجا او لا ترى محتاجا اليه وهذا معنى

المعلولية والعلية ههنا لان التاثير والتاثر واذا ثبت ان وجود الممكن يفتقر الى وجود علته وعدمه الى عدم علته ظهر ان الفاعل

في طرفي الممكن اعني وجوده وعدمه واحد يجب لوجوده وجوده وبعدمه عدمه اما عدمه السابق بمعنى ان عدم حدوث الحادث يحتاج الى

عدم حدوث فاعله بجميع جهات التاثير واما عدمه اللاحق فبعدمه اللاحق بمعنى ان زوال وجوده يحتاج الى زوال وجود الفاعل بجميع

جهات التاثير فان قيل ما ذكرتم من انعدام المعلول عند انعدام العلة باطل لما يشاهد من بقاء الابن بعد الاب والبناء بعد

البناء ونحو ذلك الماء بعد النار قلنا ذلك من العلل المعدة وكلامنا في العلل المؤثرة فان الاب بالنسبة الى الابن ليس الا معدا للمادة لقبول

الصورة واما تاثيره في حركات وافعال يفضي الى ذلك وتنعدم بانعدام قصده ومباشرته وعلى هذا قياس سائر الامثلة فان البناء انما

يؤثر في حركات تفضي الى ضم اجزاء البناء بعضها الى البعض ووجوده انما هو اثر التماسك المعلول لتيبس العنصر على راي الفلاسفة

واما على راي القائلين باستناد الكل الى الواجب بطريق الاختيار وتعلق الارادة فالامر بين قوله والمراد به يريد ان ما يعتد

وجود الشيء قد يفيد بقاءه مع عدم افتقار الى امر اخر كالشمس تفيد ضوء المقابل وقد يفيد البقاء الى امر اخر وبهذا اما يقال

ان علة الحدوث غير علة البقاء كمماسة النار تفيد الاشتعال ثم يفيد بقاء الاشتعال الى استدامة المماسة والاستمرار بما سعا في الاسباب

قوله المبحث الثالث وحدة المعلول اه يريد ان الواحد الشخصي لا يكون معلولا لعلتين يستقل كل منهما بايجاده خلافا لبعض

للمعتزلة والواحد من جميع الوجوه لا يلزم ان يكون معلوله واحدا بل قد يكون كثيرا خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الى ان الواحد المحض

من غير تعدد شروط وآلات واختلاف جهات واعتبارات لا يكون علة الا لمعلول واحد اما الاول وهو امتناع اجتماع العلتين

المستقلتين على معلول واحد فلوجهين الاول انه يلزم احتياجه الى كل من العلتين المستقلتين لكونها علة واستغنائه عن كل

منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني انه ان توقف على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يتوقف في التاثير

الى شيء اخر وان توقف على احدهما فقط كانت هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما فلا يكون شيء منهما علة وهذا خلاف المفروض واما بالنوع فانه

لا يمتنع اجتماع العلتين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بعلة وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما امرا مغايرا للمحتاج الى الاخر

وح لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه عنه بعينه ولا يلزم من احتياج النوع الى كل من العلتين عدم استقلالها بالعلية للفرد

وذلك كجزئيات الحرارة التي يقع بعضها بالنار وبعضها بتلك فنوع الحرارة يكون معلولا لهذه النيران وقد يمثل بنوع الحرارة

الواقع بعض جزئياتها بالنار وبعضها بالشمس وبعضها بالحركة والملاقاة لا يكون هذه الحرارات من نوع واحد ثم ان المراد بالنوع

ما هو اعم من الحقيقي واورد الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى العلة المعينة امتنع استناده الى غيرها وهو ظاهر وان لم يحتج

كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فاجاب بانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته الى العلة المعينة استغناؤه عن العلة

مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة ان تلك العلة المعينة تقتضي

ذلك المعلول فالحاجة المطلقة من جانب المعلول وتعين العلة من جانب العلة والحاصل ان الماهية النوعية بالنظر الى ذاتها انما تحتاج

الى العلة المعينة ولا غنية عنها بل كل من ذلك العارض واعترض صاحب المطالع فيما ذكر من احتياج المعلول الى علة ما حيث

يكون التعين من جانب العلة التزام ان يحتاج المعلول المعين الى علة لا بعينها فيجوز ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين من غير

احتياج الى كل منهما المستلزم المحال بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذي لا ينافي الاجتماع كما هو شان المعلول النوعي واطراف المفهوم

احدهما وان لم ينافي الاجتماع لكن لا يستلزمه فيمتنع فيما اذا كان المعلول شخصيا لان وقوعه بهذه يستلزم الاستغناء عن تلك

والمستغنى عنه لا يكون علة ويجوز فيما اذا كان المعلول نوعيا لان الواقع بكل منهما فرد اخر فلا يكون شيء منهما مع عرض الاستغناء

وكهذا اماثل ما الفرد بعينه يحتاج الى علة بعينها بمعنى ان الفرد المعين من الحرارة مثلا يحتاج الى علة المعينة التي وجبتها ضرورة احتياج
المعلول الى علة وفرد ما اى الفرد لا بعينه يحتاج الى علة لا بعينها بل يحتمل ان يكون هذا وذلك لكن يمتنع اجتماعهما علة كما سبق
وهذا اما تقال ان الواحد بالتشخص يجوز ان يكون له علتان على سبيل البدل دون الاجتماع والنوع يحتاج الى علة لا بعينها لكن لا يمتنع الاجتماع
بالنظر الى النوع لان الواقع بكل منهما فرد مغاير للواقع بالاخرى وبهذا يندفع ما يقال اى العدول بالاحتياج الى علة ما اما ان يكون
هو لاستدعاء العلية اولا فايا ما كان فلا فرق بين النوع والفرد بل ههنا كلام وهو ان الواحد بعينه وان كان من حيث وقوعه
بالعلة المعينة محتاجا اليها لكن هل يصح استناده الى علة لا بعينها بان يقع بكل منهما على سبيل البدل بان يكون الواقع بتلك مثل حركة
في الحجر في مسافة معينة في زمان معين اذا وقع بتحريك زيد فلو فرضنا انها واقعة بتحريك عمرو فهل يكون هي بعينها ثم تردد فيما على
ان اتحاد الفاعل هل له مدخل في تشخص المعلول وهذا غير ما يجيء من انه لا مدخل في تشخص الحركة لوحدة الفاعل حيث نفع الحركة المعينة
بعضها بتحريك زيد وبعضها بتحريك عمرو واما الكلام في انا لو فرضنا في كل الزمان في تلك المسافة واقعة بتحريك بكر وخالد بدل زيد
وعمرو وهل يكون تلك بالتشخص قوله تمسك المخالف الخ اى تمسك القايلين بجواز اجتماع العلتين على معلول واحد بالتشخص بانا
لو فرضنا حركة فردا ملتصقا بيد زيد وعمرو ودفعه زيد وجذبه عمرو في زمان واحد على حد واحد من القوة والرغبة فالحركة
مستندة الى كل منهما بالاستقلال لعدم الرجحان مع انها واحدة بالتشخص ضرورة امتناع اجتماع المثلين ولذا فرضنا في الوجه
الفرد دون الجسم حيث يمكن تعدد المحل والجواب منع استنادها الى كل واحد بالاستقلال بل اليهما جميعا حيث يكون كل منهما جزء علة
وليس من ضرورة تركب العلة تركب المعلول او توزيع اجزائه على اجزائها واما الى الواجب تعالى كما هو الراى الحق قوله واما الثاني الخ
يعني جواز صدور الكثير عن الواحد فلوجهين احدهما اقناعي وهو ان العقلاء الا من خطاه الحكم لم يعرفوا امتناعا لا لذاته ولا لغيره فمن
ادعى الامتناع فعليه البرهان وثانيهما تحقيقي وهو اقامة البرهان على صدور الممكنات كلها عن الواجب تعالى على ما سيأتي قوله
احتج الفلاسفة على امتناع صدور الكثير عن الواحد بوجوه الاول انه لو صدر عنه شيئان لكان مصدريته لهذا ومصدريته لذاك
مفهومين متغايرين فلا يكونان نفسه بل يكون احدهما داخلا فيه فيلزم تركيبه هف او خارجا عنه لازما له فيكون له صدور عنه
وننقل الكلام الى مصدريته له ويتسلسل المصدريات مع كونها محصورة بين حاصرين والاعتراض عليه من وجوه الاول ان المصدرية
امر اعتباري لا تحقق له في الاعيان فلا يلزم ان يكون جزءا من الفاعل او عارضا له معلولا الثاني انه ان اريد بتغاير مصدريته هذا ومصدريته
ذاك تغايرهما بحسب الخارج فممنوع او بحسب الذهن فلا ينافي كونهما نفس الفاعل بحسب الخارج الثالث ان المصدرية لو كانت محققة في الخارج
لم يكن الفاعل واحدا حقيقيا في شيء من الصور لانه اذا صدر عنه شيء يتحقق هناك مصدرية مغايرة له فلا يكون واحدا حقيقة الرابع ان
المصدرية على تقدير تحققها وعدم دخولها في الفاعل لا يلزم ان يكون معلولا له لجواز ان يكون معلولا لامر اخر اللهم الا اذا كان
الفاعل الواحد هو الواجب تعالى لتتم الدعوى كلية الخامس انه لو تحققت المصدرية لزم تكثر المعلولات بل لا تناهيها فيما اذا صدر عن
الواجب تعالى شيء فان المصدرية بعدما كانت خارجة لا يجوز ان تكون معلولا لامر اخر بل تكون معلولا للواجب صادرا عنه فيتحقق مصدرية اخرى
بالنسبة اليه وننقل الكلام الخ السادس لو صح هذا الدليل لزم ان لا يصدر عن الواحد المحض شيء اصلا والا لكانت هناك مصدرية داخلة
فيتركب او خارجة فيتسلسل السابع لا يسلب عنه اشياء كثيرة كسلب الحجر والشجر عن الانسان وان يتصف باشياء كثيرة كاتصاف زيد بالقيام والقعود
وان يقبل اشياء كثيرة كقبول الجسم الحركة والسواد لان مفهوم سلب هذا مغاير لمفهوم سلب ذاك وكذا الاتصاف والقابلية فيلزم
اما التركيب او التسلسل على ما ذكر والاعتراضات كلها باب سلب الشيء عن الشيء واتصاف الشيء بالشيء وقابلية الشيء للشيء من الاعتبارات

العلة

العلة التي لا تحقق لها ولا تمايز بينها في الاعيان ولو سلم فهي لا تلحق الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي كثرة تلحقها هي باعتبار اختلافه
فان السلب يقتضي ان مسلوبا ومسلوبا عنه يتقدمانه ولا يكفي ثبوت المسلوب عنه فقط وكذا الاتصاف يقتضي موصوفا وصفة والقابلية
الى قابل ومقبول والقابل شيء لا يوجد المقبول فيه بخلاف الصدور فانه كما يطلق على الامر الاضافي العارض للعلة والمعلول من حيث
تعقل العلة بسبب احدهما الى الاخر وليس كلامنا فيه كذلك يطلق على معنى حقيقي هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وكلامنا فيه ويكفي
في تحققه فرض شيء واحد هو العلة والا امتنع استناد جميع المعلولات الى المبدأ الواحد وما قال الامام كون الشيء بحيث يصدر عنه الشيء
امر اضافي اعتباري فاسد زعموا ان المراد به خصوصية بالقياس الى الاثر بها يجب الاثر وانه وجودي بالضرورة فانا اذا صدر منا
حركات متعددة فما لم يحصل لنا خصوصية بالقياس الى كل حركة وانا ما اردناها لم يصدر عنا تلك الحركة وهكذا سائر العلل الفاعلة
لا يصدر عنها الاشياء الكثيرة الا اذا كان لها مع كل منها خصوصية لا يكون مع الاخر واذا صدر الشيء عن الواحد لم يلزم تعدد
الخصوصية بل لم يجز وح ان كانت العلة علة لذاتها فتلك الخصوصية ذات العلة وان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى فتلك الخصوصية حالة
تعرض لها تلك الحالة للعلة فلم يوجد تعدد الجهات وتكثر المعلولات انما يكون عند صدور الكثير واما عند صدور الواحد فلا يكون الا ذات
العلة او حالة لها وعلى هذا لا يرد شيء من الاعتراضات لكن لا يخفى ان اكثرها في المقدمات ممكنات لا تعتضد فانه مشبهة فضلا عن حجة
وقد يبين المط بوجه لا يرد عليه الاعتراضات ويدعي انه زيادة تنبيه وتوضيح والا فامتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي واضح
لانه لو صدر عنه شيئان فمفهوم عليته لاحدهما مغاير لمفهوم عليته للآخر بالضرورة والشيء مع احد المتغايرين لا يكون هو مع الآخر
فالمفروض لا يكون شيئا واحدا حقيقيا بل شيئين او شيئا موصوفا بصفتين هف واذا كان تكثر المعلول مستلزما لتكثر في الفاعل كان
وحدة الفاعل مستلزمة لوحدة المعلول بحكم عكس النقيض ولا خفاء في ان هذا الكلام قليل الجدوى بعيد عن ان يجعل من معارك الآراء ويشير
بناء هذا الوجه يهدم اساس المسائل المبنية على انه لا يصدر من البسيط شيئان فانه يجوز ان يصدر عنه اشياء ويكون عليته لكل منها هو
اعتبار ما مغاير العلية للآخر ولا يقدح ذلك في وحدته وبساطته الحقيقية والا لما جاز ان يصدر عنه شيء اصلا لان عليته لذلك الشيء
مفهوم مغاير لذات العلة بحسب العقل ضرورة كونه نسبة الى المعلول الوجه الثاني ان الواحد الحقيقي اذا صدر عنه أ فلو صدر عنه ب لزم
اجتماع النقيضين لان ب ليس أ وليس أ نقيض أ بخلاف ما اذا تعددت الجهة فان كلا من صدور أ وليس أ يستند الى جهة فيكون ما صدر عنه أ غير
ما صدر عنه ليس أ فلا يكون تناقضا ولما كان فساد هذا الوجه في غاية الظهور بان نقيض صدور أ عدم صدور أ وهو ليس بلازم
وانما اللازم صدور ما ليس أ وهو ليس بنقيض حتى قال الامام العجب ممن يفني عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم يهمله في مثل
هذا المطلب الاعلى فيقع في الغلط الذي يضحك منه الصبيان قرر بعضهم بان عدم صدور أ صادق على صدور ما ليس أ فاذا
اجتمع في الواحد صدور أ وصدور ما ليس أ فقد اجتمع صدور أ وعدم صدور أ وهما نقيضان وهذا ايضا فاسد لان الممتنع من
اجتماع النقيضين هو صدقهما على شيء بطريق حمل المواطاة بان يصدق على الواحد انه صدر عنه أ ولم يصدر عنه أ لا بان
يوجدا فيه ويحملا عليه بالاشتقاق كالابيض الحلو الذي يوجد فيه البياض واللابياض الذي هو الحلاوة وههنا كذلك لانه وجد
في الواحد صدور أ وعدم صدور أ الذي هو صدور ما ليس أ ولم يلزم صدق قولنا صدر عنه أ ولم يصدر عنه أ وكذا التقرير الثالث
وهو انه اذا صدر عنه أ ثم لم يصدر عنه أ لم يصدر عنه ليس أ لامتناع اجتماع النقيضين فاسد لان نقيض قولنا صدر عنه أ لم يصدر عنه أ لا قولنا
صدر عنه ليس أ الوجه الثالث لو جاز صدور الكثير عن الواحد لما كان تعدد الآثار واختلافها مستلزما لتعدد المؤثر و
اختلافه فلم يصح الاستدلال منه عليه لكن مثل هذا الاستدلال كثير في العقول مشهور بين العقلاء كما اذا صدر الاثار

ثم عورضت بوجوه الاول ان الجسمية تقتضي التحيز وقبول الاعراض وقابليته لهما الا انه قد يمنع وصف الجسمية وجود به الامرين الثاني ان كل ما يصدر قبلها جهة وجود وكلاهما معلول وبعد تسليم تعلقه جاز ان يكون الخارج بان المعلول هو الوجود او الاتصاف به الثالث ان المركز مبدأ لمحاذاته لنقط المحيط وهي اعتبارات الرابع انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لكانت سلسلة الموجودات واحدة ولزم في كل شيئين علة احدهما للآخر ولو بوسط وهو باطل وضح الرابع بان الكثرة الاعتبارات يجوز ان يصدر عن المعلول الاول الواحد كثرة فالعقل له من الوجود والماهية والامكان ويتعلق ذاته ويعقل مبدأه وان يصدر عن المبدأ الحق مع معلوله الاول معلول ثان بتوسط ثالث ثم يتوسطهما رابع وهكذا الى ما لا يتناهى من المعلولات وجاز ان يكون السلاسل وقد تعالى عن مثل ذلك الاعتبارات للواحد الحق لعدم كثرة سلوب اضافات فيصلح مبدأ الكثرة من غير توسط المعلول وكان بانها سوقف على ثبوت الغير متوقفة عليها دور منه

يستحيل المجاور والماء يبرد فحكموا قطعا باختلافهما في الطبيعة ورد بانا لا نم ابتناء ذلك على استلزام تعدد الاثر تعدد المؤثر بل على استلزام وجود المؤثر التام وجود اثره ووجود الملزوم وجود لازمه فحيث لم يجد واحدا لما اثر طبيعة النار ولانها الذي يسخن المجاور وحكموا بان طبيعته غير طبيعة النار **قوله** ثم عورضت اي الشبهة المذكورة بوجوه الاول ان الجسمية وهي امر واحد تقتضي التحيز اي الحصول في حيز ما وقبول الاعراض اي الاتصاف بها فان نوقش في استناد ما الى الجسمية وجعل التحيز والاعراض مدخل في ذلك ينقل الكلام الى قابلية الجسم للتحيز وقابليته للاتصاف بالاعراض فانهما يستندان الى الجسمية لا محالة وان نوقش في وحدة الجسمية بان لها وجودا وماهية وامكانا وجنسا وفصلا وغير ذلك قلنا يجمع ما فيها ولها شيء واحد يستند اليه كل من الامرين ولا معنى لاستناد الكثير الى الواحد سوى هذا واجيب بانا لا نم ان التحيز وقبول الاعراض والقابلية لهما من الامور الوجودية التي تقتضي مؤثرا اما عندنا فظ واما عند الفلاسفة وان قالوا بوجود النسب والاضافات لم يعمموا ذلك حيث يشاء وان قابلية التحيز مثلا ولو سلم فلا نم استناد كل من الامرين الى الواحد المحض بل احدهما باعتبار الصورة والابعاد والآخر باعتبار المادة الوجه الثاني ان كل ما يصدر عن العلة فله ماهية ووجود ضرورة كونه امرا موجودا اذ كل منهما معلول فيكون الصادر عن كل علة حتى الواحد المحض متعددا واجيب بانا لا نم كون الوجود مع الماهية متعددا بحسب الخارج لما سبق من ان زيادته على الماهية بحسب الذهن فقط ولو سلم فلا نم ان كلا منهما معلول بل المعلول هو الوجود او اتصاف الماهية به لان جزاء هو الحاصل من الفاعل الوجه الثالث ان النقطة التي هي مركز الدائرة مبدأ محاذياته للنقط المفروضة على المحيط واجيب بان المحاذاة امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يكون معلولا لشيء ولو سلم فمحاذاة النقطتين اضافة قائمة بهما او لكل منهما اضافة قائمة بها فلا يكون فاعلا للمحاذيا على ما هو المتنازع ولو سلم فاختلاف الجهة ظاهر لا موضع له الوجه الرابع انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو الثاني وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضا ان يكون احدهما علة للآخر والآخر معلولا بوسط او بغير وسط وهو ظاهر البطلان واجيب بان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول مع وحدته بالذات كثرة بحسب الجهات والاعتبارات ولو لم يصدر عن الواجب مع المعلول الاول بتوسط شيء آخر وهكذا الى ما لا يحصى بيانه على ما ذكره انه اذا صدر عن المبدأ الاول الذي ليس فيه كثرة جهات واعتبارات شيء كان ذلك الشيء واحدا بالحقيقة والذات لكن يعقل له بحسب الاعتبارات المختلفة امور متعددة هي الوجود والهوية والامكان والوجوب بالغير وتعقل ذاته وتعقل مبدأه فيجوز ان يصدر عنه بحسب تلك الاعتبارات امور متكثرة ويظهر ابتداء سلاسل متعددة وكذا يجوز ان يصدر عن ذلك الشيء الذي هو المعلول ثان ومع المبدأ الاول بتوسط معلول ثالث وبتوسط المعلول الاول وكما معلول رابع وهكذا في كل معلول بتوسط ما فوقه او ما تحته ومع الواجب بتوسط ما تحته جملة او فرادى فيكون هناك سلاسل غير محصورة ولبعض المحققين رسالة في تفصيل ذلك واوردنا نبذا منه في شرح الاشارات واعترض الامام بان الوجود والوجوب والامكان اعتبارات عقلية لا تصلح علة للاعيان الخارجية ولما كان ظاهرا انها ليست بعلل بل شروط وحيثيات تختلف بها احوال العلة الموجودة اعترض بانه لو كفى مثل ذلك في الكثرة في ان يكون الواحد مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب يصلح ان يجعل مبدأ للممكنات باعتبار ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل بعض معلولاته وسائط في ذلك وحكم بان الصادر الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا تعقل الا بعد ثبوت الغير فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لكان دورا واعترض بان تعقلها انما يتوقف على تعقل الغير لا على ثبوته والمتوقف عليها ثبوت الغير لا

المبحث الرابع زعمت الفلاسفة ان الواحد لا يكون قابلا وفاعلا لانهما اثران وقد مر ولان نسبة الفاعل بالوجوب والقابل بالامكان والجواب بعد تسليم كونهما بالامكان الخاص المنافي للوجوب ان الامكان العام الذي يمكن ان يتحقق بدون الوجوب انه لا امتناع في الوجوب والا وجوب بحيثيتين المبحث الخامس لا تأثير للقوى الجسمانية عندنا ولا يشترطه ظهور افعالها بالوضع ولا يمتنع دوامها بخلق الله وعند الفلاسفة يشترط في تأثيرها الوضع للقطع بان النار لا تسخن الا ما له بالنسبة اليه وضع مخصوص ويلزم تناهي فعلها بحسب الشدة والمدة والعدة لان القسري يختلف باختلاف القابل والطبيعي باختلاف الفاعل لتفاوت الصغير والكبير في المعاوقة وتنا وهما في القبول لان المعاوقة للطبيعة التي هي في الكبير اقوى منه

لا بعقله فلا دور والجواب ان المراد انه لا يصح الحكم بالسلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير فيرد ما اقتضاه السلب والاضافة منسوبا فلا يصح الحكم باستناد ثبوته اليها للزوم الدور **قوله** المبحث الرابع زعمت الفلاسفة ان الواحد من حيث هو واحد لا يكون قابلا للشيء وفاعلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفة حقيقية واحترز بقيد حيثية الوحدة عن مثل النار تفعل الحرارة بصورتها وتقبلها بمادتها وتمسكوا في ذلك بوجهين الاول ان القبول والفعل اثران فلا يصدران عن واحد لما مر وفيه بعد تسليم كون القبول اثرا بانا لا نم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد على انه لو صح ذلك لزم ان لا يكون الواحد قابلا لشيء وفاعلا لآخر فان دفع باختلاف الجهة فان الفاعلية لذاته والقابلية باعتبار تأثره عما يوجد المقبول قلنا فليكن حال القابلية والفاعلية للشيء الواحد ايضا كذلك فان قيل الشيء لا يتأثر عن نفسه قلنا اول المسئلة ولم لا يجوز باعتبارين كالمعالج لنفسه فان قيل الكلام على تقدير اتحاد الجهة قلنا فيكون لغوا اذ لا اتحاد جهة اصلا الثاني ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان لان الفاعل التام للشيء من حيث هو فاعل يستلزمه والقابل له لا يستلزمه بل يمكن حصوله فيه فيكون قبول الشيء للشيء وفاعليته له متنافيين لتنافي لازميهما اعني الوجوب والامكان واعترض بان امكان عام لان معنى قابلية الشيء انه لا يمتنع حصوله فيه وهو لا ينافي الوجوب وقيل بل معناه انه لا يمتنع حصوله فيه ولا عدم حصوله وهو معنى الامكان الخاص ولو فرضنا ان الامكان العام فليس معناه احد نوعيه اعني الوجوب بل معناه مفهومه الاعم المحتمل الامكان الخاص فينافي يعني الوجوب العيني لا المحتمل والجواب بعد تسليم ذلك انه يجوز ان يكون الشيء واجبا للشيء من حيث كونه فاعلا له غير واجب من حيث كونه قابلا له **قوله** المبحث الخامس لا تأثير للقوى الجسمانية القائلون باستناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء لا يثبتون للقوى الجسمانية تأثيرا ولا يشترطون في ظهور الافعال المترتبة عليها بخلق الله وضعا ولا يمنعون دوام تلك الافعال كما في نعيم الجنة وعذاب الجحيم واما الفلاسفة فيثبتون لها تأثيرا ويشترطون فيه الوضع وقطعا منهم بان النار لا يسخن كل شيء والشمس لا يضيء بها كل شيء بل ما له بالنسبة اليها وضع مخصوص بل ويقطعون بانه يلزم تناهيها بحسب العدة والمدة والشدة بان يكون عدد آثارها وحركاتها متناهيا وكذا ازمانها في جانبي الازدياد والانتقاص بان لا يزداد الى غير نهاية ولا ينقص الى غير نهاية وذلك بان المتصف حقيقة بالتناهي واللاتناهي هو الكم المتصل والمنفصل والقوة التي محلها جسم متناه انما تتصف بهما باعتبار كمية المتعلق على الحركات والآثار الصادرة عنها اما كمية انفصالية وهي عدد الآثار واما كمية اتصالية وهي زمان الآثار وهو مقدار يمكن فيه فرض التناهي واللاتناهي في جانب الازدياد وهو الاختلاف بحسب المدة في جانب الانتقاص وهو الاختلاف بحسب الشدة بيان ذلك ان الشيء الذي يتعلق به شيء ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد يعرض لها من اللاتناهي فقد يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل واتصاله بزمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته او كثرته وتنوع الاعتبارات يصير القوى الجسمانية اصنافا ثلاثة الاول قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في غير زمان والثاني قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة تختلف عدد رميهم ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى

والقبول للجسمية التي هي فيها على السوية فاذا فرضنا حركتهما الاتحادية في المبدأ تتفاوت في الجانب الآخر ويلزم التناهي ولا تنقض بحركات الافلاك لانها تستند الى ارادات من نفوسها المجردة والجواب بعد تسليم التاثير منع كون القدرة بقدر الجسم منه

من التي يصدر عنها عدد اقل وكذا من ذلك أن يكون عدة المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف اه ول الشيخ واكثرنا المتوح والثالث بالعدة والمدة ولما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدة وهو ان يقع الاثر في الزمان الذي هو في غاية القصر بل في الآن ظاهر الامتناع ان يقع الحركة الا في زمان قابل للانقسام بحيث يكون القوة التي توقع الحركة في نصف ذلك الزمان اشد تاثيرا فالمقصود على بيان امتناع اللاتناهي بحسب العدة والمدة فقالوا لا شك ان التاثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى انه كلما كان اكبر كان تحريك القاسر له اضعف فيكون معاوقته وممانعته اكثر واقوى لانه انما يعاوق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم بقوة ما جسما من مبدأ معين ثم تحريكه جسما آخر مماثلا له بحسب الطبيعة واكبر بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت منتهى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر لكون المعاوقة فيه اقل فبالضرورة تنتهي حركة الاكبر ويلزم منه انتهاء حركة الاصغر لانها انما يزيد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقدار على مقدار والمفروض انه لا يتفاوت الا بذلك والتاثير الطبيعي يختلف باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية المنطبعة انما تختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزية بتجزيها واما في قبول الحركة فالصغير والكبير متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة ان اجزاء القوى على ما تقوى عليه الكل فينقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسميتهما فقوله لتفاوت الصغير والكبير بيان فرضي لاختلاف القسري باختلاف القابل وقوله وتساويهما في القبول بيان لعدم اختلاف الطبيعي باختلاف القابل وقوله فاذا فرض حركتيهما اي حركتي الصغير والكبير شروع في تقرير الدليل وهو جامع للقسري والطبيعي ولم يتعرض كلام القوم الا بطريق التفصيل على ما شرحناه فان نوقض الدليل اجمالا بادراكات العقلية فانها مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى قوى جسمانية لها ادراكات جزئية اذ التعقل الكلي لا يمكن في جزئياته الحركات على ما بيّن وتفصيلا بانه لم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون لحركاتها مبدأ ولو سلم فلا نسلم امكان ما فرضتم من اتحاد المبدأ بل مبدأ حركة الاصغر من مبدأ حركة الاكبر ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت في السرعة والبطؤ بان يكون حركة الاصغر اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعية من غير انقطاع ولو سلم فالتفاوت بالزيادة والنقصان لا يوجب الانقطاع كما اذا فرضنا حركة فلك القمر وفلك زحل مبدأ معينا من موازاة نقطة معينة من الفلك الاعظم فان دورات القمر اضعاف دورات زحل مع عدم تناهيهما واجيب عن الاول بان حركات الافلاك ارادية مستندة الى الارادات والتعقلات الجزئية مستندة الى نفوسها المجردة في ذواتها المتعارفة في افعالها بالمادة والمدركة للجزئيات بواسطة الالات وكلامنا في تاثير القوى الحالة في الاجسام وعن الثاني والثالث بان فرض المبدأ الواحد للحركتين بان يعتبر من نقطة واحدة من او ساط المسافة مما يلي الطرف الذي يليها من الجسم كاف في تمامية الدليل وان لم يكن للحركة بداية وليس المراد بالمبدأ مجموع حيز الجسم حتى يكون مبدأ حركة الاصغر صغو اصغر وعن الرابع بان الاختلاف بالسرعة والبطؤ يكون تفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل في التفاوت بحسب المدة والعدة ومعناه الزيادة والنقصان في زمان الحركة وعن الخامس بما ذكر في العرش بان دورات القمر او زحل ليست جملة موجودة يمكن الحكم عليها بالزيادة والنقصان والانقطاع اذ ليس بموجودة مستند تلك الدورات لها بل انما تستند الى ارادات متعددة متعاقبة لا توجد الا مع الحركات بخلاف ما نحن فيه فان جملة الافعال وان لم يكن حاصلة في الحال لكن كون القوة

قوه

المبحث السادس تستحيل تراقي عروض العلية والمعلولية لا الى نهاية سواء كان في موصوفات متناهية ويسمى دورا او غير متناهية ويسمى تسلسلا ... ولما وجد حركة اليد موجودة حركة الخاتم بخلاف العكس فان قيل تقدم الشيء على نفسه غير لازم لان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء اذ العلة القريبة كافية والالزم التخلف ولهذا الشيء يجوز ان يكون لماهيته علة لما هو علة لوجوده ... فالم يوجد البعيد فلم يوجد القريبة فلم يوجد القريبة لم يوجد المعلول وهو معنى الاحتياج ومادكر من كون الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه مما لا يجب كما لا يخفى فيه واما الثاني فلوجوه الاول انه لو لم ينته سلسلة المعلولات الى علة محضة لكانت جملة التي هي عين مجموع الموجودات الممكنة المستندة كل منها الى موجود ممكنا وفاعلها المستقل ليس نفسها ولا جزئها الا امتناع علة الشيء لنفسه ولعلته بل خارجا واجبا يوجد بعض اجزاء السلسلة ويوجب انقطاعها وعدم استناد ذلك الجزء منه

قوية عليها امر حاصل في الحال متفاوت بالزيادة والنقصان بالنسبة الى تحريك الصغير والكبير في جانب وعليه زيادة كلام يذكر في ابطال التسلسل واجيب عن اصل الدليل بعد تسليم تاثير القوى بان ما ذكرتم من اختلاف القسري باختلاف القابل والطبيعي باختلاف الفاعل لحيث يكون تفاوت القوة على الحافية او على التحريك في الجسم الصغير والكبير بنسبة مقدارهما حتى لو كان مقدار الصغير نصف مقدار الكبير كانت قوة معاوقته وتحريكه نصف قوة معاوقة الكبير وتحريكه ليلزم ان يكون حركة القسري ضعف حركة الكبير وحركة الطبيعية نصفها ممنوع لجواز ان يكون القوة من الاعراض التي لا تنقسم بانقسام المحل كالوحدة والنقطة والابوة

المبحث السادس تستحيل بديهة استحالة الدور والتسلسل وعبر عنهما بعبارة جامعة وهو ان تراقي عروض العلية والمعلولية لا الى نهاية بان يكون كل ما هو معروض للعلية معروضا للمعلولية ولا ينتهي الى ما يعرض له العلية دون المعلولية فان كانت الموصوفات متناهية فهو الدور وهو تبيان كان ما ثانين ومراتب ان كانت فوق الاثنين والا فهو التسلسل اما بطلان الدور فلانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه وهو ضروري الاستحالة وجه الاستلزام ان الشيء اذا كان علة للآخر كان متقدما عليه واذا كان الآخر علة له كان متقدما عليه والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فيكون الشيء متقدما على نفسه ويلزم منه كون الشيء متاخرا عن نفسه وهو معنى احتياج الى نفسه وتوقفه على نفسه والكل بديهي الاستحالة وربما يبين بان التقدم او التوقف او الاحتياج نسبة لا تعقل الا بين اثنين وبان نسبة المحتاج اليه الى المحتاج الوجوب وعكسها الامكان والكل ضعيف لان التغاير الاعتباري كاف فان قيل ان اريد بتقدم الشيء على نفسه التقدم بالزمان فغير لازم في العلة او بالعلية فنفس المدعى لان قولنا الشيء لا يتقدم على نفسه بالعلية بمنزلة قولنا الشيء لا يكون علة لنفسه قلنا المراد التقدم بالمعنى الذي يصح قولنا وجد فوجد على ما هو اللازم في كون الشيء علة للشيء بمعنى انه ما لم يوجد العلة لم يوجد المعلول الا يرى انه يصح ان يقال وجدت حركة اليد فوجدت حركة الخاتم ولا يصح ان يقال وجدت حركة الخاتم فوجدت حركة اليد والاخفاء في استحالة ذلك بالنظر الى الشيء نفسه فان قيل يجوز ان يكون الشيء علة لما هو علة له من غير لزوم تقدم الشيء على نفسه ويسند المنع وجهان احدهما ان المحتاج الى المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة القريبة للشيء كافية في تحققه من غير احتياج الى البعيدة والالزم تخلف الشيء عن علته القريبة وثانيهما ان يكون الشيء لماهيته علة لما هو علة لوجود ذلك الشيء قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لانه ما لم يوجد العلة البعيدة للشيء لم يوجد العلة القريبة وما لم يوجد العلة القريبة لم يوجد ذلك الشيء فما لم يوجد البعيدة لم يوجد ذلك الشيء وهو معنى الاحتياج والتخلف انما يلزم لو وجدت القريبة بدون البعيدة من غير وجود المعلول ولان كون ماهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر الاستحالة لما فيه من وجود المعلول قبل وجود العلة ليس مما نحن فيه اعني الدور المفسر بتوقف الشيء على ما يتوقف عليه واما التسلسل فاحتجوا على بطلان التسلسل بوجوه الاول انه لو تسلسلت العلل والمعلولات من غير ان تنتهي الى علة محضة لا تكون معلولا لشيء لكان هناك جملة هي نفس مجموع الممكنات الموجودة المعلول كل من آحادها لواحد منها وتلك الجملة موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائها في الموجود ومعلوم ان المركب لا ينعدم الا بعدم شيء من اجزائه واما الامكان فلافتقارها الى جزئها الممكن ومعلوم ان المفتقر الى الممكن لا يكون الا ممكنا فمعنى جعلها نفس الموجودات الممكنة تنبيه على انها ماخوذة بحيث لا يدخل فيها المعدوم والواجب لا تعالى المركب من الاجزاء الموجودة ده قد يكون اعتباريا لا تحقق له في الخارج كالمركب من الحجر والانسان ومن الارض والسماء لانا نقول المراد انه ليس موجودا واحدا يقوم به وجود غير وجودات الاجزاء والا فقد صرحوا بان المركب الموجود في الخارج قد لا يكون حقيقة مغايرة لحقيقة الآحاد كالعشرة من الرجال وقد يكون امرا مع صورة منوعة كالقيام من العناصر واما بدونها بان لا يزداد الا هيئة اجتماعية كالسرير من الخشب واذا كانت الجملة موجودا ممكنا فموجدها بالاستقلال اما نفسها وهو ظاهر الاستحالة واما جزء منها وهو ايضا محال لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه ولعلله

الى جزء آخر لامتناع اجتماع المؤثرين وعلى جزء الى ان ما يقال ان اريد بالعلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس الجملة فان التامة قد لا تتقدم كما في المركب وان اريد الفاعل فلا نم استحالة كونه جزء
الجملة فانه قد لا يكون فاعلا لكل جزء كما في التقرير ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون السلسلة غير متناهية فيكون العلة الخارجة عن جزء داخلة فيه وذلك من غير انتهاء الى الواجب ولو سلم
فانما يفيد ثبوت الواجب لا بطلان التسلسل على انه منقوض بمجموع الممكنات مع الواجب لكن يرد انه ان اريد ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة تكون علة لكل جزء بنفسها ففي المركب
المرتب الاجزاء يلزم اما تقدم المعلول او تخلفه عن المستقل بالايجاد وان اريد انها تكون علة لكل جزء اما بنفسها واما بجزء منها فحينئذ لا تكون علة لشيء من الاجزاء خارجة عن علة
المركب وتكون العلة المستقلة للمركب المرتب الاجزاء الصادر بعضه الاجزاء. منه

والعلة لانه لا معنى لايجاد الجملة الا ايجاد الاجزاء التي هي عبارة عنها ولا معنى لاستقلال الموجد الا استغناؤه عما سواه واما امر خارج عنها
ولا محالة يكون موجد البعض الاجزاء وينقطع اليه سلسلة المعلولات لكون الموجد الخارج عن جميع الممكنات واجبا بالذات ولا يكون ح كل البعض معلولا
لشيء من اجزاء الجملة لامتناع اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد اذ الكلام في المؤثر المستقل بالايجاد فيلزم الخلف منها
وحاصله ان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وان كل جزء منها معلول لجزء اخر وما ذكرنا من التقرير يندفع بعض الدليل تفصيلا بانه ان
اريد بالعلة التي لا بد منها لمجموع السلسلة العلة التامة فلا نم استحالة كونها نفس السلسلة وانما يستحيل لو لزم تقدمها وقد سبق ان العلة للمركب
لا يجب بل لا يجوز تقدمها اذ من جملتها الاجزاء التي هي نفس المعلول الا انه حينئذ فيلزم ان يكون واجبا لكون وجوده من ذاتها وكفى بذلك استحالة
علته ثم واما لم لا يجوز ان يكون جزءا الذي ليس نفس ذاتها سواء سمي غيرها او لم يسم وان اريد العلة الفاعلة فلا نم استحالة كونها بعض اجزاءه
السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء المعلول حتى نفسه وعلله وهو ممنوع لجواز ان يكون بعض اجزاء المعلول المركب مستندا
الى غيرها على ما عرفت من المركب سلمنا ذلك لكن لا نم ان الخارج عنها داخل في سلسلة اخرى من غير انتهائها الى الواجب ولو سلم لزوم الانتهاء الى الواجب
فلا يلزم بطلان التسلسل لجواز ان يكون مجموع العلل والمعلولات الغير المتناهية موجود الممكنات مستندا الى الواجب واجمالا بانه منقوض بالجملة التي
هي عبارة عن الواجب وجميع الممكنات الموجودة فان علتها ليست نفسها ولا جزءها لما ذكر ولا خارجا عنها لاستلزامه تعدد الواجب معلوليته
الواجب واجتماع المؤثرين ان كان علة لكل جزء من اجزاء الجملة واحد الامرين ان كان علة لبعض الاجزاء وجه الاندفاع انا قد صرحنا
بان المراد بالعلة الى علة المستقل بالايجاد واخترنا بالجملة نفس جميع الممكنات بحيث يكون كل جزء منها معلولا لجزء فلم يكن الخارج عنها الا
واجبا وقلنا ما لزم من استقلاله بالعلة ان يوجد في الجملة جزء لا يكون معلولا لجزء اخر بل للخارج خاصة وهو معنى الانقطاع ولم نحكم
ان يكون المستقل بالعلة جزءا من الجملة للزوم كونه علة للنفس وعلله حقيقة بمعنى الاستقلال اذ لو كان الموجد لبعض الاجزاء مستقلا لتوقف
حصول الجملة عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وهذا بخلاف المجموع المركب من الواجب والممكنات فانه جاز ان يستقل بايجاده بعض اجزائه الذي
هو موجود بذاته مستغن عن غيره واما السرير ففاعله المستقل ليس بعض النجار وحده بل مع فاعل الخشب نعم يرد على المقدمة القائلة بان
العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء منه اعتراض وهو انه ان اريد انها بنفسها علة مستقلة لكل جزء حتى يكون علة لجزء الجزء
هي بعينها علة لكل الجزء ويرد ابطاله بالمركب الذي يكون حيث حدثت اجزاؤه شيئا فشيئا كخشب السرير وهيئته الاجتماعية فعند حدوث الجزء الاول
ان لم يوجد العلة المستقلة التي فرضناها علة لكل جزء لزم تقدم المعلول على علته وهو ظاهر وان وجدت لزم تخلف المعلول اعني الجزء
الاخير عن علته المستقلة بالايجاد وهو ظاهر البطلان وان اريد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها فحينئذ لا يكون كل جزء معلولا
لها او لجزء منها من غير افتقار الى امر خارج عنها فاذا كان المعلول المركب مرتب الاجزاء كانت علته المستقلة الصادر تبعه الاجزاء لحدث كل
جزء منها لتعاقبه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا التخلف ... انه لا ينعقد المطلوب اعني امتناع كون العلة المستقلة للسلسلة
جزءا منها او من اجزائها ما جوز ان يكون علة بهذا المعنى من غير ان يلزم علية الشيء لنفسه ولعلله وذلك لان مجموع الاجزاء التي كل منها موجود
للعلة والمعلولية حيث لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتأخر عن الكل والعلة المتقدم عليها بحسب الرتبة حيث يعتبر من الجانب المتناهي للزوم
يعتبر عن ذلك المجموع تارة بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول وتلك الجملة هي جزء من السلسلة يتحقق السلسلة عند تحققها
ومع تحقق كل جزء منها ولا يلزم من عليتها للسلسلة تقدم الشيء على نفسه فاصل المجموع الذي هو العلة التامة للممكن يحتاج الى علة اخرى بان
علة المجموع الذي قبل ما فيه من المعلول الاخير وهكذا في كل مجموع قبله لا الى نهاية فان حاصل ما بعد المعلول المحض لا يصلح علة مستقلة
بايجاد السلسلة لانه ممكن محتاج الى علته وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بمعاونة من تلك العلل ولانه ليس بكاف مع تحقق

الله

متى اجزاء التي ما لا يمتنع ان يكون علة بهذا المعنى كما قبل المعلول المحض لا الى نهاية فانه يقع بكل جزء منه جزء من السلسلة وهكذا كل مجموع قبله ولا يتوقف في استقلاله بالايجاد احتياجه الى
الوجود الى علة او احتياج السلسلة الى غير علل الاحاد كيف ولا وجود له غير وجودات الاجزاء اذا بعضان من السلسلة جملة بعضان واحد من طرفيها ثم يطلق بين الجملتين
فان وقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء والا لزم انقطاع الناقصة ويتناهى التامة بحيث لا يزيد عليها الا بواحد ونوقض اصل الدليل
بسلسلة الاعداد عند الكل ومعلومات الله عندنا وحركات الافلاك عند الفلاسفة ولزم انقطاع الناقصة بتضعيف الواحد مرارا غير متناهية مع تضعيف الاثنين كذلك
ومعدورات الله مع معلوماته ودورات زحل مع دورات القمر وحاصله انه يجوز ان يكون
منه

السلسلة بل لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا نعم الا انه لا يقدح في الاستقلال لان معناه عدم الافتقار في الايجاد الى معاونة علة خارجة
مفروضا ان علة كل مجموع امر داخل فيه لا خارج عنه وظاهر انه لا دخل للمعلول الاخير في ايجاده فان قيل اذا اخذت الجملة اعم من ان تكون
سلسلة واحدة او سلاسل غير متناهية على ما ذكرتم فهذا المنع انما يندفع اذا ادعى ان كل معلول اخير ومجموع مرتب قبله قلنا بل واردا
بان يجعل علتها الجزء الذي هو المجموع المتناهية التي قبل معلولاتها الاخيرة الغير المتناهية فان قيل نحن نقول من الابتداء علة
الجملة لا يجوز ان تكون جزءا منها لعدم اولوية بعض الاجزاء او لان كل جزء يفرض فعلته اولى منه بان يكون علة للجملة لكونها اكثر تاثيرا
قلنا نم بل الجزء الذي هو ما قبل المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة على ما لا يخفى وعلى اصل
الدليل منع اخر وهو انا لا نم افتقار الجملة المفروضة الى علة غير علل الاحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد
المعللة كل منها بعلة وقولكم انها ممكن مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن اين يلزم الافتقار الى علة اخرى وهذا
كالعشرة من الرجال لا يفتقر الى غير علل الاحاد وما يقال ان وجودات الاحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل
الثالث الوجه الثاني ويسمى برهان التطبيق وعليه التعويل في كل ما يدعى تناهيه انه لو وجدت سلسلة غير متناهية الى علة محضة ننقص من
طرفها المتناهي واحدا فيحصل جملتان احدهما من المعلول المحض والثانية من الذي فوقه ثم نطبق بينهما كان وقع بازاء كل جزء
من التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو مح وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه
جزء من الناقصة لزم انقطاع الناقصة بالضرورة والتامة لا يزيد عليها الا بواحد على ما هو المفروض فيلزم تناهيهما ضرورة
ان الزائد على المتناهي متناه واعترض بوجوه احدها النقض اصل الدليل بانه لو صح لزم ان يكون الاعداد متناهية لانا نوجد
جملة من الواحد الى غير النهاية واخرى من الاثنين الى غير النهاية ثم نطبق بينهما وتناهي الاعداد باطل بالاتفاق وان يكون معلومات
الله تعالى متناهية للتطبيق بين الكل وبين الناقص منه بواحد وتناهيها باطل عند المتكلمين وان يكون الحركات الفلكية متناهية
للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة واخرى من الدورة التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيها النقض المتقدمة
القائلة بان احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى لزم انقطاعها بان الى اصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من
تضعيف الاثنين مرارا غير متناهية مع لا تناهيهما اتفاقا ومقدورات الله تعالى اقل من معلوماته لاختصاصها بالممكنات وشمول
العلم بالممتنعات ايضا مع لا تناهي المقدورات عندنا ودورات زحل اقل من دورات القمر ضرورة مع لا تناهيهما عند الفلاسفة
حاصل الاعتراض انا نختار انه يقع بازاء كل جزء من الناقصة ولا نم لزوم تساويهما فان ذلك انما يكون للتساوي فقد يكون
لعدم التناهي وان سمي مجرد ذلك تساويا فلا نم استحالته فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي
واما استحالة ذلك في الزائد والناقص بمعنى كون عدد احدهما فوق عدد الاخرى وهو ليس بلازم فيما بين غير المتناهيين و
وان يتعين من احدهما الوقوف وعدم ذهاب المنع بدعوى الضرورة في ان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتان بالزيادة
والنقصان وان الناقصة يلزمها الانقطاع ودفع النقوض بتخصيص الحكم اما عندنا فبما دخلت تحت الوجود سواء كانت
مجتمعة كما في سلسلة العلل والمعلولات او لا كما في الحركات الفلكية فانها من المعدات فلا يرد الاعداد لانها من الاعتبارات العقلية
ولا مرجح لها في الوجود من المعدومات الا ما هي متناهية وكذا معلومات الله تعالى ومقدوراته ومعنى لا تناهيها انها لا تنتهي الى حد
لا يكون فوقه عدد ومعلوم ومقدور آخر واما عند الفلاسفة فيما يكون موجودا معا بالفعل مرتبة وضعا كما في سلسلة
المقادير على ما ذكروه في تناهي الابعاد او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات فلا يرد الحركات الفلكية لكونها متعاقبة

[illegible]

عن مجموعه ولا جزئيات نوع واحد كالنفوس الناطقة على تقدير عدم تناهيها بحسب العدد لكونها غير مترتبة فان قيل التخصيص في الادلة العقلية
اعتراف ببطلانها حيث يتخلف المدلول عنها قلنا معناه ان الدليل لا يجري في صور النقض بل مخصوص بما عداها اما عندنا فبالنظر الى ان امثال
ذلك على الاجر لا يمكن التطبيق فيه لان الاجر والوهم ينقطع بانقطاعه بخلاف ما في نفس الامر فانه لابد ان يقع بازاء كل جزء جزء اولا
يقع وهو معنى الانقطاع واما عندهم فبالنظر الى ان التطبيق بحسب نفس الامر انما يتصور فيما له مع الوجود ترتب ليصدق بازاء كل جزء
من هذا جزء من تلك فلا يجري في الاعداد ولا في الحركات الفلكية ولا في النفوس الناطقة والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة
واحدة ثم مقابلة جزء من هذه بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفى في تمام الدليل حكم العقل بانه لابد ان يقع
بازاء كل جزء جزء اولا يقع والدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المترتبة وغير المترتبة لان للعقل ان يفرض
ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة اجزاء الجملة على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المترتبة فضلا عما
عداها لانه لا سبيل للعقل الى ذلك الا فيما لا يتناهى من الزمان   الثالث ان الوجه الثالث انه لو لم ينته سلسلة العلل
والمعلولات الى علة لا تكون معلولا لشيء لزم عدم تكافؤ المتضايفين واللازم باطل لما سبق او نقول لو كان المتضايفان متكافئين
لزم انتهاء السلسلة الى علة محضة والمقدم حق لان معناه انهما بحيث اذا وجد احدهما في العقل او في الخارج وجد الآخر واذا
انتفى انتفى ووجه اللزوم ان المعلول الاخير يشتمل على معلولية محضة وكل مما فوقه على علية ومعلولية فلو لم ينته الى
ما يشتمل على علية محضة لزم معلولية بلا علية فان قيل المكافئ لمعلولية المعلول المحض علية المعلول الذي فوقه بلا واسطة
لا علية العلة المحضة قلنا نعم الا ان المراد انه لابد ان يكون بازاء كل معلولية علية وهذا يقتضي ثبوت العلة المحضة والقوم في
التعبير عن هذا الاستدلال عبارتان احداهما لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلول على عدد
العلة وهو باطل ضرورة تكافؤ العلية والمعلولية وبيان اللزوم ان كل علة في السلسلة فهو معلول على ما هو المفروض وليس كل
ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وثانيهما نأخذ جملة من العلل التي في جانب السلسلة واخرى من المعلولات ثم نطبق بينهما
فان زاد آحاد احديهما على الاخرى بطل تكافؤ العلية والمعلولية لان معنى التكافؤ ان يكون بازاء كل معلولية علية وبالعكس وان لم يزد
لزم علية بلا معلولية ضرورة ان في جانب المتناهي معلولية بلا علية كما في المعلول الاخير فلزم الخلف لان التقدير عدم انتهاء السلسلة الى
علة محضة   الرابع ان الوجه الرابع انا نعزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة ونجعل كلا من الآحاد التي فوقه
متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية لان الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار   عتبار
احديهما العلل والاخرى المعلولات ويلزم عند التطبيق اما زيادة وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة
لا تنطبق على معلولها في مرتبتها بل على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة لخروج المعلول الاخير لعدم كونه موصوفا
بالعلية فيلزم زيادة مراتب العلل بواحد والا لبطل السبق اللازم للعلية ومعنى زيادة مرتبة العلة ان يوجد علة لا يكون معلولة
وفيه انقطاع السلسلتين   الخامس الوجه الخامس ان السلسلة المفروضة من العلل والمعلولات الغير المتناهية
اما ان تكون منقسمة بمتساويين فيكون زوجا اولا فيكون فردا وكل زوج فهو اقل من فرد بعده كالاربعة من الخمسة وكل
فرد فهو اقل بواحد من الزوج بعده كالخمسة من الستة وكل عدد يكون اقل من عدد آخر يكون متناهيا بالضرورة لكونه
محصورا بين حاصرين هما المبدأ وذلك الواحد الذي بعده وفي باب الاخير كلام لانه ينقسم بمتساويين فهو زوج والا فهو فرد وانما
يلزم لو كان متناهيا فان الزوجية والفردية من خواص العدد المتناهي ومن ههنا ظهر حال الزوجية والفردية تنتقل الى كل عدد

[illegible]

لو قابل الزيادة فيكون اقل من عدد فيكون متناهيا والمنع ظاهر   السادس الوجه السادس انه جامع بين طرفي المعلول
كالمعلول الاخير وكل من علله البعيدة الواقعة في السلسلة متناه ضرورة كونه محصورا بين حاصرين وهذا يستدعي تناهي السلسلة
لانا نقول لا تزيد على المتناهي الا بواحد فحكم الحدس ان ما ذاد ان كان ما بين مبدأ المسافة وكل جزء من الاجزاء الواقعة فيها لا تزيد على
فرسخ حتما فالمسافة لا تزيد على فرسخ الا بجزء هو المنتهى ان حصل المبدأ مندرجا فيما هو المفهوم من قولنا ستين مابين
الى الستين والاتحو من مصلح الدليل للنظر واصابة المطاوان لم يصلح للمناظرة والزام الخصم لانه لا يدعي الحكم الحدسية
بل ربما منعها مستندا بانه انما يلزم ذلك لو كان مراتب ما بين متناهيا كما في المسافة واما على تقدير لا تناهيها كما في السلسلة
فلا اذ لا ينتهي الى ما بين لا يوجد ما بين اخر ازيد منه وقد تبين الاستلزام بان المتألف من الاعداد المتناهية لا يكون الا
متناهيا وهو في غاية الضعف لانه اعادة للدعوى بل هو مما هو ابعد منها واخفى لان لنا ان نمنع تناهي الاحاد او سلسلة المتناهية
من المتألف من الاعداد التي كل منها متناهية الاحاد والمنع عليه ظاهر واما بيانه لو كانت على الاعداد المتناهية متناهية
وهو غير لازم ومن ههنا ذهب الوهم الى ان هذا الاستدلال بثبوت الحكم اعني التناهي للكل على ثبوته للكل وهو ظاهر السابع
الوجه السابع انه لو وجدت سلسلة بل جملة غير متناهية سواء كانت من العلل والمعلولات او غيرهما مجتمعة او متعاقبة فهي
لا محالة تشتمل على الوف فعدد الالوف الموجودة فيها اما ان يكون مساويا لعدد احادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عدد الاحاد يجب ان
يكون الف مرة مثل عدد الالوف لان معنى انا اذا اخذنا كل الف من الاحاد واحدا حتى يكون عدد ما الف ما واما ان يكون اقل   لنش
وهو ايضا باطل لان الاحاد تشتمل على جملتين احديهما بقدر عدد الالوف والاخرى بقدر الزائد عليها والاولى اعني الجملة التي بقدر
عدد الالوف اما ان يكون من الجانب المتناهي او من الجانب الغير المتناهي وعلى التقديرين يلزم تناهي السلسلة لانه لو كانت
السلسلة غير متناهية من الجانبين نفرض منقطعا فيحصل جانب متناهي فيتكلم فيه الترديد اما لزوم التناهي على التقدير الاول
فلان عدد الالوف متناه لكونها محصورة بين حاصرين هما طرف السلسلة والمقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية اعني الزائد
على عدد الالوف على ما هو المفروض واذا تناهت عدد الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الاحاد المتألفة من تلك
العدة من الالوف والمتألف من الجمل المتناهية الاعداد والاحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان الجملة التي هي
بقدر الزائد على عدة الالوف تقع في جانب المتناهي ويكون متناهية ضرورة انحصارها بين طرفي السلسلة ومبدأ عدة الالوف
وهي اضعاف عدد الالوف تسعمائة وتسعة وتسعين مرة فيلزم تناهي عدد الالوف بالضرورة ويلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها
عدة واحادا على ما مر ويرد عليه وعلى بعض ما سبق منع المنفصلة القائلة بان هذا اما مساو لذلك او اكثر او اقل فان التساوي
والتفاوت من خواص المتناهي والى رد بان التساوي ان يوجد بازاء كل جزء من هذا جزء من ذاك فلا يلزم استحالة فيما بين العدتين
كما في الواحد الى ما لا يتناهى والعشرة الى ما لا يتناهى وكون احدهما اضعاف الآخر لا ينافي التساوي بهذا المعنى ولو سلم فيمنع
كون الاول منقطعا فان السلسلة اذا كانت غير متناهية كان بعضها الذي من جانب الغير المتناهي ايضا غير متناه وكذا عدد الوفها
او مائتها او عشراتها وحدوث الملتقى وانقطاع اولهما بمبدأ الثاني كاذب   المبحث السابع المادة للصورة
لما كانت الجزئية معتبرة في مفهومي المادة والصورة لم تكن مادة وصورة الا باعتبار الاضافة والى المركب منهما واما
باعتبار اضافة كل منهما الى الاخرى فالمادة محل وقابل وحامل للصورة والصورة حال فاعل لها بمعنى ان في صفات وجود
المادة عن الفاعل باعانة من الصورة ضرورة احتياج المادة اليها مع امتناع استقلالها بالعلية لان المادة انما تحتاج

وبجوز ان يكون درجتين كالصورة الجسمية والنوعية وقد يقال الصورة لكل هيئة في قابل واحد ان بالذات او بالاعتبار والمادة لمحلها كالبياض والجسم وسمى ان يكون مثل السيف والسرير ومن هذا القبيل اي الصانع لم يحدث فيه جوهرا بل هيئة ومن اورد الاعتراض بان الهيئة السيفية مما يكتب معها السيف بالفعل كان الجواب الامام بانا لا نعني ان نوع الصورة توجب المركب بل ان الصورة الشخصية السيفية مثلا توجب ذلك السيف خلاف المادة الشخصية فمنشؤه ان الصورة ما بها الشيء هو هو بالفعل والمادة ما به هو بالقوة والعارض الذي هو الهيئة واما غاية الشيء فانما يكون علة له من حيث احتياج الى علية الفاعل وهي الصورة الغائية والمعلول انما هي بماهيتها علة لعلية الفاعل ثانيتها معلول له بل المعلول اولا بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول وقد يطلق الغاية على ما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن معلولا ولا مقصودا اصلا وان لم يكن للفاعل قصد واختيار وبهذا الاعتبار اثبتوا للطبيعيات والاتفاقيات غايات وجعلوا من الغاية الغاية وهي ما لا يكون بادي الى الغير دائما او اكثريا

تنبيه فلما كان الموجد عندنا هو الله تعالى وحده كان معنى العلة في الممكنات ما جرت العادة بخلق الشيء عقيبه منه

الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي تلك الصورة المعينة ضرورة تعاقبها عند انعدام الصورة المعينة والصورة من حيث هي صورة ما لا تكون واحدة بالعدد فلا يمكن ان تكون علة مستقلة للمادة الواحدة بالعدد واما لم يجعلوا المادة فاعل الصورة بناء على ما صح الصور اليها لما تقرر عندهم من ان شان المادة القبول لا الفعل فان قيل لما احتاجت الصورة الى المادة امتنع كونها فاعلها للزوم الدور قلنا زعموا ان تخصص الصورة يكون بالمحل المعين من حيث هو قابل للتخصص وتخصص المحل يكون بالصورة المطلقة من حيث هي فاعله للتخصص فلا دور ولا ينحو للمادة صورتين في درجة اما بطريق الاستقلال بان يكون كل منهما مقوما فلان تقومها بكل منهما يستلزم استغنائها عن الاخرى واما بطريق الاجتماع فلان المقوم يكون هو المجموع لا كل واحد والمجموع امر واحد ويجوز تقوم المادة بصورتين في درجتين كالصورة الجسمية والنوعية للمادة بمعنى انها تتقوم وجود ها الى الصورة الجسمية المفتقرة الى الصورة النوعية فيقع افتقار المادة اليها في الدرجة الثانية وقد يقال لكل من الصورة والمادة بمعنى بالاشتراك بمعنى اعم مما سبق فالصورة للهيئة الحاصلة في قابل له وحدة بحسب الذات او بحسب الاعتبار والمادة لمحل تلك الهيئة كالبياض والجسم وبهذا الاعتبار يصح اضافة كل منهما الى الاخر والظاهر ان اطلاق الصورة والمادة في المركبات الصناعية مثل السيف والسرير يكون من هذا القبيل لان الهيئة التي احدثها النجار وسموها الصورة السريرية انما هي عرض قائم بالخشب لا جوهر حال فيها كالصورة السيفية ومن هذا اندفع اعتراض الامام على تفسير العلة الصورية بان الهيئة السيفية صورة للسيف وليس مما يجب معها السيف بالفعل اذ قد يكون في خشب او حجر ولا سيف واجاب الامام بانا لا نعني بوجوب المركب مع الصورة ان نوع الصورة توجب المركب بل ان الصورة الشخصية السيفية مثلا توجب ذلك السيف بخلاف مادته الشخصية فانها لا توجبه بل قد يكون بعينها مادة لشيء اخر والصورة الحاصلة في الجالب بعينها الصورة الحاصلة في الحديد بل بنوعها وهذا مشعر بان المراد بالصورة في المركبات الصناعية هو الجزء الذي يجب المركب معه بالفعل والمستقيم الا اذا اصطلح السيف مثلا اسما للمركب من المعروض الذي هو الحديد والعارض الذي هو الهيئة فيكون كل منهما داخلا فيه وجوبه مع الاول بالقوة ومع الثاني بالفعل واما غاية الشيء فيريد بها علته الغائية دفعا لما يستبعد من كون المتاخر عن الشيء علة له فمعنى كون غاية الشيء علة له ان ذلك الشيء يتقوم وجوده العيني اي وجوده العقلي بواسطة انه يحتاج الى علية الفاعل علية ومن حيث كونها علة يحتاج الى الصورة الغائية ضرورة ان الفاعل ما لم يتصور غاية ما لا يفعل الا العابث بفعله ومن هاهنا قالوا ان الغاية بماهيتها اي بصورتها الذهنية علة لفاعلية الفاعل وبانيتها اي بثبوتها الخارجية معلول للفاعل بل المعلول الذي هو ما له الغاية فان النجار يتصور الجلوس على السرير فيوجد ثم يوجد الجلوس عليه وللقوم عبارة اخرى وهي ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول وهذا معنى قولهم اول الفكر اخر العمل فان قيل فقد لا يكون معلولا بل قديما كما في الواجب تعالى غاية الغايات وقد لا يكون مقصودا للفاعل وان كان مختارا كما على الكثير من خلق البشر وقد لا يكون للفاعل على الفعل قصد او اختيار كالغاية للحركات الارادية مثل الوصول الى الارض لهبوط الحجر قلنا قد يطلق الغاية على ما ينتهي اليه الفعل وان لم يكن مقصودا وبهذا الاعتبار اثبتوا للقوى الطبيعية والاسباب الاتفاقية غايات وقالوا انما يتادى اليه السبب ان كان دائما او اكثريا فهي غاية ذاتية والا فاتفاقية كمن حفر بيرا فوجد كنزا وحققوا ان العلة قد يتوقف عليتها على امور خارجة عن ذاتها غير دائمة ولا اكثرية معها فيقال لها بدون تلك الشرائط علة اتفاقية فان اتفق حصول الشرائط معها ترتب المعلول عليها لا محالة فيسمى ذلك المعلول باعتبار النسبة الى العلة وحدها غاية اتفاقية وان كان باعتبار النسبة اليها مع الشرائط غاية ذاتية اكثر الاحكام السابقة للعلة الفاعلية على اهون كالاشتمال الى البسيطة كثيرة والى الكلية والجزئية وكونها معلة الامر اخر وكونها متناهية الاثار الى غير ذلك انما هي على راي من يجعل بعض الممكنات موثرا في البعض كالفلاسفة وكثير من المليين واما على راي المتكلمين من استناد الكل الى الله تعالى ابتداء فمعنى علية الممكن للشيء جريان العادة بانه تعالى يخلق ذلك الشيء عقيب ذلك الممكن بحيث يتبادر الى العقل ان وجوده موقوف على وجوده لجريان العادة وان كان تعالى قادرا على ان يكون

المقصد الثالث في الاعراض وفيه فصول الفصل الاول في المباحث الكلية وهي خمسة المبحث الاول الموجود عند مشايخنا ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وهو الواجب وصفاته والا فحادث وهو اما متحيز بالذات وهو الجوهر او حال فيه وهو العرض اذ لم يثبت وجود ما ليس الجوهر وان لم يتم دليل امتناعها والعرض اما مختص بالحي وهي الحيوة وما يتبعها من الادراكات وغيرها او غير مختص وهي الاكوان والمحسوسات وعند الفلاسفة الموجود في الخارج ان كان وجوده لذاته فهو الواجب والا فالممكن وهو ان استغنى عن الموضوع اي المحل المقوم فجوهر والا فعرض والصورة الجوهرية انما يفتقر الى المحل دون الموضوع ويعني وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله لا كالجسم في المكان واجناس الاعراض بحكم الاستقراء تسعة وقد اعترف ابن سينا بانه لا يمكن اثبات انها ليست اقل او اكثر وان كل ما ذكر بيان ذلك تكلف منه

تأثيره فعلا الاحراق والري لا يكون من النار ولا الماء وان وجدا عقيب مماستهما وعلة الكل زيد لا يكون بشرب عمرو بل يخلق عقيبه

المقصد الثالث في الاعراض وفيه فصول خمسة في المباحث الكلية وفي الكم وفي الكيف وفي الاين وفي باقي الاعراض النسبية وجعل الاين فصلا على حدة لكثرة مباحثه وجعل المبحث الاول من الكلي لتقسيم الموجود ليتبين انقسام الاعراض اما عند المتكلمين فالموجود ان لم يكن مسبوقا بالعدم فقديم وان كان مسبوقا به فحادث والقديم هو الواجب تعالى وصفاته الحقيقية كما سيجيء من حدوث العالم والحادث اما متحيز بالذات وهو الجوهر ما تقدمه التي سيأتي واما حال في المتحيز بالذات وهو العرض واما ما لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فلم يعدوه من اقسام الموجود لانه لم يثبت وجوده لما سيأتي من ضعف ادلته وربما يستدل على امتناعه بانه لو وجد لشارك الباري في التجرد ويحتاج في الامتياز الى فصل فيتركب وضعفه ظاهر لان الاشتراك في العوارض سيما السلبية لا يوجب التركيب والعرض اما ان يكون مختصا بالحي كالحيوة وما يتبعها من العلم والقدرة والارادة والكلام والادراكات اعني الاحساسات بالحواس الظاهرة والباطنة واما ان لا يكون مختصا وهي الاكوان والمحسوسات فالاكوان اربعة الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وزاد بعضهم الكون الاول وهو الحصول في الحيز عقيب العدم والمحسوسات المدركة بالبصر او السمع او الشم او الذوق او اللمس على ما سيجيء تفصيلها وجعل بعضهم الاكوان من المبصرات واما عند الفلاسفة فالموجود في الخارج ان كان وجوده لذاته بمعنى انه لا يفتقر في وجوده الى شيء اصلا فهو الواجب والا فالممكن والممكن ان استغنى في الوجود عن الموضوع فجوهر والا فعرض والمراد بالموضوع محل يقوم ما حل فيه فالصورة الجوهرية انما تفتقر الى المحل دون الموضوع لانها وان افتقرت الى المحل لكنها مستغنية عن الموضوع فان المحل اعم من الموضوع كما ان الحال اعم من العرض ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الوجود بالامكان ظاهر لو لم يقيد مثل موجود لا في موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع وليس للواجب ماهية وجود زائد عليها ومعنى وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله بحيث تكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر بخلاف وجود الجسم في المكان فانه امر مغاير لوجوده في نفسه مترتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان اخر وتحقيق ذلك ان ملاقاة موجود لموجود بالتمام لا على سبيل المماسة والمجاورة بل بحيث لا يكون بينهما تباين في الوضع ويحصل لكل صفة من الاول كملاقاة السواد للجسم يسمى حلولا والموجود الاول حالا والثاني محلا والحال قد يكون بحيث لا يتقوم ولا يحصل المحل بدونه فيسمى صورة ومحلها مادة وقد يكون بخلافه فيسمى الحال عرضا والمحل موضوعا قوله واجناس الاعراض بحكم الاستقراء تسعة الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل وعولوا في ذلك على الاستقراء واعترفوا بانه لا يمكن اثبات كونها ليست اقل او اكثر وان كل ما ذكر في بيان ذلك تكلف لا يخفى ضعفه وركاكته واذا كان هذا كلام ابن سينا فلا وجه لما ذكر في المواقف من انه احتج على الحصر بان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او للمجموع الى امر خارج وهو ان كان عرضا فاما كم غير قار فمتى او قار ينتقل بانتقاله فالملك او لا فالاين واما نسبة فالمضاف واما كيف والنسبة اليه اما بان يحصل منه في غيره فان يفعل او يحصل هو من غيره فان ينفعل وان كان جوهرا فهو لا يستحق النسبة اليه والا لما عرضت فيؤول النسبة الى العرض ويندرج فيما ذكرنا من الاجزاء جنه عالي القسم من الترديدات الناقصة والتعيينات الغير اللازمة وبانه انما عول على الاستقراء فكان هذا التقسيم ضابطا ارشادا ومن الرجوع الى الاستقراء من اول الامر ظاهر لانه يرجح المقدمات اعتذارا بانه انما اراد الارشاد الى وجه ضبط يسهل الاجزاء

ثم

قد عدوا انها اجناس عالية عشرة الجوهر ومبنى على ان كلا منها جنس وما تحته اجناس وليس الموجود جنسا للجوهر والعرض ولا العرض للاعراض ولا النسبة للنسبيات وقيل اجناس الاعراض ثلثة الكم والكيف والنسبة وزاد بعضهم الحركة والجمهور على ان الاينية من الاين وقيل من ان ينفعل كغير الاينية واما مثل الوحدة والنقطة فقيل عدميان كالجهل والعمى وقيل من الكيف وقيل خارجتان لكن لم يثبت جنسيتهما والحصر انما هو للاجناس العالية وكذا الوحدة والوجوب والامكان ونحوها واما صفات الباري فالفلاسفة لا يثبتونها ونحن لا نجعل المنحصر في الجوهر والعرض هو الممكن بل الحادث منه

وتعلق الانتشار فلا بأس قوله ومنهم من ذهب الجمهور من الحكماء الى ان الاجناس العالية للممكنات عشرة هي الاعراض التسعة والجوهر ويسمونها المقولات العشر ومبنى ذلك على ان كلا منها جنس لما تحته لا عرض عام وما تحته من الاقسام الاولية اجناس لا انواع وان ليس مع جوهر جنسا للجوهر والعرض ولا العرض جنسا للاعراض التسعة ولا النسبة للاقسام السبعة وبينوا ما تحصل من ذلك الى البيان بان المعنى من الجوهر ذات الشيء وحقيقته فيكون ذاتيا بخلاف العرض فان معناه ما يعرض للموضوع وعروض الشيء للشيء انما يكون بعد تحقق حقيقته فلا يكون ذاتيا لما تحته من الافراد وان جاز ان يكون ذاتيا لما فيها من الحصص كالماشي للحصة العارضة للحيوانات وكذا النسبة للنسبيات السبع فانهم لا يعنون بها ما يدخل النسبة في ذواتها سوى الاضافة فانها نسبة متكررة على ما سبق الكلام في النسبة وبان الموجود لو كان ذاتيا لهما لما كان مقولا بالتشكيك ولما امكن تعقل شيء من الجواهر والاعراض مع الشك في وجوده ولما احتاج اتصافه بالوجود الى سبب كحيوانية الانسان ولونية السواد وتعريفهما بالموجود في موضوع والموجود لا في موضوع رسم باللازم لا حد ومع ذلك فليس اللازم هو الوجود حتى يكون كل جوهر مثلا موجودا البتة لان معناه انه ماهية اذا وجدت لم تكن في موضوع وهذا المعنى هو اللازم له وهذا مع ما فيه من ضعف اثبات جنسية الجوهر ونفي جنسية العرض لا يفيد تمام المطلوب لجواز ان يكون للكل او للبعض منها ذاتي مشترك هو الجنس ولا معول سوى الاستقراء وذهب بعضهم الى ان اجناس الاعراض ثلثة الكم والكيف والنسبة لانه ان قبل القسمة لذاته فكم والا فان اقتضى النسبة لذاته فنسبة والا فكيف وزاد بعضهم قسما رابعا هو الحركة وقال العرض ان لم يتصور ثباته لذاته فحركة واحترز بقيد لذاته عن الزمان فانه لا يتصور ثباته بسبب انه مقدار الحركة وان تصور ثباته فنسبة او كم او كيف على ما مر ثم الجمهور على ان الحركة في الاين من مقولة الاين وقيل من مقولة ان ينفعل لكونها عبارة عن التغير المتدرج واليه مال الامام الرازي واما الحركة في الكم والكيف والوضع فظاهر انها ليست من الكم والكيف والوضع فتعين كونها من ان ينفعل الا انه يشكل بان الحركة موجودة وربما يدعى كونها محسوسة وان ينفعل اعتبارية ومن ههنا ذهب البعض الى ان الحركة خارجة عن المقولات قوله واما مثل الوحدة والنقطة فلما حصروا المقولات في العشر المذكورة بمعنى ان شيئا من الماهيات الممكنة التي تحيط بها العقول لا تخرج عنها بل يكون نفس احدها او مندرجا تحتها ورد الاشكال بالوحدة والنقطة فاجيب بوجوه الاول انهما من الامور العدمية كالعمى والجهل والحصر انما هو للامور الوجودية واعترض بانه لو سلم ذلك في الوحدة فالنقطة وجودية لكونها ذات وضع على ما مر الثاني انهما من مقولة الكيف لانها عرض لا يقتضي قسمة ولا نسبة وهذا صادق عليهما واعترض بانهم حصروا الكيف في اقسام اربعة هما خارجتان عنها الثالث التزام انهما خارجتان عن المقولات العشر ولا يتوجه ذلك في الحصر لان معناه ان الاجناس العالية لما يحيط به عقولنا من الماهيات المندرجة تحت الجنس هي هذه العشرة وهذا لا ينافي وجود شيء لا يكون جنسا عاليا ولا مندرجا تحت جنس عال والاشكال انما يرد لو ثبت كون كل من الوحدة والنقطة جنسا عاليا او تحت جنس آخر وهذا ممنوع فيما جاز الاحتمال لا يرتفع تمام الجواب من اقامة البرهان على انهما من الطبائع النوعية دون الجنسية قوله وكذا الوجود والوجوب والامكان يعني انها خارجة عن المقولات العشر اما الوجود فلانه ليس بجوهر وهو ظاهر ولا عرض لان من شان العرض تقومه بالموضوع دون العكس ومن المحال تقوم الشيء بدون الوجود واما مثل الوجوب والامكان فلانه ليس من الكيف لما فيه من معنى النسبة ولا من غيره وهو ظاهر ومع ذلك فلا يقدح في الحصر لانها ليست اجناسا عالية هذا ما قال ابن سينا واتباعه ان الحقائق المعقولة التي هي اعم من جميع المقولات ولازمة لكل الماهيات كالوجود والوجوب والامكان والحقائق التي هي مبادي وحدود لبعض الماهيات كالوحدة والنقطة والآن فانما هي انواع حقيقية غير مندرجة تحت جنس فلا يقدح فيما ذكرنا من الحصر فان قيل الحصر انما هو للحقائق الخارجية ومن جعل اعتبارات عقلية فلا حاجة الى ما ذكرتم فان كثيرا من المقولات ليست اعيانا خارجية كالاضافة وان ينفعل وان يفعل قوله واما صفات الباري يعني انها لا تقدح في الحصر وان كانت ممكنة غير داخلة تحت شيء من المقولات العشر اما عند الفلاسفة فلانهم لا يثبتونها واما عندنا فلان المنقسم الى

الجوهر

المبحث الثاني العرض قد علم بانه لا يقوم بنفسه وتجويز ابي الهذيل ارادة عرضية لا في محل مكابرة وبانه لا يقوم باكثر من محل وما ذكر من انه لو جاز قيامه بمحلين لجاز اجتماع العلتين وحصول الجسم في مكانين ولم يحصل الجزم بتغاير السوادين بيان اللمية وتنبيه على مكان الضرورة وجوز بعض القدماء زعما منهم ان مثل القرب والجوار من الاضافات المتماثلة قائم بالطرفين ورد بان ثمة عرضين يقوم كل منهما بطرف كما في الابوة والبنوة من الاضافات المتخالفة وابو هاشم زعما منه ان التاليف قائم بجوهرين لانه سبب لعسر انفكاكهما فهو صفة ثبوتية تقوم بجزئين لا بواحد ضرورة ولا باكثر والا لما بقي عند انعدام واحد وبقاء جزئين ورد بمنع السببية ومنع بقاء التاليف الذي كان واما مثل وحدة العشرة وتثليث المثلث وجمع البنية وقيام زيد فليس محل النزاع وكانه مراد ابي هاشم المبحث الثالث اتفقوا على امتناع انتقال العرض لان وجوده في نفسه هو وجوده في محله فما يتوهم من انتقال الكيفيات كالروائح ونحوها حادث للمنتقل المجاور واحتجوا بوجوه الاول ان الانتقال هو الحصول في الحيز بعد الحصول في آخر فلا يتصور في غير المتحيز ورد بان ذلك في الجوهر

الى الجوهر والعرض هو الحادث والصفات قديمة غاية الامر انه يلزم ما قدم ليس بواجب لذاته ولا جوهر ولا عرض ولا اشكال فيه قوله المبحث الثاني قد يكون من الضروريات ما ينبه على بعض الاذهان فيورد في المطالب العلمية ويذكر في معرض الاستدلال ما ينبه على مكان الضرورة او يقصد بيان اللمية كامتناع قيام العرض باكثر من محل واحد فانه ضرورية قاضية بان العرض القائم بهذا المحل يمتنع ان يكون هو بعينه القائم بمحل آخر الا انه بيّن لميته بان تشخص العرض انما هو بالمحل بمعنى ان محله مستقل بتشخصه فلو قام بمحلين لزم اجتماع العلتين المستقلتين على معلول واحد بشخصه وهو تشخص ذلك العرض ونبه عليه بان حصول العرض الواحد في محلين كحصول الجسم الواحد في مكانين فلو جاز ذلك لزم جوازه وهو ضروري البطلان وبانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لما حصل الجزم بان السواد القائم بهذا المحل غير السواد القائم بذلك لجواز ان يكون سوادا واحدا قائما بهما واللازم باطل بالضرورة وقد يكون منها ما لا يحتاج الى التنبيه ايضا كامتناع قيام العرض بنفسه فالقول به كما نقل عن ابي الهذيل ان الله تعالى مريد بارادة عرضية حادثة لا في محل يكون مكابرة محضة بخلاف قيام العرض الواحد بمحلين ولهذا جوزه بعض القدماء من المتكلمين زعما منهم ان القرب قائم بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والاخوة بالاخوين الى غير ذلك من الاضافات المتحدة في الجانبين بخلاف مثل الابوة والبنوة فان قيام الابوة بالاب والبنوة بالابن ورد بانا لا نم ان الواحد بالشخص قائم بالطرفين بل القائم بكل منهما فرد مغاير للقائم بالآخر غاية الامر تماثلهما واتحادهما بالنوع ولا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص وهذا كالاضافات المتخالفة مثل الابوة والبنوة فان مغايرة القائم بهذا للقائم بذاك في غاية الظهور وجوزه ابو هاشم من المعتزلة زعما منه ان التاليف عرض قائم بجوهرين ويمتنع قيامه باكثر من جوهرين حتى انه اذا الف من اجزاء كثيرة كان بين كل جوهرين تاليف مغاير للتاليف القائم بجوهرين آخرين اما الاول فلان عسر انفكاك اجزاء الجسم لا بد ان يكون لرابط وليس الا التاليف لانه لم يحصل عند اجتماعها وصيرورتها جسما امر غيره فلا يكون عدميا بل ثبوتيا قائما بشيئين ضرورة ورد بالمنع لجواز ان يكون بسبب آخر كارادة الفاعل المختار واما الثاني فلانه لو قام باكثر من جوهرين كالثلثة مثلا لانعدم بانعدام احد الاجزاء ضرورة انعدام الحال بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم باطل ضرورة بقاء التاليف فيما بين الجزئين الباقيين ورد بانا لا نم ان التاليف الباقي بين الجزئين هو بعينه التاليف القائم بالثلثة لم لا يجوز ان ينعدم ذلك ويحدث هذا فان قيل قيام العرض الواحد بالكثير مما قال به الفلاسفة كالوحدة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الاضلاع الثلثة المحيطة بالسطح والجمع ببنية متجزية الى الاعضاء والقيام بمجموع اجزاء زيد قلنا المتنازع هو ان يكون العرض الواحد القائم بمحل هو بعينه القائم بمحل آخر لا ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين صارا بالاجتماع محلا واحدا له كما في هذه الصور والظاهر ان مراد ابي هاشم ايضا هذا المعنى الا انه لم يجوز القيام بما فوق الاثنين لما ذكر من لزوم انعدام التاليف عند زوال احد الاجزاء من الاجتماع وكأنه يدعي القطع ببقاء التاليف دون زوال تاليف وحدوث آخر قوله المبحث الثالث اتفق المتكلمون والحكماء على امتناع انتقال العرض من محل الى آخر لما سبق من ان معنى قيام العرض بالمحل هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله فيكون زواله عن ذلك المحل زوالا لوجوده في نفسه فما يوجد فيما يجاور النار من الحرارة او المسك من الرائحة او نحو ذلك ليس بطريق الانتقال بل الحدوث فيه بخلق الفاعل المختار عندنا وحصول الاستعداد للمحل ثم الافاضة عليه من المبدأ عندهم واقوى ما ذكر في كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه الاول وهو للمتكلمين ان كل عرض غير متحيز بالذات ضرورة انه من خواص الجواهر ولا شيء من غير المتحيز بالذات بمنتقل ضرورة ان الانتقال عبارة عن الحركة الاينية اي الحصول في حيز بعد الحصول في حيز آخر بمعنى الحدوث بمعنى الثبات فيه لانه سكون ورد بان كون الانتقال عبارة عن الحصول في الحيز بعد الحصول في آخر انما هو انتقال الجوهر واما انتقال العرض فعبارة

عن الحصول له موضع بعد الحصول فى موضع آخر ولانه من خواص المتحيز التنافي وهو للحكماء ان تشخص العرض لا يجوز ان يكون لماهيته واللازم
انحصار الماهية فى شخص واحد وامتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة ولا لما هو حال فى العرض واللازم الدور لان الحال فى الشئ يحتاج اليه تابع
عنه فى الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان متقدما عليه ولا لامر منفصل عنه لان نسبته الى الكل على السواء فاختصاصه بهذا التشخص دون ذلك ترجيح بلا
ولا لهويته على ما اورده صاحب المواقف بسند المنع لان الهوية يطلق على التشخص وعلى الوجود الخارجى وعلى الماهية من حيث كونها
متشخصة وشئ من هذه المعانى متقدم على التشخص ليكون علة له فتعين ان يكون تشخص العرض لمحله فان قيل لم لا يجوز ان يكون لامر حال فى محله
قلنا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعا للدور والتسلسل وكان تشخصه لمحله امتنع انتقاله فالتشخص عند انتقاله
عن ذلك المحل ورد بانا لا نسلم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز ان يكون له نسبة خاصة الى هذا المتعين خاصة سيما اذا كان مختارا
وهو ظاهر الثالث ان العرض محتاج الى المحل ضرورة فمحله المحتاج اليه اما ان يكون غير معين وهو ليس بموجود ضرورة ان كل موجود معين
فلزم ان يكون غير الموجود محلا للموجود وهو محال واما ان يكون معينا فيمتنع مفارقته عنه وهو المطلوب ورد بان المعين يتعين ما سواء كان جزءا
او دائما كالجسم يحتاج الى حيز لكن لا يمتنع انتقاله عنه وحاصله هو المعنى يقولهم انه يحتاج الى محال معين لا بعينه ولا يرد عليه ان ما يكون
لا بعينه كان مبهما غير موجود والمرجع بقولهم انه محل غير معين بمعنى انه لا يشترط التعين وهو اعم من الذى يشترط اللاتعين فلا
يلزم عدمه الرابع انه لو جاز انتقال العرض فهو حالة الانتقال اما ان يكون فى المحل المنتقل عنه او المنتقل اليه وهو باطل لان هذا
تسمية او ثبات قبل الانتقال وبعده لا الانتقال اوفى محل آخر ضرورة امتناع كون العرض لا فى محل فينتقل الكلام الى انتقاله الى هذا المحل
وتعود المحذور ورد اولا بالنقض بانتقال الجسم من حيز الى حيز فانه حالة الانتقال اما ان يكون فى الحيز المنتقل عنه او المنتقل اليه او غيرهما
والكل باطل لما ذكرتم فما هو جوابكم فهو جوابنا وثانيا بالمختار انه فى حيز ثالث هو بعض من المنتقل عنه وبعض من المنتقل اليه وهكذا
حالة الانتقال الى هذا المحل الى ما بينهما الى ما لا يتناهى او ينتهى الى جزء لا يتجزى على ان الامر انه يمتنع انتقال العرض الذى يكون
فى الجوهر الفرد قوله المبحث الرابع جمهور المتكلمين على انه يمتنع قيام العرض بالعرض تمسكا بوجهين الاول ان معنى قيام العرض
بالمحل انه تابع له فى التحيز فما يقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشئ تبعا له فى التحيز والمتحيز بالذات ليس الا الجوهر
الثانى انه لو قام عرض بعرض فلا بد بالآخرة من جوهر ينتهى اليه سلسلة الاعراض ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه وح فقيام بعض الاعراض
بالبعض ليس اولى من قيام الكل بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل فى حيز
ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض على الوجهين بالا نم ان معنى قيام الشئ بالشئ التبعية فى التحيز بل معناه اختصاص
الشئ بالشئ بحيث يصير نعتا له وهو منعوتا به كاختصاص البياض بالجسم لا الجسم بالمكان والقيام بهذا المعنى لا يختص بالمتحيز كما فى صفات
الله تعالى عند المتكلمين وصفات المجردات عند الفلاسفة فضلا عن ان يختص بالمتحيز بالتبعية ثم انتهاء قيام العرض الى الجوهر مما
لا نزاع فيه الا انه لا يوجب قيام الكل به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت فيما بين بعض الاعراض بان يكون عرض نعتا لعرض
لا للجوهر الذى ينتهى اليه كالسرعة للحركة والملاسة للسطح والاستقامة للخط فان المنعوت حقيقة بهذه الاعراض هى تلك لا الجسم
فلهذا جوزت الفلاسفة قيام العرض بالعرض وزعموا ان النقطة عرض قائم بالخط والخط بالسطح بمعنى ان ذا النقطة هو الخط وذا الخط
هو السطح لا الجسم ومن القائلين بجواز قيام العرض بالعرض من بالغ فى ذلك وتمادى فى الباطل حتى زعم ان كلا من الوحدة و
الوجود عرض قائم بمحله موصوف بالعرض ووجوده يكون من قيام العرض بالعرض واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط عدمى
ولو سلم فمن قوام الاعراض على ما هى عليه ومثل الملاسة والاستقامة على تقدير كونه وجوديا انما يقوم بالجسم وبالسرعة

والبطو ليس عرضا زائدا على الحركة فانها اى الحركة امر ممتد تتخلله سكنات اقل او اكثر باعتبارها تسمى سريعة او بطيئة ولو سلم ان البطو ليس
لتخلل السكنات فطبيعة الحركة انواع مختلفة والسرعة والبطو عائدة الى الذاتيات دون العرضيات او هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة
بحسب الاضافة الى حركة اخرى تقطع المسافة المعينة فى زمان اقل او اكثر ولهذا اختلف باختلاف الاضافة فيكون السريعة بطيئة
بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة واخر هو السرعة او البطو واما الوحدة والوجود فقد سبق ان كل
الوحدة اعتبار عقلى بل عدمى وان الوجود فيما فى الخارج نفس الماهية او هو من الاعتبارات العقلية او هو واسطة بين الموجود والمعدوم
وبالجملة فجعله من قبيل الاعراض خطاء فاحش لا ينبغى ان يقول به المحصل فان من شان العرض ان يفتقر فى التقوم الى المحل و
يستغنى عنه المحل قوله المبحث الخامس ذهب كثير من المتكلمين الى ان شيئا من الاعراض لا يبقى زمانين بل كلها على
التقضى والتجدد كالحركة والزمان عند الفلاسفة وبقاؤها عبارة عن تجدد الامثال بارادة الله تعالى وبقاء الجوهر مشروط بالعرض
فمن هيهنا يحتاجان فى بقائهما الى المؤثر مع ان علة الاحتياج هو الحدوث لا الامكان احتج اهل النظر منهم بوجهين الاول ان
العرض اسم لما يمتنع بقاؤه بدلالة ما خذ الاشتقاق يقال عرض لفلان امر اى معنى لا قرار له وهذا امر عارض وسحاب عارض وكذا الحالة
ليست باصلية بل عارضة ولهذا سمى الله تعالى متاع الدنيا عرضا وليس المراد بالعرض ما لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه اذ ليس معناه اللغوى ما ينبئ عن
هذا المعنى الثانى انه لو بقى فاما ببقاء هو محال فلزم ان يدوم بدوامه لان الدوام هو البقاء وان تتصف بسائر صفاته من التحيز
والتقوم بالذات ونحو ذلك لكونها من توابع البقاء واما ببقاء آخر فلزم ان يمكن بقاؤه مع فناء المحل ضرورة انه لا تعلق
لبقائه ببقائه وكلا الوجهين فى غاية الضعف لان العرض فى اللغة ما ينبئ عن عدم الدوام لا عن عدم البقاء زمانين او
اكثر ولو سلم فلا يلزم فى المعنى المصطلح عليه اعتبار هذا المعنى بالكلية ولا ان بقاؤه ببقاء آخر لا يستلزم امكان بقائه مع
فناء المحل لجواز ان يكون بقاؤه مشروطا ببقاء المحل كوجوده بوجوده واحتج اهل التحقيق بوجهين الاول انه لو كان
باقيا لكان بقاؤه عرضا قائما به ضرورة كونه صفة له واللازم باطل لاستحالة قيام العرض بالعرض ورد بمنع الملازمة فان
البقاء عبارة عن استمرار الوجود ونسبته الى الزمان الثانى والثالث وليس عرضا قائما بالباقى ومنع انتفاء اللازم
اذ لا يتم البرهان على امتناع قيام العرض بالعرض الثانى انه لو بقى لامتنع زواله واللازم ظاهر البطلان وجه اللزوم انه ح
لو امكن زواله بعد البقاء لكان زواله حادثا مفتقرا الى سبب فسببه اما نفس ذاته فيمتنع وجوده ضرورة ان ما يكون عدمه
مقتضى ذاته لم يوجد اصلا واما زوال شرط من شرائط الوجود فينتقل الكلام الى زوال ذلك الشرط ويتسلسل ضرورة انه يكون
لزوال شرطه وعلمه هذا واما طريان ضده وهو باطل لوجهين احدهما لزوم الدور فان طريان احد الضدين على المحل مشروط
بزوال الآخر وهو موقوف عليه فلو توقف زوال الآخر على طريانه لكان دورا وثانيهما ان التضاد والتنافى انما هو من الجانبين
فرفع الطارى للباقى ليس اولى من دفع الباقى اياه بل الدفع اهون من الرفع لان فيما يدفع قوة الاستواء وسابقية ثابتة فلا يكون
فيما يرفع واما فاعل مختار او موجب مع شرط حادث فلزم ان يكون له اثر ليصح انه مؤثر اذ حيث لا اثر لا تاثير والعدم نفى محض
لا يصلح اثرا ورد بالنقض والعلة والحل اما النقض فتقريره انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون الاجسام باقية والا لما جاز
عدمها بعين ما ذكرتم وذلك باطل فثبت بقاؤها كما نسب الى النظام ادعى جواز زوالها كما نسب الى الكرامية وبعض الفلاسفة
ثم دفع بان الاول ضرورى والثانى مبين فى بابه ثم يدفع عند المعتزلة بان زوال الجسم يكون بان يخلق الله تعالى فيه عرضا منافيا
للبقاء هو الفناء وعندنا بان ذات الجوهر ولكان شرطا للعرض الا ان بقاؤه مشروط بالعرض فيجوز ان ينعدم بان ينقطع

بحدوده ما لزمه من العرض بان لا تخلوا عنه والا صح هذا اي العرض لانه لا يصلح محلا للعرض حتى يتقوم به عرض البقاء او الذي هو شرط البقاء
فان قيل قيام العرض بالعرض ليس بابعد من قيام العرض بالمعدوم قلنا مبني على اصلهم في ثبوت المعدوم فان كان جوهرا يصلح محلا
للعرض ولو كان عرضا فلا كما في حال الوجود واما الثاني فلان العرض لو لم يبق فعدمه اي عدمه عقيب الوجود اما بنفسه او بغيره من
زوال شرط او طريان ضد او وجود مؤثر والكل باطل لما سياتي مما ذكر واما الحل فبمنع بعض مقدمات بيان ابطال الوجوه المفصلة
وذلك من وجوه الاول لانم انه لو كان زواله بنفسه لكان ممتنع الوجود وانما يلزم لو اقتضى ذاته العدم مطلقا واما اقتضاؤه في بعض
الاحوال كحال ما بعد البقاء فلا وذلك كما يقتضي العدم عقيب الوجود غاية الامر ان ترجح بعض الاوقات للزوال يفتقر الى شرط فيلزم
تخلف المعلول عن تمام العلة الثاني لانم انه لو كان زواله بزوال شرط لزم الدور او التسلسل لجواز ان يكون وجود العرض شرطا بوجود
اعراض يتجدد [illegible] على سبيل التبادل [illegible] بعد لاحق بدلا عن سابق في الشرطية الى ان ينتهي تلاحقها الى عرض لا يوجد الفاعل
له بدلا فحينئذ يزول العرض المشروط بهذا الشرط لزوال شرطه الثالث لانم انه لو زال بطريان الضد لزم الدور او الترجيح بلا مرجح
اما الاول فلانه ان اريد بتوقف طريان الضد على زوال الآخر والشرائط به ان تحققه يحتاج الى تحقق الزوال والزوال متقدم عليه
ولو بالذات فيكون تقدم الطريان عليه بالعلية دورا فاللزوم مم وان اريد انه لا تفارقه ويمتنع ان يتحقق بدونه فالاستحالة ممنوعة
وذلك كدخول كل جزء من اجزاء الحلقة في حيز الآخر وخروج الآخر عنه فانه لا يتحقق احدهما بدون الآخر من غير استحالة ثم يكون
للطريان سبق عليه وحصولا في المعية الزمانية على انه يجوز ان يكون العلة طريان الضد على المجاور ويكون طريانه على المحل
وزوال الباقي عنه معا [illegible] فلجواز ان يكون الطاري اقوى [illegible]
ولا يندفع به [illegible] الرابع لانم ان العدم لا يصلح اثرا [illegible] محدث والفاعل
المعدوم [illegible] ان يكون اثره العدم ولو سلم [illegible] لا يفعل العرض اي يترك فعله لا بمعنى ان يفعل عدمه قوله
والحق [illegible] ان امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق وان كان مذهبا للاشاعرة وعليه يبتني كثير من مطالبهم الا ان الحق ان العلم
ببقاء بعض الاعراض من الالوان والاشكال سيما الاعراض القائمة بالنفس كالعلوم والادراكات وكثير من الملكات بمنزلة العلم
ببقاء بعض الاجسام من غير تفرقة [illegible] والتعويل في بقاء الاعراض
على تجدد الامثال [illegible] على الاجسام [illegible] بان الامثال المتجددة
على الاستمرار [illegible] على الجسم [illegible] وجود
العرض في زمان [illegible] الاعادة مع تخلل العدم [illegible] ممنوع [illegible] اعني الملازمة [illegible] اللزوم كما ان التعويل
في بقاء الاجسام ليس على المشاهدة [illegible] بطل الموت والحيوة [illegible] على ان الحيوة عبارة عن استمرار وجود
الحيوان والموت [illegible] ان يكون الحيوة تجدد الامثال على الاستمرار والموت انقطاعه قوله الفصل الثاني
في الكم وفيه مباحث لانه لاحكامه الكلية وللزمان وللمكان فمن الاحكام الكلية بيان خواصه وهي ثلث الاولى قبول القسمة لذاته
[illegible] من الاجسام والاعراض انما يقبل القسمة بواسطته والقسمة يطلق على الوهمية وذلك بان يفرض فيه شيء غير شيء وعلى الفعلية
وهي بان ينفصل وينقطع بالفعل [illegible] وهو [illegible] تقبل القسمة
[illegible] والمراد الوهمية [illegible] قبول المساواة واللامساواة بمعنى انه اذا نسب الى كم آخر
فاما ان يكون مساويا له او ازيد او انقص [illegible] فرع الاولى لانه لما اشتمل على اجزاء وهمية او فعلية لزم [illegible]

الكم آخر ان يكون عدد اجزائها على التساوي او على التفاوت وقال الامام ان قبول الانقسام انما يلزم الكم بسبب الخاصية الاولى لانها
كانت الاجسام يتقدر بعضها بالبعض مع عدم لزوم المساواة وحتى يكون فيها ما يقبل المساواة واللامساواة لذاته وهو المقدار ولا
تتصور اللامساواة الا بان يشتمل احدهما على مثل الآخر مع الزيادة فيلزم ان يقبل القسمة اي فرض شيء غير شيء الثالثة اشتماله على امر
بعد اي تعينه بالاسقاط عنه مرارا اما بالفعل كما في الكم المنفصل فان الاربعة تعد بالواحد اربع مرات واما بالقوة كما في المتصل فان
السنة تعد بالشهور والشهور بالايام واليوم بالساعات وكذلك الذراع يعد بالقبضات والقبضة بالاصابع والاصبع بالشعيرات والشعيرة
بالشعرات وذكر الامام ان جزء الخاصية هي التي تصلح لتعريف الكم هو الاولى لان المساواة واللامساواة [illegible] بالكمية فيكون تعريف
الكم بها دورا الان [illegible] المساواة واللامساواة مما يدركه الحس لكن مع المحل لا مفردا فانه لا ينال الا بالعقل فقصد تعريفه
المعقول بهذا المحسوس والاول لانه لا يشتمل التعريف [illegible] فان قبول القسمة من عوارض الكم المتصل لا المنفصل [illegible]
على ان قبول الشيء عبارة عن امكان حصوله مع عدم حصوله بالفعل ولا شك ان الانقسام في الكم المنفصل حاصل بالفعل [illegible]
ارید بالقبول الاعم من ذلك اعني امكان فرض شيء غير شيء [illegible] شموله المتصل والمنفصل [illegible] الامام ان قبول القسمة من عوارض
المتصل دون المنفصل [illegible] القبول [illegible] واما ما وقع في المواقف من انه كانه اخذ القسمة الانفكاكية [illegible]
الامام قد صرح في هذا الموضع بان القسمة الانفكاكية تستحيل عروضها للمقدار اذ عندها يبطل المقدار ويحدث مقداران [illegible]
[illegible] المادة لقبول الانقسام لكن لا يلزم حصول ذلك الاستعداد في نفس المقدار ولا بقاء المقدار عند حصول الانقسام كالحركة [illegible]
الجسم للسكون الطبيعي ولا يبقى معه قوله والمتصل من احكام الكم انقسامه الى المتصل والمنفصل ثم المتصل الى اقسامه فالكم اما ان
يكون لاجزائه المفروضة حد مشترك او لا الثاني المنفصل وهو العدد لا غير لان حقيقته ما يجتمع من الوحدات بالذات [illegible] سوى
ذلك [illegible] انما يتصف به لكونه معروضا للعدد لكون اجزائه معروضا للوحدة كالقول الذي توهم انه كم منفصل [illegible]
الحروف والاول المتصل وهو اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود او لا الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل
القسمة في جهة واحدة فقط فالخط وان قبلها في جهتين فقط فسطح وان قبلها في جهات فجسم تعليمي فالخط امتداد واحد لا يحتمل الا التجزي في
جهة والسطح امتداد يحتمل التجزي في جهتين [illegible] على قوائم ولا يمكن غير
ذلك والجسم يحتمل التجزية في ثلاث جهات [illegible] بالسطح الواحد المحيط او بسطوح [illegible]
امتداد لازم كما في الفلك او غير لازم بل متغير كما في الشمعة مثلا بين السطوح الستة للمربع جوهر يحجزه الجسم الطبيعي [illegible]
[illegible] هو الجسم التعليمي يسمى باعتبار كونه حشوا ما بين السطوح او جوانب السطح الواحد المحيط ثخنا وباعتبار كونه نازلا من فوق
عمقا وباعتبار كونه صاعدا من تحت سمكا والثلاثة كم متصل لان للاجزاء المفروضة للخط تتلاقى على نقطة مشتركة وللسطح على
خط مشترك وللجسم على سطح مشترك وكذا الزمان اذا اعتبر انقسامه يتوهم فيه شيء هو الآن يكون نهاية للماضي وبداية للمستقبل
بخلاف [illegible] فانها اذا انقسمت الى اثنين [illegible] لم يكن هناك حد مشترك وان [illegible] للاشتراك كان الباقي اربعة
[illegible] قوله ويختص يعني ان الجسم التعليمي يمكن ان يتخيل بشرط ان لا يكون معه غيره
[illegible] اصحاب الخلاء [illegible] واما السطح والخط فلا يمكن [illegible] الا ويمكن تخيل السطح بشرط
عدم الجسم والخط بشرط عدم السطح [illegible] ان يكون للسطح [illegible] العمق كما له [illegible] الطول والعرض وان يكون
للخط [illegible] العرض والعمق كما له [illegible] الطول [illegible] المتخيل [illegible] سطحا او خطا [illegible] الثلاثة

ره امکان اخرجها لا بشرط شی کما اذا اخذنا مجموع الابعاد الثلثة من غیر التفات الی شی آخر من المادة وعوارضها کان ذلک المتخیل جسما تعلیمیا
وینتهی بالسطح فاذا اخذناه من غیر التفات الی غیره کان سطحا تعلیمیا وینتهی بالخط فاذا اخذناه من غیر التفات الی شی من السطوح وغیره کان خطا
تعلیمیا قوله ومن الکم ما یقبل القسمة ینقسم الی الذاتی والعرضی لان قبوله القسمة ان کان لذاته فذاتی کالعدد
والزمان والمقدار والا فعرضی بان یکون محلا للذاتی کالمعدود والحرکة والجسم او حالا فیه کالشکل او فی محله کالبیاض للجسم او متعلقا
بمحله کالقوی التی تتصف بتناهی الآثار ولا تناهیها والکم بالذات لا یقبل الشدة والضعف اذ لا یعقل عدد او مقدار اشد فی
العددیة او المقداریة وانما یقبل الزیادة والنقصان والکثرة والقلة والفرق بینهما ان تعقل کل من الزیادة والنقصان لا یکون
الا بالقیاس الی تعقل الآخر بخلاف الکثرة والقلة والفرق بینهما وبین الاشد ان العدد اذا اکثر والخط اذا ازداد امکن
ان یشار فیه الی مثل ما کان مع الزیادة بان یقال هذا هو الاصل وهذا هو الزائد بخلاف ما اذا اشتد السواد وایضا الکم
بالذات لا یقبل التضاد اما العدد فلان بعضه داخل تحت البعض ولا یتصور بینهما غایة الخلاف ولا اتحاد الموضوع
واما المقدار فلانه لا یعقل بین مقدارین غایة الخلاف ولا اتحاد الموضوع ولان کلا منهما قابل للآخر قوله ولا تنافی
یعنی ان الشی الواحد قد یکون کما بالذات وقد یکون کما بالعرض کالزمان فانه بالذات کم متصل غیر قار وبالعرض کم متصل قار
لانطباقه علی الحرکة المنطبقة علی المسافة التی هی مقدار وایضا قد یکون الشی الواحد کما بالعرض علی وجهین او اکثر من وجوه
العرضیة کالحرکة فانها کم بالعرض من جهة کونها حالة فی محل الکم اعنی الجسم المتحرک ولهذا تقبل التجزی فان الحرکة القائمة بنصف
المتحرک نصف الحرکة القائمة بالکل ومن جهة کونها منطبقة علی الکم المتصل الذی هو المسافة ولهذا یتفاوت قلة وکثرة فان
الحرکة الی نصف المسافة اقل من الحرکة الی منتهاها ومن جهة کونها منطبقة علی الزمان الذی هو کم متصل غیر قار ولهذا یتفاوت
بالسرعة والبطوء فان قطع المسافة المعینة فی زمان اسرع منه فی زمانین وقد یعرض الکم المنفصل للکم المتصل الغیر القار او
القار کما یقال فی الیوم عشر ساعات وهذا الذراع ست قبضات قوله والمقدار قد یخص یعنی انه قد یراد بالطول البعد
المفروض اولا او اطول الامتدادین او البعد المأخوذ من رأس الانسان الی قدمه او الطول الی ذنبه او من مرکز الکرة الی
محیطها وبالعرض البعد المفروض ثانیا او اقصر البعدین او البعد الآخذ من یمین الطویل الی شماله وبالعمق البعد المفروض
ثالثا او الثخن المعتبر من اعلی الشی الی اسفله او فیما بین ظهر الحیوان وبطنه وقد لا یکون کما بل مأخوذا مع انتفائه
والبعد المحیط بهما غیر الامتداد کما یقال هذا الخط طویل وذاک لیس بطویل وهذا السطح عریض وذاک لیس بعریض
قوله وانکر المتکلمون الخ حتی هذا الخلاف فی وجود الکمیات علی الاطلاق اما العدد فلما مر فی باب الوحدة والکثرة
وکانه مبنی علی نفی الوحدة الذهنیة والا فالعدد لا حصول له فی الموجودات العینیة بل من الاعتبارات الذهنیة واما الزمان
فلما سیجی واما المقادیر فبناء علی ان الجسم متألف من اجزاء لا تتجزی مجتمعة علی وجه التماس فیوجد الانفصال الرافع للمفاصل والمقاطع
والمجتمع من ترتبها علی سمت واحد هو الخط وباعتباره یتصف بالطول وعلی سمتین هو السطح وباعتباره یتصف بالعرض و
المفارق راجع الی نفس الاجزاء وکثرتها ولو سلم ان المقادیر لیست جواهر فهی امور عدمیة اذ السطح نهایة وانقطاع للجسم والخط
للسطح کالنقطة للخط ولا یثبت للجسم التعلیمی لو ثبت لما عرف من العدمی عدمی واحتج الحکماء علی کون المقادیر اعراضا
لا جواهر هی اجزاء الجسم بان تحمل انفرادها بتبدل مع بقاء الجسم بعینه کالشمعة المعینة تجعل تارة مدورة السطح واحد ولا خط
فیه وتارة مکعبا له سطوح وفیها خطوط ومن المکعب تجعل تارة مستطیلا یزداد طوله وینتقص عرضه وتارة بالعکس واما

واما تفصیلا فلان ثبوت السطح للجسم یتوقف علی تناهیه ضرورة ان غیر المتناهی لا یحیط به سطح وثبوت التناهی یفتقر الی برهان یدل علیه کما
مر فی بیان تناهی الابعاد ولو کان السطح من اجزاء الجسم لما کان کذلک وثبوت الخط الکلی یتوقف علی حرکتها الوضعیة المستدیرة لیحدث نقطتان
لا تتحرکان هما قطباها ویوصل بینهما خط هو المحور وعلی محیطها منطقة هی اعظم الدوائر او یتوقف علی قطعها لیحدث سطح مستدیر هو
دائرة ومحیطها خط مستدیر فهما یتوقف ثبوته للشی علی الغیر لا یکون نفسه ولا جزءا منه واحتجوا علی کون المقادیر وجودیة
بانها ذوات اوضاع یشار الیها اشارة حسیة بانها هنا او هناک ولا اشارة الی العدم غایة ما فی الباب ان عروض السطح للجسم التعلیمی
او عروض الخط للسطح او عروض النقطة للخط انما یکون باعتبار التناهی وهو عدم الامتداد الآخر من جهة ما بمعنی نفاذ ذلک
الامتداد وانقطاعه وهذا القدر لا یقتضی عدمیة تمام الامور لجواز ان یکون الوجودی مشروطا بالعدمی ومتصفا به واجیب
بان الذی یتغیر ویتبدل مع بقاء الجسم هو وضع اطراف الفردة بعضها مع بعض فقد یجتمع وقد یفترق ویحصل من الاجتماع و
الافتراق هیئات مخصوصة فالذی یدل علیه ثبوت المقادیر هذه الثلاثة الا والتبدل لا عرض قائم بالجسم عند اجزائه وهیئات ترتیبها ممنوع
ولا دلالة لما ذکرتم علیه وانما یتم لو ثبت نفی الجزء الذی لا یتجزی وما ذکرتم من توقف السطح والخط علی امر خارج عن الجسم فانما هو
علی الجسم لیلزم کونهما عرضین فراجع الی ما ذکرنا فان حقیقتهما عندنا الجواهر الفردة لکن علی وضع وترتیب مخصوص بان تترتب
علی الطول من غیر عرض او علی الطول والعرض من غیر عمق والموقوف علی الغیر هو تلک الحالة والترتیب المخصوص وما ذکرتم
کونها ذوات اوضاع فعندنا الاشارة انما هی الی نفس الجواهر الفردة المترتبة ترتیبا مخصوصا والنهایات اعدام وانقطاعات
بمعنی انه لیس بعدها شی من الجواهر قوله المبحث الثانی الزمان احتج المتکلمون علی نفیه بوجوه الاول انه لو وجد
لکان بعض اجزائه متقدما علی البعض بالقطع فانه لیس امرا قار الذات تجتمع الاجزاء حتی یکون الحادث الآن حادثا یوم
الطوفان بل لو وجد لم یکن الا امرا متقضیا متصرما کحدوث جزء منه بعد جزء بعدیة زمانیة ضرورة امتناع اجتماع المتأخر
مع المتقدم فهما وامکان ان یسابر اقسام التقدم فیکون للزمان زمان فیتسلسل الکلام الیه ویتسلسل واجیب بان تقدم بعض
اجزاء الزمان علی البعض نظرا الی ذاته من غیر ان تجتمعان فی الوجود معلوم بالضرورة کتقدم الامس علی الیوم نظرا الی
مجرد مفهومیهما من غیر احتیاج الی عارض کان یسمی مثله تقدما زمانیا فلا اشکال والتشکیک کون کل من المتقدم والمتأخر فی
زمان فلا حصر فی اقسام التقدم فی الخمسة بل التقدم فیما بین اجزاء الزمان قسم سادس ربما یسمی التقدم بالذات
الثانی ان الزمان اما ماض او مستقبل او حاضر ولا وجود للاولیین وهو ظاهر وکذا الثالث لانه لو وجد فاما ان یکون منقسما
وهو مع ضرورة امتناع اجتماع اجزاء الزمان فی الوجود او غیر منقسم فیتسلسل الکلام الی الجزء الذی یصیر حاضرا وهلم جرا
فیلزم ترکب الزمان من آنات متتالیة وهو منطبق علی الحرکة المنطبقة علی المسافة التی هی نفس الجسم او منطبق علیه فیلزم ترکب
الجسم من اجزاء لا تتجزی وهو باطل لما مر من ادلة الاستدلال بادلة النفاة فان قیل لو صح هذا الدلیل لزم ان لا یکون الحرکة
موجودة لجریانه فیها اذ لا وجود للماضی منها والمستقبل ووجود الحاضر یستلزم الجزء الذی لا یتجزی مع
ان وجودها معلوم بالضرورة قلنا هذا النقض لا یتم الزاما للمتکلمین بل مرد وجود الجزء الذی لا یتجزی ولا تحقیقا
لان الموجود من الحرکة هو الحصول فی الوسط علی التدریج او المسافة الآخر ما وهو لیس بمتجزی الی الماضی والمستقبل
والحاضر لیتأدی الی التردید المذکور بخلاف الزمان فانه کم ینقسم لذاته ولیس کالحاصل من المبدأ الی المنتهی للقطع بان
الحادث یوم الطوفان لیس حادثا الآن وسیجی لهذا زیادة تحقیق فی بحث الحرکة واجیب عن اصل الاستدلال بانا لا نم

معدوما

انه غير انه لا وجود لها مطلقا بل ... الماضي او الماضي والمستقبل في المستقبل لانه بعد التغير ... اجيب بان الموجود في احد الازمنة اخص من مطلق الموجود
الاخص لا يستلزم كذب العام فان قيل اذا انحصر العام في عدة امور ... معدوما بالضرورة ولذا قالوا ... الحركات الماضية ... الماضي او المستقبل او الحال والكل
... فان من الموجودات ما لا يكون في شيء من الازمنة كالزمان ... فيما يكون زمانيا كالحركة ... الزمان في الثلثة بل في الماضي والمستقبل ... وجود ... الماضي
... الثالث لو وجد لامتنع عدمه بعده لاقتضائه الزمان ... واجاب ... تركيبه وتقضيه ... بانه يكفي للبعدية العدم كونه في الان الذي هو طرف الماضي
المنقطع به الزمان ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود ... يقتضي الدوام لا الوجوب وانما يتمسك العقلاء بوجهين ... اذا فرضنا ... مسافة ... متوافقتين في الانقطاع

انه لا وجود للماضي ولا للمستقبل من الزمان كيف ولا معنى للماضي الا ما فات بعد الكون ولا للمستقبل الا ما هو بصدد الكون بل غاية
الامر انه لا وجود لهما في الحال فان قيل الماضي لا وجود له في الحال ولا في المستقبل وهو ظاهر ولا في الماضي لانه اما ان يكون منقسما فيلزم اجتماع
اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وكذا الكلام في المستقبل اجيب بان الموجود في احد الازمنة اخص من مطلق
الموجود وكذب الاخص لا يستلزم كذب العام فان قيل الموجود عام منحصر في اقسامه فيما يكون موجودا في الماضي او في المستقبل او في الحال
والعام اذا انحصر في اقسام متعددة وكل منها معدوم كان معدوما ضرورة انه لا يوجد الا في ضمن افراده اجيب بمنع انحصار الموجود
في اقسام الثلثة لجواز ان يكون من الموجودات ما لا يتعلق وجوده بالزمان فيوجد ولا يصدق انه موجود في شيء من الازمنة كالزمان
بخلاف الحركة فانها لا تكون الا في زمان فلهذا قال ابن سينا ان عدم تناهي الحركات الماضية لا يوجب [illegible] امورا
موجودة متصفة باللانهاية اذ لو كانت موجودة فوجودها اما في الماضي او في الحال واما في المستقبل والكل [illegible] نعم يتم انحصار
الزمان في الماضي والمستقبل والحال بالنسبة الى الاولين لان الحال ليس قسما برأسه بل هو مشترك بين الماضي والمستقبل
ويجوز ان يكون كل منهما موجودا في الجملة وان لم يوجد في شيء من الازمنة لا بد لامتناع ذلك من دليل فان قيل الموجود في الجملة
اما منقسم فيجتمع اجزاء الزمان او غير منقسم فيلزم الجزء قلنا منقسم ولا اجتماع لان معناه المقارنة والمعية اي عدم مسبوقية
البعض بالبعض او غير منقسم ولا جزء لجواز الانقسام بالوهم وان لم ينقسم بالفعل ومن جعل هذا جوابا عن اصل الاستدلال **قوله**
الثالث الوجه الثالث انه لو وجد الزمان لامتنع عدمه بعد الوجود لان البعدية لا تكون الا زمانية [illegible] المتقدم
فيلزم ان يكون للزمان زمان لان هذا ليس قبل التقدم والتاخر مما بين اجزاء الزمان للقطع بانه ليس [illegible] واذا امتنع
عدمه كان واجب الوجود وهو محال لانه مركب يقبل الانقسام ومتقض يحدث وينقضي اجزاؤه شيئا فشيئا والواجب ليس كذلك
واجيب بان كون العدم بعد الوجود لا يقتضي ان يكون في زمان بل يجوز ان يكون في الان الذي هو طرف للزمان بمعنى انقضى
لمعنى الطرف الذي به انقطع الزمان ولو سلم فامتناع العدم بعد الوجود لا يقتضي الوجوب بالذات المنافي للتركيب والتقضي لجواز ان
لا يقتضي الوجود نظرا الى ذاته غايته ان يكون دائما تتجدد الاجزاء على الاستمرار ولا استحالة فيه **قوله** وانما يتمسك العقلاء
في وجود الزمان بوجوه الاول انا نفرض حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة اخرى في تلك المسافة مثل الاولى في السرعة
فان توافقتا مع ذلك في الاخذ والترك بان ابتدأتا معا وقطعتا معا فبالضرورة تقطعان المسافة معا وان توافقتا في
الترك دون الاخذ بان كان ابتداء الثانية متأخرا عن ابتداء الاولى فبالضرورة تقطع الثانية اقل مما قطعته الاولى وكذا
ان توافقتا في الاخذ والترك وكانت الثانية ابطأ فانها تقطع اقل فبين اخذ السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة
بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل منها ببطء معين وبين اخذ السريعة الثانية وتركها امكان اقل من الامكان [illegible] بتلك السرعة
المعينة فهناك امر مقداري اي قابل للزيادة والنقصان بالذات يقع فيه الحركة وتتفاوت بتفاوته ضرورة ان قبول التفاوت
ينتهي الى ما يكون بالذات وهو الذي يعبر عنه بالامكان ونسميه بالزمان فيكون موجودا اذ ليس هو نفس السرعة ولا امتداد المسافة
ولا امتداد المتحرك لانه قد يختلفان كالحركة في تمام المسافة تساوي النصف بتلك الحركة والسرعة مع الاختلاف في المقدار
وكما في المتساويين في مقدار المسافة مع اختلاف مقدار هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطء او على العكس
بان تقطع السريعة ساعة فرسخا والبطيئة نصف فرسخ [illegible] الجسم الصغير والكبير مسافة معينة في ساعة او حركة الجسمين [illegible]
في المقدار تقطع المسافة احديهما في ساعة والاخرى في نصف ساعة فان قيل هذا يتم اثبات وجود الزمان على ما هو المعنى

فان توافقتا في السرعة والابتداء قطعتا معا ولو [illegible] الثانية او كانت ابطأ فقطعت اقل بين طرفي الاولى [illegible] امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة

فان قيل الحكم بالمعية والتأخر والسرعة فرع وجود الزمان فيدور قلنا ثم ان المنكرين قاطعون بهذه المعاني الا ان عدم الاب على الابن ضروري وليس وجود الاب وهو ظاهر ولا مع عدم الابن
لانه قد يكون لاحقا ولا عدم قبله بل من الانتهاء اي ما يلحقه التقدم والتأخر لذاته بحيث لا يصير قبله بعدا ولا بعده قبلا وهو المراد بالزمان واجيب بان هذه من الامكانات والقبليات اعتبارات
عقلية يتصف بها الاعدام فان ما بين اليوم واول السنة او الشهر متفاوت وعدم الحادث متقدم فزعموا ان المقصود التنبيه والا فوجود امتداد يتصف بالمضي والاستقبال ضروري يعرفه
العامة ويقسمونه الى السنين والشهور والايام والساعات واما الخفاء في حقيقته فزعم البعض انه متجدد معلوم يقدر به متجدد موهوم وربما ينعكس بحسب علم المخاطب كما يقال حين قدم عمرو
في جواب متى قام زيد وبالعكس ولا يخفى انه ليس في هذا افادة تصور وذهب ارسطو واتباعه الى انه مقدار حركة الفلك الاعظم لانه متفاوت [illegible] وامتناع تالفه من الانات المتتالية

الجزء الذي لا يتجزى متصلا ولعدم السكون مقدارا لها فهي غير قارة وهي الحركة ولامتناع [illegible] ضرورة ان بعدية العدم لا تكون الا بالزمان مقدار الحركة المستديرة [illegible] الحركات [illegible] الوجه

الحكم فيما علم وجود الزمان بحكم بان من الحركة مع تلك وشاغرة عنها اي بالرجحان واسرع منها اي تقطع المسافة في زمان اقل
او تقطع في زمان مساو لزمانها مسافة اطول فيكون دورا قلنا لانه لو توقف صحة هذه الاحكام على كون الزمان موجودا في الخارج
فان المنكرين يعترفون بكون الشيء مع الشيء وبعده وكون بعض الحركات اسرع من البعض واجاب الامام بان المقصود من
هذا البرهان [illegible] ماهية الزمان وكونه مقدار الحركة لا اثبات اصل وجوده فانه بديهي فان كون الاب قبل الابن ضروري لكل
عاقل وكيف [illegible] القبلية [illegible] وجود الاب وحده ولا لانها اضافية بخلاف وجوده والا لانه قد يوجد مع الابن بخلافها ولا مع عدم الابن او
هو وحده لانه قد يكون عدما ما لا يتصور كونه قبل الوجود مع اتحاد العدمين في كونهما عدم الابن وهذا معنى قولهم العدم
قبل كالعدم بعد وليس قبل كبعد فتعين ان يكون قبلية الاب وبعدية الابن لامر آخر ولا بد من ان ينتهي الى ما يلحقه القبلية والبعدية
لذاته قطعا للتسلسل وهو المراد بالزمان فانه الذي يكون بعض اجزائه قبل وبعضها بعد بحيث لا يصير قبله بعدا ولا بعده قبلا وساير الاشياء
يكون قبلا لمطابقتها جزء القبل وبعدا لمطابقتها جزء البعد حتى لو وجد الاب في جزء البعد والابن في جزء القبل لكان الابن قبل الاب
واجيب عن الوجهين بان ما ذكرتم من الامكانات القابلة للتفاوت ومن القبلية المتصفة بها الاعدام وحدها من الاعتبارات
العقلية دون الموجودات العينية بدليل انها تتصف بها الاعدام فان ما بين اليوم الى رأس الشهر اقل مما بين اليوم الى رأس السنة وكذا
عدم الحادث قبل وجوده فزعمت العلماء ان سؤال المقصود التنبيه على وجود الزمان لا الاستدلال لانه ضروري يعرفه العامة
ومن لا سبيل له الى الاكتساب ولهذا يقسمونه الى السنين والشهور والايام والساعات ويجري انكاره مجرى انكار الاوليات واما
الخفاء في حقيقته **قوله** فزعمت الاشاعرة [illegible] وان ادعى بعضهم ظهور انية الزمان فقد اتفقوا على خفاء ماهيته فقال كثير من
المتكلمين هو متجدد معلوم يقدر به متجدد غير معلوم كما يقال آتيك عند طلوع الشمس [illegible] بحسب علم المخاطب حتى لو علم وقت
قدوم عمرو وسأل متى قام زيد يقال في جوابه حين قدم عمرو ولو علم وقت قيام زيد وقال متى قدم عمرو يقال في جوابه حين قام
زيد ولذلك يختلف التقدير بالمتجددات باختلاف ما يعتقد المقدر ظهوره عند المخاطب كما يقول العامة اجلس [illegible] والقارئ اجلس
قدر ما يقرأ الفاتحة والكاتب قدر ما يكتب صفحة والتركي قدر ما يطبخ مرجل لحم ولا يخفى ان ليس في هذا النعت افادة تصور ماهية
الزمان واما العلماء فذهب ارسطو واشياعه الى انه مقدار حركة الفلك الاعظم واحتجوا على ذلك بانه مقدار اي كم متصل
اما الكمية فلقبوله المساواة واللامساواة فان زمان دورة من الفلك مساو لزمان دورة اخرى منه واقل من زمان دورتين
واكثر من زمان نصف دورة واما الاتصال فلانه لو كان منفصلا لانتهى الى ما لا ينقسم اصلا كوحدات العدد ولا يتجزى اصلا وحينئذ
يكون تالفه من الانات المتتالية ويلزم منه الجزء الذي لا يتجزى لانطباقه على الحركة المنطبقة على المسافة ثم انه مقدار لامر غير قار
الذات وهو الحركة اذ لو كان قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود فيكون الحادث في اليوم حادثا في يوم الطوفان
وهو محال ولا يجوز ان يكون مقدار الحركة مستقيمة لانها لازمة الانقطاع لما سبق من تناهي الابعاد ومن امتناع اتصال الحركات
المستقيمة على ما هو مبين والزمان لا ينقطع لما مر فتعين ان يكون مقدار الحركة مستديرة ويلزم ان يكون اسرع الحركات لكونه
مقدارا لكل حركة اقصر فيصلح لتقدير جميع الحركات به فان الاقل يقدر به الاكثر من غير عكس كما يقدر الفرسخ بالذراع ولا يقدر الذراع بالفرسخ
واسرع الحركات الحركة اليومية المنسوبة الى الفلك الاعظم فيكون الزمان مقدارا لها فان قيل هذا انما يفيد التعريف للزمان وتفصيل ماهيته
فكيف يطلب بالحجة قلت الشيء اذا لم يتصور بحقيقته بل بوجه ما لم يمتنع اثبات اجزائه بالبرهان كجوهرية النفس وتركب الجسم
من الهيولى والصورة وههنا لم يتصور من الزمان الا انه شيء باعتباره يتصف الاشياء بالقبلية والبعدية والمقارنة [illegible]

اذا الاكثر تقدر بالاصغر والاكثر بالاقل كالفرسخ بالذراع والمائة بالعشرات دون العكس ورد بانه مع ابتنائه على الاصول الفاسدة انما يتم لو كان قبوله التفاوت لذاته ثم عورض بوجوه الاول ان عدم المتغير كالجسم وسكونه بل الواجب وجميع المجردات يتصف بالكون في الامس واليوم والغد كالحركة من غير فرق وبهذا يظهر انه ليس مقدارا للوجود الا للمتغير لا ينطبق على الثابت وبالعكس الثاني ان الحركة بمعنى الكون في الوسط ثابتة مقدارها لا يكون متغيرا او بمعنى الممتد من المبدا الى المنتهى وهمي مقدارها لا يكون موجودا الثالث ان نتوهم العرض مع عدم محله بديهي الاستحالة تخلف ما تسميه الزمان مع عدم حركة الفلك وبهذا يظهر انه ليس نفس الفلك ولا حركته واجيب عن الاول بان عدم المتغير انما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا فيه فنسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر والى الثابت هو السرمد منه

هذا المفهوم بل من ذاتيات حقيقته واعترض على هذا الدليل بانه مبني على اصول فاسدة مثل بطلان الجزء الذي لا يتجزى ومثل امتناع انفصال الحركات ولزوم السكون بين كل حركتين مستقيمتين ومثل امتناع فناء الزمان ولزوم ان يكون عدمه بعد الوجود مقتضيا لزمان آخر وبعد ثبوت هذه الاصول للدليل والتزام الخصم اياها بان يجعل هذا احتجاجا عليها في الفلاسفة فلا نسلم ان القابل للتفاوت يلزم ان يكون كما مقتضيا الموضوع وانما يلزم ان لو كان ذلك بحسب الذات وهو ممنوع ودعوى الضرورة غير مسموعة قوله ثم عورض الدليل المذكور بوجوه اخر كالنقض الزمان لو كان مقدارا للحركة لامتنع اتصاف الامور الثابتة [illegible] اما الملازمة فلانه حينئذ يكون متغيرا غير قار لان مقدار المتغير اولى بان يكون متغيرا والمتغير لا ينطبق على الثابت لان معنى الانطباق ان يكون جزء من هذا مطابقا لجزء من ذلك على الترتيب في التقدم والتأخر واما بطلان اللازم فلانا كما نقطع بان الحركة موجودة امس واليوم وغدا كذلك نقطع بان السكون بل السماء وغيرها من الموجودات الثابتة حتى الواجب وجميع المجردات موجودة امس واليوم وغدا وان جاز انكار هذا جاز انكار ذلك وبهذا الوجه ابطلوا قول ابي البركات ان الباقي لا يتصور بقاؤه الا في زمان مستمر وما لا يكون في الزمان لا يكون باقيا لا بان يكون البقاء مقدرا من الزمان حتى كان الزمان مقدار الوجود وذلك لان المقدار في نفسه ان كان متغيرا استحال انطباقه على المتغير وثانيها ان الحركة كما سيجيء تطلق على كون المتحرك متوسطا بين المبدا والمنتهى وهو امر ثابت مستمر الوجود وعلى الامر الممتد في المسافة من المبدا الى المنتهى وهو وهمي محض لا تحقق له في الخارج لعدم تقرر اجزائه فالحركة التي جعل الزمان مقدارا لها ان اخذت بالمعنى الاول لزم كون الزمان قارا غير سيال وهو محال وان اخذت بالمعنى الثاني لم يكن الزمان موجودا ضرورة امتناع قيام الموجود بالمعدوم وثالثها انه لو كان الزمان مقدارا لحركة الفلك لكان تصور وجوده بدونها تصورا لمحال واللازم باطل لانا قاطعون بوجود امر يستقبل به القبلية والبعدية والمضي والاستقبال وان لم يوجد حركة ولا فلك حتى لو تصورنا من كان الفلك معدوما فيها موجودا وساكنا فتحرك او فعدم فيها الفلك او حركته لم يكن [illegible] تصورنا عدم حركة الفلك حال وجودها وان امكن انكار هذا الامر بعد وجود الحركة امكن انكاره معها من غير فرق وبالجملة فارتفاع الزمان بارتفاع حركة الفلك ليس بديهيا كارتفاع مقدار الشيء بارتفاعه ولهذا لم يذهب احد من العقلاء الى [illegible] الافلاك وابديتها [illegible] وبهذا يظهر ان ليس الزمان نفس الفلك الاعظم او حركته على ما هو راي البعض وقد يجاب عن الاول بان النسبة الى الزمان بالحصول فيه لا يكون الا للمتغير حقيقة بان يكون فيه تقدم وتأخر وماض ومستقبل وابتداء وانتهاء كالحركة والمتحرك [illegible] السكون فان معنى كونه في ساعة انه لو فرض بدله حركة لكانت في ساعة وذكر ابن سينا ان معنى قولنا الجسم في الزمان انه في الحركة والحركة في الزمان واما غير المتغير اعني ما يكون قار الذات فانما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا بالحصول فيه اذ ليس له جزء يطابق المتقدم من الزمان وجزء يطابق المتأخر منه وهذا كما ان نسبة المتغير الى غير المتغير وثباته الى المستمر غير المتغير كالسماء الى الارض يكون بالحصول معه من غير تصور الحصول فيه ولا خفاء في الفرق بين حصول الحركة مع الزمان وحصول السماء مع الزمان وحصول السماء مع الارض وانها معان متعقلة لا تستنكر [illegible] ان يعبر عن كل منها بعبارة يخصها مناسبة لها على ما قالوا ان نسبة المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد ويعني الدوام المطلق والذي في الماضي هو الازل والذي في المستقبل هو الابد قال الامام وهذا تهويل خال عن التحصيل لكن ما نعلم من كان ويكون اذا كان موجودا في الاعيان فاما ان يكون متغيرا فلا ينطبق على الثابت او ثابتا فلا ينطبق على المتغير وهذا التقسيم لا مدفع له [illegible]

على الثابت وان كان ثابتا استحال انطباقه م

واعترض

وجه الكلام بانه لا يجب بل يمتنع في وجود غير القار اجتماع جزئين منه فكذا في وجود مقداره وعن الثالث بان مبناه على حكم الوهم والكل ضعيف وذهب القدماء الى انه جوهر مستقل مجرد واجب لامتناع عدمه سابقا ولاحقا ورد بانه لا يقتضي امتناع العدم مطلقا وقيل ممكن واليه ذهب افلاطون واتباعه وعند بعضهم القطع بوجوده وان لم يكن جسم ولا حركة منه

واعترض بانه لا استحالة في الانطباق بين المتغير والثابت فانا نقول عاش فلان الف سنة فانطبق مدة بقائه على الف دورة من الشمس والمتكلمون يقولون القديم موجود في ازمنة مقدرة لا بداية لها لاولها وآخرا انه لا يصح ما ذكر من ان الزمان لما كان غير قار استحال ان يكون مقدارا للهيئة القارة على ان انطباق مدة البقاء على الالف دورة انما هو من انطباق المتغير على المتغير لان المدة زمان والدورة حركة ثم لا يخفى ان ليس الزمان نفس النسبة بل المتغير الذي ينسب اليه المتغير وليس المراد مطلق النسبة بل نسبة المعية على ما صرح به البعض الا انه اقتصر من بيان نوع المعية على انها المعية التي تقتضي حصولهما في زمان واحد ثم قال وعند الحركة او المتحرك انما ينسب الى الزمان بالحصول معه لا فيه ونوع المعية ان كانت نسبة ثابت الى غير ثابت فهو الدهر وان كانت نسبة ثابت الى ثابت فهو السرمد وهذا الكون اعني كون الثابت مع غير الثابت او الثابت مع الثابت بازاء كون الزمانيات في الزمان فتلك المعية كانها متى للامور الثابتة ولا تتوهم في الدهر ولا في السرمد امتداد والا لكان متقدرا بالحركة ثم الزمان كمعلول الدهر والدهر كمعلول السرمد فانه لولا دوام نسبة علل الاجسام الى مبادئها ما وجدت الاجسام فضلا عن حركاتها ولولا دوام نسبة الزمان الى مبدا الزمان لم تحقق الزمان وقال ابن سينا ان اعتبار احوال المتغيرات مع المتغيرات هو الزمان واعتبار احوال الاشياء الثابتة مع الاشياء المتغيرة هو الدهر ومع الاشياء الثابتة هو السرمد والدهر في ذاته من السرمد وهو بالقياس الى الزمان دهر يعني ان الدهر في نفسه شيء ثابت الا انه اذا نسب الى الزمان الذي هو متغير في ذاته يسمى دهرا هذا ما وقع الينا من شرح هذا الكلام والظاهر انه ليس له معنى محصل على ما قال الامام واما عن الثاني فبانا نختار ان الزمان مقدار الحركة بمعنى القطع وهي امر غير قار يوجد منها جزء فجزء من غير ان يحصل جزآن دفعة وهذا معنى وجودها في الخارج واما الوهمي فهو المجموع الممتد من المبدا الى المنتهى فكذا مقدارها الذي هو الزمان يكون بحسب المجموع وهميا لا يوجد منه جزآن دفعة بل لا يزال يتجدد وينصرم ويوجد منه شيء فشيء وهذا معنى ان هناك امرا غير منقسم يفعل بسيلانه الزمان كما ان في الحركة معنى هو الكون في الوسط يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع واعترض بان هذا قول بتتالي الآنات لان ذلك الامر الغير المنقسم ليس غير الآن واجيب بانه لا اجزاء هناك بالفعل لان الزمان كمية متصلة يعرض لها التجزي والانقسام بحسب الفرض والوهم دون الخارج فيرد الاشكال بانه لا وجود للزمان في الخارج لان نفس الامتداد موهوم والجزء معدوم فما الذي يوجد منه وهذا بخلاف المسافة فان اجزاءها وان لم تكن بالفعل الا ان المجموع المتصل الذي يتجزى في الوهم موجود في الخارج وبخلاف الحركة فانه يوجد منها امر مستمر هو الكون في الوسط من غير لزوم تجزئ واجيب بان المراد ان في العقل امتدادا لا وجود له في الخارج الا بحسب فرض وجوده وتجزيه عرضت لاجزائه المفروضة قبليات وبعديات متجددة متصرمة ولا يكون الامتداد في العقل كذلك الا اذا كان في الخارج شيء غير قار يحصل في العقل بحسب الاستمرار وعدم الاستقرار ذلك الامتداد الذي اذا فرض تجزيته كان لحوق التقدم والتأخر لاجزائه المفروضة لذاتها من غير اقتضاء زمان آخر وكذا معيته للحركة واذ لا وجود للجزئين معا الا في العقل لزم كون القبلية والبعدية العارضتين لهما كذلك ولهذا يعرضان للعدم كعدم [illegible] لو وجدتا في الخارج وهما متضايفان لزم وجود معروضيهما معا في الخارج فيلزم كون الزمان قار الذات وما قال من ان الموجود في الخارج من الزمان معروض للقبلية والبعدية فمجاز والمراد انه متعلق بهما بمعنى انهما بسببه يعرضان للاجزاء المفروضة للزمان المعقول هذا غاية تحقيقهم في هذا المقام ودفعا للاشكالات المورودة من قبل الامام مثل ان قبلية عدم الحادث على وجوده لو اقتضت زمانا لكانت قبلية الامس على الغد ومعية الحركة للزمان كذلك وان القبلية والبعدية لو وجدتا لاقتضى الانقطاع العدم لهما [illegible] وجودهما الزمان وتسلسل واللازم وجود معروضيهما معا ضرورة كونهما متضايفين فيكون الزمان قار الذات

[illegible] المعنى بالفراغ المتوهم الذي لو لم يشغله شاغل لكان خاليا [illegible]

لامتناع اجزائه المفروضة للقبلية والبعدية ولو كانتا من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الاعيان لم يلزم وجود معروضيهما في
الخارج فلم يدل على وجود الزمان وان اجزاء الزمان اما ان يكون متماثلة فيمتنع اختلافها بالقبلية والبعدية الذاتيتين او متخالفة فلا يكون
الزمان متصلا واحدا [illegible] الخارج من امر [illegible] يحصل منه في العقل ذلك الامتداد [illegible] لو لزم ان يحصل
عن موجود او عن موجود خارج [illegible] من الازل الى الابد [illegible] المتغيرات على [illegible] والثالث فبان القطع بوجود امتداد فيه التقدم
والتأخر وهو الماضي والمستقبل على تقدير ان لا يكون فلك ولا حركة اصلا او يكون له عدم سابق او لاحق انما هو من الاحكام الكاذبة
للوهم [illegible] بان خارج الفلك الثابت فضاء لا متناهي واعترض بانا نجد القطع بهذا الامتداد في حالتي وجود الحركة وعدمها على السواء
ان حقا فحق وان وهما فوهم والنوبة تحتاج الى البرهان قوله وذهب القدماء اي من الفلاسفة الى ان الزمان جوهر مستقل اي قائم
بنفسه غير مفتقر الى محل يقومه او حركة تفعله ومنهم من زعم انه واجب الوجود اذ لا يمكن عدمه لا قبل الوجود ولا بعده لان التقدم والتأخر
بين الوجود والعدم لا يتصور الا بزمان فان كان [illegible] الاول لزم وجود الشيء حال عدمه وان كان غيره لزم تعدد الزمان بل تسلسله
وذلك بعد تسليم المقدمة بان امتناع العدم قبل الوجود او بعده لا ينافي الامكان الذاتي بمعنى جواز العدم في الجملة ومنهم من اعترف
بامكانه واليه ذهب افلاطون واتباعه [illegible] التعويل على [illegible] بمعنى انا قاطعون بوجود امر به التقدم والتأخر ومنه الماضي
والمستقبل سواء وجد جسم وحركة اولا حتى لو فرضنا ان الفلك كان معدوما فوجد ثم فنى كنا قاطعين بوجود ذلك الامر وبتقدم
عدم الفلك على وجوده بمعنى كونه في زمان سابق ماض والوجود في زمان لاحق حاضر والفناء في زمان اخر مستقبل فلا يكون
فلكا ولا حركة ولا شيئا من عوارضها بل جوهرا ازليا لا يتبدل ولا يتغير ولا يتجدد ويتصرم بحسب النسب والاضافات الى المتغيرات لا بحسب الحقيقة والذات
ثم انه باعتبار نسبة ذاته الى الامور الثابتة يسمى سرمدا والى ما قبل التغيرات دهرا والى مقارنتها زمانا ولما لم يثبت امتناع عدمه لم
نحكم بوجوبه واما حجيته فحال دعوى الضرورة في مثل هذا المتنازع الهائل الذي لا يهتدي فيه تقرر الاراء على شيء قوله
المبحث الثالث في المكان والاحياز [illegible] انه شيء يشتغل الجسم عنه واليه ويسكن فيه ولا يسع معه غيره وهو المسمى بالمكان والمعتبر من المذاهب
ان ماهيته السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي واليه ذهب ارسطو واتباعه [illegible] او البعد
الذي ينفذ فيه بعد الجسم ويتحد به واليه ذهب كثير من الفلاسفة والمتكلمين فزعموا ان من البعد ما هو مادي يحل في الجسم ويقوم
به ويمتنع اجتماعه مع بعد اخر مماثل له قائم بذلك الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمي ومنه ما هو مفارق لا يقوم بمحل بل يحل فيه الجسم
ويلاقيه بجملته ويجامعه بعد الجسم منطبقا عليه متحدا به الا انه عند المتكلمين عدم محض ونفي صرف يمكن ان لا يشغله شاغل وهو
المعنى بالفراغ المتوهم الذي لو لم يشغله شاغل لكان فارغا وعند بعض الفلاسفة امتداد موجود قد يكون ذراعا وقد يكون
اقل او اكثر [illegible] الجسم [illegible] ما هو اصغر منه او اكبر توضيحه انا اذا توهمنا خلو الاناء من الماء والهواء [illegible]
بين اطرافه امتداد تشغله الماء وقد يشغله الهواء فكذا عند الامتلاء ويسمونه البعد المفطور بمعنى انه شيء مفطور عليه البداهة
فان كل احد يحكم بان الماء فيما بين اطراف الاناء وقيل بمعنى انه يشق فيدخل فيه الجسم مالئا من البعد ويعبر عنه افلاطون تارة بالهيولى
لتوارد الاجسام عليه توارد الصور على المادة وتارة بالصورة لكونه عبارة عن الابعاد المتحدة في الجهات بمنزلة الصورة الاتصالية
الجسمية التي لا تقبل الجسم الا بعاد وتميز عن المجردات وعلى هذا [illegible] امتناع كون جزء الجسم [illegible] منه في غاية
الظهور فكيف يذهب اليه العاقل ثم ان هذا البعد عند افلاطون واتباعه يمتنع الخلو عن شاغل وعند البعض يمكن الخلو عنه
فاصحاب الخلاء هم المتكلمون وبعض الفلاسفة في هذا المبحث مقامان احدهما ان المكان هو السطح او البعد وثانيهما في ان

[illegible] ولا محل والجواب ان مبنى الكل على تماثل البعدين وهو ممنوع حجة البعد انه لو كان السطح [illegible] كما اذا جعلنا المدور صفحة رقيقة [illegible]
للمحيط وتبدلت الاحكام اذ الطير الساكن في الهواء الهاب يتبدل السطوح فيلزم تحركه والقمر المتحرك لا يتبدل [illegible] فيلزم سكونه [illegible]

الخلاء ممكن او ممتنع قوله المقام الاول احتج القائلون بكون المكان هو السطح بانه لا يعقل منه الا البعد او السطح والاول باطل
لوجوه الاول انه لو كان هو البعد فاما ان يكون متوهما مفروضا على ما هو رأي المتكلمين وهو باطل لان المكان موجود ضرورة [illegible]
بانه يقبل التساوي والتفاوت حيث يقال مكان هذا [illegible] مكان ذاك او ازيد عليه او ناقص عنه بنصف او ثلث ونحو ذلك وغير
ذلك وبانه يقبل الاشارة الحسية واليه حيث يقال انتقل الجسم من هذا المكان الى ذاك والاتصاف بالصغر والكبر و
الطول والقصر والقرب والبعد والاتصال والانفصال الى غير ذلك ولا شيء من العدم المحض والنفي الصرف كذلك واما ان يكون
متحققا موجودا على ما هو رأي افلاطون ومن تبعه وهو ايضا باطل لانه ان كان قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال من مكان
الى مكان لكان له مكان وننقل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو مع ظهور جريان ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة الغير
المتناهية لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض يكون قابلا للحركة مفتقرا الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا في جملة الامكنة
لكونه واحدا منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال وان لم يكن ذلك البعد الذي هو المكان قابلا للحركة لزم ان لا يكون
الجسم قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة وملزوم منافي الشيء مناف لذلك الشيء الثاني ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود
ضرورة او استدلالا لزم من تمكن الجسم في المكان تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه لان هذا معنى التمكن
عندهم واللازم باطل للقطع بانه لا يبقى في الاناء المملوء من الماء الا بعد واحد ولانه يستلزم اجتماع المثلين اعني البعدين في محل واحد
هو المتمكن ولانه يستلزم ارتفاع الامان عن البداهة لجواز ان يكون هذا البعد ذراعا واحدا امتلأ ولجواز ان يكون ذراعين او اكثر تداخلا
ويكون المتمكن مساويا لمكانه في المقدار لجواز ان يكون بعدا واحدا [illegible] حصل من تداخلهما هذا المقدار [illegible]
وذلك مشعر بالاتفاق الثالث ان البعد في نفسه اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يزعمونه في البعد الذي هو المكان
واما ان يستغني عنه فلا يحل في المادة بناء على ما هو شان البعد القائم بالجسم لان معنى حلول العرض في المحل اختصاصه به بحيث
يفتقر اليه في الثبوت فلا يرد ما قيل انه يجوز ان لا يفتقر في نفسه الى المحل ويعرض له الحلول فيه واجيب عن الكل بانه يجوز ان يكون
البعد القائم بالجسم مخالفا بالماهية للبعد المفارق وان اشتركا في ذاتي او عرضي هو مطلق البعد فلا يمتنع اختصاصه بقبول الحركة
واقتضاء المحل واختصاص البعد المفارق بامكان النفوذ فيه ولا يكون اجتماعهما من اجتماع المثلين على ان ما ذكر من تداخل
البعدين في المتمكن واجتماع المثلين ليس بمستقيم لان [illegible] قوله حجة البعد احتج القائلون بكون
المكان هو البعد بانه لو كان هو السطح لزم انتفاء امور تحكم بديهة العقل بثبوتها منها مساواة المكان للمتمكن فان الشمعة المدورة
اذا جعلناها صفحة رقيقة كان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا الصفحة مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط
بالصفحة مع ان الجسم في الحالين واحد وكذا اذا جعلنا في المكعب ثقوبا عميقة يزيد السطح المحيط به مع انتقاص الجسم ومنها كون كل جسم
في مكان مع ان الجسم المحيط بالكل لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له ومنها سكون الطير الواقف في الهواء عند هبوب الريح فانه
يتبدل عليه السطوح المحيطة به مع ان تبدل الامكنة اما نفس الحركة الاينية او ملزوم لها ومنها حركة القمر الدائر لان السطح المحيط به من فلكه
واحد لا يتبدل وعدم تبدل المكان ملزوم السكون لان تبدله لازم الحركة او نفسها ومنها بقاء المكان الذي خرج منه زيد مع انه
قد ملأه الهواء فلم يبق ما كان فيه من السطح المحيط بزيد ومنها كون كل جزء من اجزاء الجسم في حيز مع ان الاجزاء الباطنة في الماء
مثلا لا يكون في سطح من الماء الا بطريق التبعية [illegible] ومنها عدم توقف الحكم بكون الجسم هناك او هنالك
على انه هل يحيط به جسم ام لا ومنها انا نتصور جسما لا يماسه شيء [illegible] مع امتناع ان نتصور جسما لا يكون في حيز ومنها انا

[illegible]

[illegible]

انا نقطع بان كلا من القطب الجنوبي والشمالي في حيز آخر وان كل نقطة على سطح الفلك المحيط تحرك بحركته من موضع الى موضع وكلها
لهم وامثالها امارات تفيد قوة الظن بان المكان هو البعد لا السطح وان كان للمناقشة مجال في استحالة بعض اللوازم او في لزومها على
ما لا يخفى قوله المقام الثاني في الخلاء بمعنى فراغ لا يشغله شاغل سواء سمي بعدا او لم يسم وسواء جعل بعدا محققا موجودا
او موهوما فان قيل فما معنى القول بامكانه عند من جعله نفيا محضا وعدما صرفا لا تحقق له اصلا قلنا معناه انه يمكن ان يكون الجسمان بحيث
لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما احتج القائلون بامكان الخلاء بوجوه الاول لو فرضنا صفحة ملساء فوق اخرى مثلها بحيث
تماس سطحاهما المستويان ولا يكون بينهما جسم اصلا ورفعنا احديهما عن الاخرى دفعة ففي اول زمان الارتفاع يلزم خلو الوسط ضرورة
انه انما يمتلئ بالهواء الواصل اليه من الخارج بعد المرور بالاطراف [illegible] اعني امكان الصفحة الملساء اي الجسم الذي له سطح مستو
ليس فيه ارتفاع وانخفاض ولا انضمام اجزاء من غير اتصال واتحاد وكون التماس بين السطحين لا بين اجزاء لا تتجزى من الجانبين
وامكان رفع العليا عن السفلى دفعة بحيث لا يكون ارتفاع احد الجانبين قبل ارتفاع الآخر ليلزم التفكك وعدم حصول الهواء
في الوسط عند الارتفاع بتخلخل ما فيه او بالوصول اليه من المنافذ والمسام بين اجزاء لا تتجزى مسلمة عندهم مبنية على اصولهم واجيب بمنع
امكان ارتفاع العليا من السفلى بل هو عندنا محال لجاز ان يستلزم محالا ولو سلم امكان الارتفاع في الجملة فان اريد بكونه دفعة في
آن لا ينقسم اصلا فلا نسلم امكانه كيف والارتفاع حركة تقتضي زمانا وان اريد كون حركة جميع الاجزاء معا لئلا يلزم التفكك
فلا نسلم استلزامه للخلاء فانه حركة لها زمان يجوز ان يمر الهواء من الاطراف الى الوسط في ذلك الزمان ففي الجملة الخصم بين
منع اللزوم ومنع امكان الملزوم ولا يتم المطلوب الا بنفيهما نعم لو جعل الملزوم هو اللاوصول اعني مماسة السطحين الى حصول
عند الارتفاع [illegible] بكون اللاوصول آنيا فيمنع امكان الملزوم [illegible] الخلاء بل لو لم يوجد لامتنع
حركة الجسم من مكان الى مكان لانه اذا انتقل الى مكان الجسم الآخر فاما ان يشغل [illegible] المكان اما ان ينعدم ويحدث جسم آخر يشغل
المكان المنقول عنه وهذا باطل باعتراف الكل بل بشهادة العقل في كثير من المواضع كحركة عصا [illegible] الى حيز الآخر واما
انه لا ينعدم ومع ذلك يستقر في مكانه او ينتقل عنه [illegible] فاما ان يبقى على مقداره فيلزم تداخل البعدين الماديين و
واجتماع الجسمين في حيز واحد وهذا باطل اتفاقا وضرورة واما ان لا يبقى بل يتكاثف اي يصغر مقداره بحيث يحصل للجسم
المتحرك حيز يسعه وذلك انما يصح بكون الجسم ذا مادة تقبل المقادير المتفاوتة في الصغر والكبر وذلك قول بالهيولى وستقيم
الدلالة على بطلانها واما بكونه ذا اجزاء بينها فرج خلاء [illegible] تلك الاجزاء بحيث حصل خلاء يسع الجسم المتحرك فيلزم الخلف
لتحقق الخلاء على تقدير عدمه وهذا ان [illegible] الجسم [illegible] المكان [illegible] ومكانه وان انتقل عنه فاما الى المكان الاول فيلزم الدور لتوقف
انتقال كل الى مكان الآخر على انتقال الآخر عن مكانه لامتناع الاجتماع وبتوقف انتقاله عنه على انتقال الاول اليه لئلا يلزم خلوه
واما الى مكان آخر فيلزم تصادم الاجسام بأسرها وتعاقب حركات الكل [illegible] وهذا مع ظهور بطلانه يؤول الى الدور ضرورة
تناهي الاجسام [illegible] فالمكان الذي ينتقل عنه الجسم اما ان يبقى خاليا او يصير مملوا بانتقال جسم آخر
اليه وتخلخل ما حوله من الاجسام بطريق ثبوت الهيولى او وجود الخلاء فمعناه ان يكون المكان الذي ينتقل اليه الجسم اما
خلاء محضا واما مملوا بجسم فيه فرج خلاء يتخلل ويتقارب الاجزاء فيحصل للجسم المنتقل اليه مكان ويكون حركة السمكة في الماء
من هذا القبيل فلا يرد نقضا على ما ذكرنا من الدليل واجيب [illegible]
في مقدمات اثباتها [illegible] الجسمان الى مكان الآخر على انتقال الآخر

الى مكانه

[illegible]

الى مكانه امتناع كل منهما بدون الآخر كما في المضافين فلا نسلم استحالته لجواز ان لا يكون بصفة التقدم بل المعية كما في عصا مدبرة الا
فان انتقال كل منها الى حيز السابق يتوقف على انتقال اللاحق الى حيزه لئلا يلزم الخلاء بل التفكك وانتقال اللاحق الى حيزه
يتوقف على انتقاله الى حيز السابق لئلا يلزم اجتماع الجسمين في حيز واحد وهذا هو المعنى بدور المعية وان اريد التوقف بمعنى
احتياج كل الى الآخر احتياج المسبوق الى السابق بحيث يكون دورا بتقدم فلا نسلم لزومه وما ذكرتم لا يفيد ذلك وربما يمنع ابتناء
التخلخل والتكاثف على تحقق الهيولى او فرج الخلاء [illegible] لو لم يوجد الخلاء لكان كل سطح ملاقيا لسطح آخر لا الى
نهاية لان معنى تحقق الخلاء كون الجسم بحيث لا يماسه جسم آخر واللازم باطل لما سيجي من تناهي الاجسام واجيب بمنع اللزوم بل ينتهي
الاجسام الى سطح لا يكون فوقه شي والعدم الصرف ليس فراغا يمكن ان يشغله شاغل على ما هو المراد بالخلاء المتنازع فيه
الرابع انا نشاهد امورا تدل على تحقق الخلاء قطعا منها ان القارورة اذا مصت جدا بحيث خرج ما فيها من الهواء
ثم كبت على الماء يصعد اليها الماء ولو لم تصر خالية بل كان فيها ملاء لما دخلها الماء كما قبل المص ومنها ان الزق اذا ضيق
احد جانبيه بالآخر بحيث لا يبقى بينهما هواء وشد راسه وجفف مسامه بالقار بحيث لا يدخله الهواء من خارج واذا رفع احد
جانبيه عن الآخر حصل فيه الخلاء ومنها ان الزق [illegible] فيه تعذر الامكان فاذا غرز
فيه مسلة او مسلات فانها يدخله الهواء فلو لم يكن فيه خلاء لما دخله لامتناع التداخل ومنها ان الدن من التراب اذا جعل
في زق ثم جعل في ذلك الدن ماء فانه يسعهما ولو لم يكن في التراب فرج خلاء بقدر الزق لما امكن ذلك واجيب بان شيئا مما ذكر
لا يستلزم تحقق الخلاء لجواز ان يتخلخل قليل هواء يبقى في القارورة ثم يعود الى مقداره الطبيعي عند ترك المص فيتصاعد الماء
ضرورة امتناع الخلاء وكذلك يجوز ان يبقى بين جانبي الزق قليل هواء يتخلخل عند الارتفاع او ان ينفذ الهواء في المسام
وان بولغ في تسديدها وكذا الزق المنفوخ تدخله المسلة بتكاثف ما فيه من الهواء او بخروج بعضه من المسام واما تراب
الدن فيجوز ان يتكاثف او يتبخر ويتحلل منه بالاعتصار شي ليتيسر مقدار الزق قوله وجه الامتناع احتج القائلون
بامتناع الخلاء اي كون الجسمين بحيث لا يتماسان ولا يكون بينهما جسم يماسهما بل فراغ يمكن ان يشغله شاغل موجودا
كان او معدوما بوجوه الاول انه لو تحقق الخلاء لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة
بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة جسم في فرسخ من الخلاء ولا محالة يكون في زمان
ولنفرضه ساعة ثم نفرض حركة ذلك الجسم بتلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود المعاوق
ولنفرضه ساعتين ثم نفرض حركته بتلك القوة في ملاء ارق قواما من الملاء الاول على نسبة زمان حركة الخلاء
الى زمان حركة الملاء الاول اي يكون قوامه نصف قوام الاول فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الارق ساعة
ضرورة انه اذا اتحد المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطؤ اعني قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوق
وكثرته فلزم تساوي زماني حركة ذي المعاوق اعني التي في الملاء الارق وزمان حركة عديم المعاوق اعني التي في الخلاء
واعترض اولا بمنع امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يتم لو لم ينته القوام الى حال لا قوام
ارق منه وهو ممنوع وثانيا بمنع انتفاء المعاوق بانتفاء القوام لجواز ان يكون في الخلاء معاوق وانما يتم لو ثبت
ان المعاوق قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه غير موقوفة على قدر من القوام بحيث لو جد بدونه وثالثا بمنع امتناع
ان ينتهي المعاوق في الضعف الى حيث يساوي وجوده عدمه ورابعا وهو المنع المعول عليه اذ ربما يمكن اثبات [illegible]

[illegible]

السابع سبها على اصل المتكلمين انه لا يلزم من كون المعاوقة على سبيل الزمان ان يكون زمان قليل المعاوقة مساويا بالزمان عديمها
[illegible] الزمان الآنات بازاء المعاوقة واعداد الكائنة الحركة بنفسها مستدعية لشيء من الزمان كالساعة المفروضة في الخلاء
[illegible] قليل يكون ساعة بازاء نفس الحركة كما في الخلاء ونصف ساعة بازاء المعاوقة الى حتى نصف المعاوقة الكثيرة
[illegible] الاعتراض لا الى الحركة ومعناه على ما يشعر به كلام الشارح المعتبر ان كل ما يقع من الحركة فهي من جهة العوق
[illegible] يستدعي زمانا محدودا بجزم العقل بذلك وان لم يتصور معاوقة المخروق ثم يزداد الزمان الى حقوق المعاوقة
المعاوقة والبعض بازاء الحركة وهو زمان الخلاء وتتفاوت بحسب قوة المحرك وخاصية المتحرك والمراد بنفس الحركة
[illegible] من غير اعتبار معاوقة المخروق لا ماهية الحركة من حيث هي ليندفع الاعتراض بانها لو فرضت فرد آ
[illegible]

ونزوله على ما هو مقتضى طبعه عند فتح الرأس لدخول الهواء وكانكسار القارورة التي جعلت رأسها خشبة وسد محكما لا يدخل
فيها ولا يخرج عنها هواء ثم اخرجت الخشبة فان القارورة تنكسر الى الداخل لئلا يبقى حيز الخشبة خاليا وان خلطت تنكسر القارورة الى خارج
لئلا ان فيها ملاء لا جامع الخشبة والحسب بانه نحو زان يكون ذلك لاسباب آخر فان غاية ما في الامور لزومها لامتناع الخلاء واللازم
قد يكون اعم فلا يصح الاستدلال بوجوده على وجود الملزوم نعم ربما يفيد يقينا حدسيا للناظر لكن لا يقوم حجة على المناظر
قوله الفصل الثالث في الكيف لما تطرق الى تعريف الاجناس العالية بسوى الرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظ
ولا فصل لان التركب من الامرين المتساويين لا يكون كل منهما فصلا لمجرد احتمال عقلي لا يعرف تحققه بل ما يقام الدلالة على انتفائه ولم يظفر
للكيف بخاصة لازمة شاملة سوى المركب من العرضية والمغايرة للكم وللاعراض النسبية الا ان التعريف بها كان تعريفا للشيء بما يساويه
[illegible]

لاتعلق به اصلا وفساده بين بل المعنى انها لاتعلق به خاصة بحيث تستغنى عن النفس قوله القسم الاول الكيفيات الملموسة وهى اربع كانت

رايحة كصفرة الذهب وحلاوة العسل بسبب انفعالها لانفعال الحواس عنها اولا ولكونها لخصوصها اوعمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال

العناصر بمواد ماهو محسوس كما فى الحمرة من مثل حلاوة العسل والعموم كما فى البسايط مثل حرارة النار فان الحرارة من حيث هى تكون

تابعة للمزاج ولانفعال المواد وهذا معنى قولهم بشخصها او نوعها والا فالحرارة ليست نوعا لحرارة النار وغيرها لاحقيقيا ولا اضافيا

وكذا البياض لبياض الثلج والعاج على ما هو التحقيق او لكونها عسر الزوال بسبب انفعالات لانها لسرعة زوالها تشبه الشىء الذى ينفعل

فخصت بهذا الاسم تمييزا بين القسمين قوله المبحث الاول الاصول الكيفيات الملموسة اى التى لا يخلو عنها شىء من الاجسام العنصرية

وهى الاحساس بها اولا هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا خفاء فى وجودها فاما قال ان البرودة عدم الحرارة ليس

بشىء ولا فى ماهيتها فما ذكروه من معرض التعريف لها تنبيه على بعض ما لها من الخواص لافادة تصوراتها والمشهور من خواص

الحرارة انها التى تفرق المختلفات وتجمع المتماثلات الا انها تابعة لخاصة اخرى هى التحريك الى فوق على ما قال فى الحدود الحرارة كيفية

فعلية محركة لما تكون فيه الى فوق لاحداثها الخفة فتعرض ان تجمع المتجانسات وتفرق المختلفات وتحدث تخليلها الكثيف تخلخلا من باب

الكيف اى رقة قوام وتعاقب التكاثف يعنى غلظ القوام وتصعيدها اللطيف تخلخلا من باب الوضع اى اجتماعا للاجزاء الوحدانية

الطبع لخروج الجسم الغريب عنها وتعاقب التخلخل بمعنى انتفاش الاجزاء بحيث تخالطها اجسام غريبة ومعنى الفعلية انه يحصل

الغير شبيها لا محالة فاذا اعم من الحركة وغيرها التكوين قولنا فعلية محركة بمنزلة قولنا جسم حساس على ما زعم الامام وبالجملة فالخاصة

الاولية للحرارة هى احداث الخفة والميل المصعد ثم تترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل آثار مختلفة من الجمع والتفريق والتبخير وغير

ذلك وتحقيقه ان ما يتأثر من الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا فى الكيف ثم افضى ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء هواء

والهواء نارا وربما يلزمه تفريق المتشاكلات بان يتميز الاجزاء الهوائية من المائية ويتبعها ما يخالطها من الاجزاء الصغار المائية

وان كان مركبا فان لم يشتد التحام بسايطه ولا فصل اى ان اللطيف اقبل للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة ويتبعه انضمام

كل الى ما يشاكله مقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشتد التحام البسايط فان كان اللطيف قريبا من الاعتدال

حدث من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار والا فان كان الغالب هو اللطيف

تصعد بالكلية كالنوشادر وان كان هو الكثيف فان لم يكن غالبا جدا احدث سيلانا كما فى الرصاص او تليينا كما فى الحديد وان كان

غالبا جدا كما فى الطلق حدث مجرد سخونة فاشتهر فى تليينه الى الاستعانة باعمال اخر وعدم حصول الصعود والتفريق بناء على الطبايع

لا ينافى كون خاصتها التصعيد وتفريق المختلفات وجمع المتشاكلات قوله وقد يقال الحار اطلاق الحرارة على حرارة النار وعلى

الحرارة الفائضة عن الاجرام السماوية النيرة وعلى الحرارة الغريزية وعلى الحرارة الحادثة بالحركة ليس بحسب اشتراك اللفظ على ما يتوهم

لانه لمفهوم واحد هو الكيفية المخصوصة وان كانت الحرارات متخالفة بالحقيقة واختلاف المفهوم انما هو فى اطلاق الحار على كل

النار وعلى الاجرام السماوية التى تنفصل منها الحرارة وعلى الدواء والغذاء اللذين يظهر منهما حرارة فى بدن الحيوان وهى فى كل

من الكوكب والغذاء والدواء وجعله مسماة بالحرارة كالكيفية المحسوسة فى النار ام ذلك توسع والاطلاق للحار على ماهية الحرارة وكذا لم يقع

معنى مسمى بالحرارة فيه تردد قوله واختلفوا فى الحرارة الغريزية التى بها قوام صورة الحيوان فاختار الامام الرازى انها هى النارية

فان النار اذا خالطت سائر العناصر افادت حرارتها للمركب طبخا واعتدالا وقواما متوسطا بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر

بين الكيفيات المتضادة لابطال القوام والكلية الغالبة بقوة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هى المسماة بالحرارة الغريزية وحكى عن

القاصرة

77

على رسطوانها من جنس الحرارة التى تفيض من الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لانه ينبعث عنه بعض آثاره

اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة بها ناسب البسايط السماوية ففاضت عليه حرارة معتدلة

حفظا للتركيب وهى حرارة غريزية بها قوام الحيوان وهو على ماهية النفس وتعضدها على انها مخالفة بالماهية للحرارة النارية والحرارة السماوية

لاختصاصها بمقاومة الحرارة الغريبة ودفعها عن الاستيلاء على الرطوبات الغريزية وابطال الاعتدال حتى ان السموم الحارة

لا تدفعها الا الحرارة الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وضرر البارد الوارد بالمضادة

واجاب الامام بان تلك المقاومة انما هى من جهة ان الحرارة الغريبة تحاول التفريق والغريزية افادت من النضج والطبخ ما يعسر

على الحرارة الغريبة تفريق تلك الاجزاء وبالجملة فجوز ان تكون هى الحرارة السماوية او النارية ويستند آثارها المخصوصة

الى خصوصية حصولها فى البدن المعتدل وصيرورتها جزءا من المزاج الخاص قوله واما المذكور فى كلام بعض المتقدمين

ان الجسم اذا كان رطبا اذا كان يلتصق بما يلاقيه ففهم منه ان الرطوبة كيفية تقتضى التصاق الجسم وقد رده ابن سينا بان الالتصاق

لو كان للرطوبة لكان الاشد رطوبة اشد التصاقا فيكون العسل ارطب من الماء بل المعتبر فى الرطوبة سهولة قبول التشكل

وتركه فهى كيفية بها يكون الجسم سهل التشكل وسهل الترك للتشكل واجاب الامام بان المعتبر فيها سهولة الالتصاق وبلوغها

سهولة الانفصال فهى كيفية بها يستعد الجسم لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا نم ان العسل اسهل التصاقا

من الماء بل دوامه واكثر ملازمة ولا عبرة بذلك فى الرطوبة كيف وظاهر انه ليس اسهل انفصالا فلم لا يكون اسهل التصاقا

وكان مراد الامام تأويل كلامهم بما ذكره والا فاعتراض ابن سينا انما هو على ما نقله من كلامهم لا على تفسير الرطوبة بسهولة

الالتصاق والانفصال على ما يشعر به كلام المواقف ومبناه على انه لا تعرض فى كلامهم للانفصال اصلا ولا للسهولة فى جانب

الالتصاق على ان ما ذكر من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الانفصال مم وقد يعترض على اعتبار سهولة الالتصاق بانه يوجب

ان يكون اليابس الموفوق جدا كالعظام المحرقة رطبا لكونه كذلك واجاب بانه يجوز ان يكون ذلك لمخالطة الاجزاء الهوائية وهذا

انما يتم على رأى من يقول برطوبة الهواء وسهولة الصاقه لولا مانع فرط اللطافة لا على رأى الامام واعترض على اعتبار سهولة

قبول الاشكال بوجوه منها ان النار ارق العناصر والطفها واسهلها قبولا للاشكال فيلزم ان تكون ارطبها وبطلانه ظاهر واجيب

بانا لا نم سهولة قبول الاشكال الغريبة فى النار الصرفة وانما ذلك فيما يشاهد من النار المخالطة للهواء فان قيل فالذى قد

التنور شهرا او شهرين انقلب ما فيه من الهواء نارا صرفة او غالبة مع ان سهولة قبول الاشكال بحالها بل ازيد قلنا لو تم

النار صرفة لمداخلة الهواء ومخالطة الاجزاء بحالها ومنها انه يوجب كون الهواء رطبا وبيطلانه اتفاقهم على ان خلط الرطب باليابس

بقصد استمساكه كالتراب وخلط الهواء بالتراب اليابس ليس كذلك واجاب بان ذلك انما هو فى الرطب بمعنى ذى البلة فان

اطلاق الرطوبة على البلة شايع بل كلام الامام صريح فى ان الرطوبة التى هى من الملموسات انما هى البلة لا ما يعتبر فيه سهولة قبول

الاشكال لان الهواء رطب بهذا المعنى ولا تحس منه رطوبة ومنها انه يوجب ان يكون المعتبر فى اليبوسة صعوبة قبول الانفصال

فلم يبق فرق بينها وبين الصلابة ويلزم كون النار صلبة لكونها يابسة واجيب بان اللين كيفية تقتضى قبول الغمز الى الباطن

ويكون للشىء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا بسهولة والصلابة كيفية تقتضى ممانعة من قبول الغمز

ويكون للشىء بها بقاء شكل وشدة مقاومة نحو اللاانفعال فتغايرا الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار الا انه يشبه

ان يكون مرجع قبول الغمز ولا قبوله الى الرطوبة واليبوسة على ما ذكرنا فاللين والصلابة كيفيتان متضادتان وهل هما من

من الملموسات والاستعداد امر زائد وتعقبهم على ان اللين عبارة عن عدم الصلابة عما من شانه فبينهما تقابل الملكة والعدم **قوله**
واما مثل البلة فيعد من الملموسات البلة وهي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم فان كانت نافذة الى باطنه فهي الانتقاع والاطلاق الجفاف
عدم ملكة البلة واللزوجة وهي كيفية تقتضي سهولة التشكل مع عسر التفرق والانفصال الامتداد وتحدث من شدة امتزاج الرطب الكثير
باليابس القليل ويقابلها الهشاشة وهي ما تقتضي صعوبة التشكل وسهولة التفرق واللطافة ويراد بها رقة القوام كما في الماء والهواء
وسهولة قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا كما في النفوذ وسرعة التاثر كما في الورد وللشفافية كما في الفلك والكثافة تقابلها بمعانيها
والتخدير وهو تبريد للعضو بحيث يخدر الروح الحامل لقوة الحس والحركة الى الباردة الى مزاجه غلظا في جوهره فلا تستعملها القوى النفسانية
وتجعل مزاج العضو كذلك فلا تقبل تاثير القوى النفسانية واللذع وهي كيفية نفاذة جدا لطيفة تحدث بها اتصال نفوذ في اكثر العضو
متقارب الوضع صغير المقدار فلا تحس كل واحد بانفراده وتحس بالمجموع كالوجع الواحد واما الملاسة والخشونة فالجمهور على انهما من
الكيفيات الملموسة وقال الامام بل من الوضع لان الملاسة عبارة عن استواء اجزاء الجسم في الوضع بحيث لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض
والخشونة عن اختلافها فيه وقد يقال بجواز ان يكون ذلك مبدءا لهما لا نفسهما **قوله** المبحث الثاني في تعريف الاعتماد والمدافعة المحسوسة للجسم
لما يمنعه من الحركة الى جهة فيكون من الكيفيات الملموسة ولا يقع الاشتباه في تحققه ومغايرته للحركة وللطبيعة لكونه محسوسا يوجد حيث
لا حركة كما في الحجر المسكن في الجو والزق المنفوخ المسكن تحت الماء ويعدم مع بقاء الطبيعة كما في الجسم الساكن في حيزه الطبيعي
وقد يراد به مبدء المدافعة فيفسر بكيفية يكون بها الجسم مدافعا لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما ويجيء بيان تحققه ومغايرته
للطبيعة وبقي الاشتباه في انه من اي قسم من اقسام الكيف **قوله** وقد يجعل انواعه اي انواع الاعتماد ستة بحسب الحركات
في الجهات الست ويدعي تضادها مطلقا ان لم يشترط بين المتضادين غاية الخلاف او اشترط الخصم التضاد بين المتقابلين
كالاعتماد الصاعد والهابط مثلا وقد يجعل انواع الاعتماد ستا ضعيفا وجهين احدهما ان الاعتماد الطبيعي الذي
يتصور فيه الاختلاف بالحقيقة انما هو الصاعد والهابط اعني الميل الى العلو والسفل اللذين هما الجهتان الحقيقيتان التان
لا يتبدلان اصلا حتى لو انتكس الانسان لم يصر فوقه تحت وتحته فوق بل صار رجله الى فوق وراسه الى تحت بخلاف سائر الجهات
فانها اضافية تتبدل كالمواجه للمشرق اذا واجه المغرب صار قدامه خلفا ويمينه شمالا وبالعكس فيتبدل الاعتمادات اي يصير اعتماده
الى قدام اعتمادا الى خلف وبالعكس وكذا الى اليمين والشمال فلا يكون انواعا مختلفة وثانيهما ان حصر الجهات في الست امر
عرفي اعتبره العوام من حال الانسان ان له راسا وقدما وظهرا وبطنا ويدين يمينا وشمالا والخواص من حال الجسم ان له
ابعادا ثلثة متقاطعة على زوايا قوائم ولكل بعد طرفان واما بحسب الحقيقة فالجهات متكثرة جدا غير محصورة بحسب ما للجسم من الاجزاء عند
من يقول بالجوهر الفرد او غير متناهية اصلا بحسب ما يفرض فيه من الانقسامات عند من لا يقول به وبالجملة فالحقيقي من انواع الاعتماد
الذي لا يحتمل التبدل اصلا اثنان هما الثقل والخفة اعني الميل الهابط والصاعد وكل منهما مطلق ومضاف فالثقل المطلق
كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركز ثقله على مركز العالم كما في الارض والمضاف
كيفية تقتضي حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز كالماء فانه ثقيل بالاضافة الى
النار والهواء دون الارض والخفة المطلقة كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر كالنار والمضافة
كيفية تقتضي حركة الجسم في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط كالهواء **قوله** واليبس عقيب
ما ذكر من كون الثقل والخفة كيفيتين زائدتين على الجسم غير متعلقتين بالرطوبة واليبوسة حتى كان الهواء خفيفا مع رطوبته والارض

ثقله مع يبوستها هو راي الجمهور وذهب الجبائي الى ان سبب الثقل الرطوبة وسبب الخفة اليبوسة لما يظهر بالنار من رطوبة الثقيل
كالذهب وتقرر الخفيف كالحطب ورد بان غاية ظهور الرطوبة واليبوسة في بعض ما هو ثقيل وخفيف ولا دلالة على تحققهما قبل
ذلك وسببيتهما وعموم الحكم وذهب الاستاذ ابو اسحق الى ان الجواهر الفردة متجانسة لا تتفاوت في الثقل والخفة وانما
تتفاوت الاجسام في ذلك على الى كثرة الجواهر الفردة في الثقيل وقلتها في الخفيف ورد بعد تسليم التجانس بانه يجوز ان تكون في المركب
من الاجزاء القليلة صفة الثقل وفي الكثيرة صفة الخفة بمحض ارادة المختار او لغيرها من الاسباب كما في الاعراض من الالوان
والطعوم وغيرهما وقد يستدل على بطلان الراي بان الزق الواحد يسع من الزيبق اضعاف ما يسع من الماء فالزيبق اثقل
من الماء بكثير مع زيادة الماء في الرطوبة بالاتفاق وتساويهما في الاجزاء في الصورة المفروضة وهي ان يملأ الزق مرة ماء
ثم يفرغ فيملأ زيبقا اذ لو كان اجزاء الزيبق اكثر لزم ان يكون فيما بين اجزاء الماء فرج خلاء تقدر زيادة وزن الزيبق
على وزن الماء وان تحتمل زق الماء بالاجسام الفارغة اضعاف ما تحتمله من المملوء هذا بعد تسليم وجود الخلاء وعدم
انحدار الماء بالطبع الى الخلاء على ان يشاء على ارادة العادر او ان في الخلاء قوة دافعة ويمكن ان يقال لا نحس بها لغاية الصغر
مع فرط الامتزاج بالاجزاء المائية **قوله** ومنع القاضي اختلف اصحابنا القائلون بالاعتماد فذهب القاضي الى ان الاعتماد
في كل جسم امر واحد وربما يتعدد اسماؤه بحسب الاعتبارات فيسمى بالنسبة الى العلو خفة والى السفل ثقلا وكذا بالنسبة الى الجهات
الاخر اسم خاص هذا ما نقل عنه من جواز اجتماع الاعتمادات لمعناه جواز ان يعرض له لكل الامام الاعتبارات المختلفة والاضافة
الى الجهات الست وذهب بعضهم الى انها متعددة متضادة لا تقوم بجسم اعتمادان بالنسبة الى جهتين وبعضهم الى انها متعددة
غير متضادة لان من جذب حجرا ثقيلا الى جهة العلو فانه يحس منه اعتمادا الى جهة السفل ولو جذبه غيره الى جهة السفل
يحس منه اعتمادا الى جهة العلو ولان كلا من المتجاذبين حبلا على التقاوم والتساوي في القوة يحس من الحبل اعتمادا
الى خلاف جهته والحق ان الاعتمادين الطبيعيين اعني الثقل والخفة متضادان لا يتصور اجتماعهما في شيء واحد باعتبار واحد
وانه لا تضاد بين الاعتماد الطبيعي وغير الطبيعي كما في الحجر الذي يرفع الى فوق فان الرافع يجد فيه مدافعة صاعدة واما غير
الطبيعي من الاعتماد فقيل لا يحصل منه متضادان كالاعتماد يمنة ويسرة لانه مبدأ قريب للحركة فلو جاز الاعتماد
معا لجاز الحركتان بالذات معا لاستلزام وجود المؤثر وجود الاثر ويلزم منه جواز كون الجسم في آن واحد في حيزين
واما قيد بالذات لانه لا يمتنع حركتان الى جهتين اذا كانت احديهما بالذات والاخرى بالعرض كراكب السفينة يتحرك
الى خلاف الجهة التي تتحرك اليها السفينة وهذا معنى ما قال الجبائي ان الحركتين الى جهتين متضادتان فكذا الاعتمادان
الموجبان لهما ورد لا بمعنى ما قال الاخرى ان هذا تمثيل بلا جامع كيف والحركة اثر الاعتماد وتضاد الآثار لا يوجب اختلاف
المؤثرات فضلا عن تضاده كالطبيعة توجب الحركة بشرط الخروج عن الحيز الطبيعي والسكون بشرط الحصول فيه على ان
الفرق قائم فان امتناع الحركتين الى جهتين انما هو لاستلزامه حصول الجسم في حالة واحدة في حيزين ولا كذلك
الاعتمادان والجواب انه ان اريد بالمبدأ القريب تمام العلة فلا نسلم ان الاعتماد كذلك بل لا بد من انتفاء الموانع وان
اريد الاعم فلا نسلم انه يوجب وجود الاثر على انه لو تم هذا الدليل لزم تضاد الطبيعي وغير الطبيعي ايضا بان يقال
انهما لو كانا متضادين لما جاز اجتماعهما واللازم باطل لان الحبل المتجاذب بقوتين متساويتين الى جهتين متقابلتين
يجد فيه كل من الجاذبين مدافعة الى خلاف جهته وقد يقال لا بل هو كالساكن الذي يمتنع عن التحرك لا مدافعة فيه اصلا

والمعروف بسمون الطبيعي من الاعتماد لازما وغيره مجتلبا ولهم اختلاف في ان الاعتماد الصاعد للهواء لازم او مجتلب وفي ان اللازم هل هو باق ام لا كالمجتلب وفي انه هل يتولد من الاعتماد حركة وسكون فيقبل لا وقيل يتولد منه اشياء من الحركات والسكنات وغيرها بعضها لذاته بشرط او غير شرط وبعضها لا لذاته والفلاسفة يسمونه الميل ويجعلونه طبيعيا وقسريا ونفسانيا لانه ان كان مبدأه من خارج فقسري والا فان كان مع شعور فنفساني والا فطبيعي وبعضهم خص الشعوري بالارادي وجعل النفساني اعم منه ليتناول ميل النبات الى التبرز والتزيد فتدبر

قوله والمعتزلة يسمون الطبيعي من الاعتماد لازما كاعتماد الثقيل الى السفل والخفيف الى العلو وغير الطبيعي مجتلبا كاعتماد الثقيل الى العلو والخفيف الى السفل قسرا وكاعتماد حمال بالاجتهاد ولهم اختلافات في باب الاعتماد منها ما قال الجبائي ان في الهواء اعتمادا صاعدا الا جيلا شاهدي الزق المنفوخ المغموس تحت الماء اذا شق خرج الهواء صاعدا وتشقق الماء بل لو زال القاسر صعد الهواء في الزق وما يتعلق به من الثقيل لا يقال يجوز ان لا يكون ذلك لصعوده اللازم بل لضغط الماء اياه واخراجه من حيزه بثقله وطاقته لانا نقول لو لم يكن في طبعه الصعود والطفو على الماء لما زاده ثقل وطاقة الماء الا استقرارا وثباتا كساير الاثقال سيما اذا بقي الزق مشدودا وقال ابو هاشم ليس للهواء اعتماد لازم ولو كان في طبعه صعود لانفصل عن اجزاء الخشبة التي في الماء وصعد دون الخشبة اذ لا سبب عند الجبائي لصعودها وطفوها سوى تخلل اجزائها وتشبث الهواء بها لا يقال يجوز ان يقيده التركيب حالة موجبة للتلازم وعدم الانفصال سيما وهو هواء لم يبق على كيفيته المقتضية للانفصال لانكسار سورتها بالامتزاج لانا نقول الكلام في الاجزاء الهوائية المجاورة للاجزاء الخشبية التي صارت جزء المنفوخ كما في ساير المركبات على ما يراه الفلاسفة فالاقرب ان يقال ان احتباسها فيما بين الاجزاء الخشبية منعها الانفصال واوجب الاستتباع ومنها ما قال الجبائي ان الاعتماد غير باق لازما كان او مجتلبا وقال ابو هاشم بل اللازم باق كما في المثال بعد كما في الالوان والطعوم تمسك الجبائي بان الانسان اذا حمل على حجر ما بطل اعتماده المجتلب غيرنا في هكذا اللازم لانه كليهما في اخص اوصاف النفس اعني كونه اعتمادا وانه بطل وتام ما يبقى من الاعراض كالاصوات وغيرها الافرق فيما بين المقدور وغير المقدور فكذا في الاعتمادات التي تختلفها مقدورة ولازمها غير مقدور ورد الاول بمنع كون اخص الاوصاف للاعتماد الهابط بل الاعتماد اللازم والكلام بانه تمثيل بلا جامع ومنها ما قال الجبائي ان الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا وانما يولدهما الحركة فان من فتح بابا او رمى حجرا فانه لم يتحرك المفتاح او الحجر ثم حركة المفتاح او الحجر تولد سكونه في المقصد وقال ابو هاشم بل المولد لهما الاعتماد لانه اذا انتصب عمود قائم وادعم بدعامة فاعتمد عليه انسان الى جهة الدعامة ثم ازيلت الدعامة فان العمود يتحرك الى جهة ما ويسقط وان لم يتحرك المعتمد وكلاهما ضعيف اذ لا دلالة على الانحصار فيجوز ان يكون المولد هو الحركة تارة والاعتماد اخرى وكون الميل ان حركة الرامي مباشرة من حركة الحجر لانه ما لم يندفع عن حيزه امتنع اشتغال يد الرامي به لاستحالة تداخل الجسمين في حيز الا انه اريد ان ذلك بحسب الزمان فاستحالة التداخل لا توجب لجواز ان يكون اندفاع هذا واشتغال ذلك في زمان واحد كما في اجزاء الحلقة التي تدور على نفسها بل الامر كذلك في الاجزاء الانفصال وان اريد بالذات فالامر بالعكس اذ ما لم يتحرك اليد لم يتحرك الحجر والهواء ويحتمل ان يقال حركت اليد فتحرك الحجر دون العكس فالاقرب ان المولد للحركة والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون الاعتماد كما ومنها انه يولد اشياء مختلفة من الحركات وغيرها كالتبعيضها لذاته من غير شرط كتوليده الحركة على ما سبق من انه السبب القريب للحركة وبعضها لذاته بشرط كتوليده الاوضاع المختلفة للجسم بشرط حركاته وكتوليده عود الجسم الى حيزه الطبيعي بشرط خروجه عنه وكتوليده الاصوات بشرط المصاكة وبعضها لا لذاته كتوليده الالم والمولد للتاليف وكتوليده تفرق الاتصال المولد للالم

قوله والفلاسفة يسمونه اي الاعتماد ميلا ويقسمونه الى الطبيعي والقسري والنفساني لانه ان كان مبدأه وما ينبعث هو عنه امرا خارجا عن محله فقسري كميل السهم المرمي الى فوق والا فان كان مع قصد وشعور فنفساني كاعتماد الانسان على غيره والا فطبيعي سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر المسكن في الجو او اقتضته على وتاير مختلفة كميل النبات الى التبرز والتزيد ومنهم من يسمي المقرون بالقصد والشعور اراديا ويجعل النفساني اعم منه ومن احد قسمي الطبيعي اعني ما لا يكون على وتيرة واحدة لاختصاصه بذوات الانفس بل ربما تختلف على حسب اقتضاء النفس فهذا الاعتبار يسمى ميل النبات

وقد علم تردد هم في ان الميل نفس المدافعة او مبدأها بما قالوا ان الطبيعي لا يوجد عند كون الجسم في حيزه والا لكان مايلا عنه لا اليه وانه لا يجامع القسري عند اختلاف جهتيهما لامتناع المدافعة الى جهتين مع التنحي عنهما ويجامعه عند اتحاد جهتيهما كما في الحجر المدفوع الى اسفل ولذا كانت حركته اسرع وان الحركة الصاعدة للحجر المرمي الى فوق تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية والهابطة بالعكس لان الميل القسري كلما ازداد ضعفا مصاكات تحصل عليه ازداد الميل الطبيعي قوة حتى غلب القسري فرجع المرمي وان تفاوت حركتي الحجرين المختلفين في الصغر والكبر المرميين بقوة واحدة ليس الا لكون المقاوم الذي هو الميل الطبيعي في الكبير اكثر النوع الثاني المبصرات كالالوان والاضواء وقد يبصر بتوسطها غيرها مثل غير الكيفيات من الاشكال والاوضاع والمقادير ما يبصر بالذات وهاهنا مباحث المبحث الاول للون طرفان هما البياض والسواد المتضادان لان بينهما وساير الالوان انواع متباينة كل منها مضادة انما لم يشترط غاية الخلاف والتحقيق ان النوع ليس هو البياض مثلا بل البياضات المختلفة مثل بياض الثلج وبياض العاج ونحو ذلك

نفسانا ومنهم من جعله خارجا عن الاقسام لكونه مركبا على ما سيأتي في بحث الحركة مع زيادة كلام في هذا الباب ثم انهم قد ذكروا احكاما تدل على تردد هم في ان الميل نفس المدافعة المحسوسة او مبدأها في النوب الذي يوجد عند كون الحجر صاعدا في الهواء وساكنا على الارض فمنها ان الميل الطبيعي لا يوجد في الجسم عند كونه في حيزه الطبيعي والا فاما ان يميل اليه فيلزم طلب حصول الحاصل او عنه فيلزم كون الطبيعي مهروبا عنه طبعا او وجود مانع ومنها ان الميل الطبيعي يجامع الميل القسري الى جهتين لان امتناع المدافعة الى جهتين مع المدافعة عنهما ضروري فاما الحجر المرمي الى فوق لا يكون فيه مدافعة هابطة بالفعل بل بالقوة بمعنى ان من شأنه ان يوجد فيه ذلك عند زوال غلبة القوة القسرية واما الى جهة واحدة فقد تحققان كما في الحجر المدفوع الى اسفل فان فيه مدافعة هابطة تقتضيها الحجر اذا خلي وطبعه واخرى اقتضاها القاسر على حسب قوته وقصده ولهذا تكون حركته اسرع مما اذا سقط بنفسه فهبط ويتفاوت تلك السرعة بتفاوت قوة القاسر ومنها ما ذكروا في بيان سبب الحجر الذي تحرك صاعدا بالقسر ثم يرجع هابطا بالطبع ان حركته القسرية تشتد ابتداء وتضعف عند القرب من النهاية والطبيعية بالعكس لان الميل القسري يزداد ضعفا بمصاكات تحصل عليه من مقاومة الهواء المخروق فيزداد الميل الطبيعي اعني مبدأ المدافعة قوة الى ان يتعادلا ثم يأخذ القسري في الانتقاص والطبيعي في الغلبة فيأخذ حركته في الاشتداد ومنها الاستدلال على وجود الميل الطبيعي بان الحجرين المرميين بقوة واحدة اذا اختلفا في الصغر والكبر اختلفت حركتاهما في السرعة والبطء وليس ذلك لاختلاف المعاوق الذي هو الميل الطبيعي اعني مبدأ المدافعة في الكبير اكثر منه في الصغير لان التقدير عدم التفاوت في الفاعل والقابل لانه يكون الحاجب الا علم بان الطبيعة قوة سارية في الجسم منقسمة بانقسامه فتكون في الكبير اكثر وبزيادة المقاومة اجدر والفلاسفة يزعمون انه امر ثابت ليس مما يشتد ويضعف ويقل ويكثر في الجسم الواحد حتى ان طبيعة كل الماء وبعضه واحد ولا يتبين لي الحق من ذلك الا بلوغه حقيقة ما هو المراد بالطبيعة هاهنا وهم لم يزيدوا على ان الطبيعة قد تقال لما يصدر عنه الحركة والسكون اولا وبالذات دون شعور وارادة وقد تقال لما يصدر عنه امر لا يتخلف عنه ولا يفتقر الصدور الى علة خارجة عنه كميل الحجر الى السفل وقد تخص بما يصدر عنه الحركات على نهج واحد دون شعور وقد يسمى كل قوة جسمانية طبيعة ونحو ذلك لا يفيد معرفة حقيقته واما اطلاقها على المزاج او على الكيفية الغالبة من الكيفيات المتضادة او على الحرارة الغريزية او على المعالجات البيانية ونحو ذلك على ما يذكره الاطباء فمختص بالمركبات

قوله النوع الثاني المبصرات ~~والالوان~~ ذهب الفلاسفة الى ان المبصر اولا وبالذات هو الضوء واللون وان كان الثاني مشروطا بالاول وقد يبصر بتوسطهما ما لا يعد في الكيفيات المحسوسة من الكميات ومن المقادير والاوضاع وغير ذلك كالاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر وساير الاشكال وكالطول والعرض والصغر والكبر والقرب والبعد والتفرق والاتصال والحركة والسكون والضحك والبكاء والحسن والقبح وغير ذلك واما ما يتوهم من ابصار مثل الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فمبني على انه يبصر ملزوماتها كالسيلان والتماسك الراجعين الى الحركة والسكون وكاستواء الاجزاء في الوضع واختلافها فيه

قوله المبحث الاول حقائق الالوان بل جميع المحسوسات ظاهرة غنية عن البيان ولا خفاء في تضاد السواد والبياض لما بينهما من غاية الخلاف لكونهما طرفي الالوان واما ما بينهما من الحمرة والصفرة وغير ذلك فعند المحققين انواع متباينة تختص كل منها باثار مختلفة وليست متضادة لما اشترط بين المتضادين من غاية الخلاف

قوله والتحقيق الظاهر من كلام القوم ان انواع اللون هي السواد والبياض والحمرة والصفرة ونحو ذلك وانواع الكيفيات الملموسة هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك الا ان

[illegible]

ان المحقق هو ان انواع اللون هي البياضات المخصوصة التي لا يتفاوت افرادها كبياض الثلج مثلا وكذا في السواد وغيره بل في كل ما يقال بالتشكيك
ان النوع من الملموسات ليس مطلق الحرارة بل الحرارة المخصوصة التي يكون افرادها على السوية كحرارة النار الصرفة مثلا والنوع من المبصر ليس مطلق
الضوء بل الضوء الخاص الذي لا يتفاوت فيه افراده كضوء الشمس مثلا وانما يقع الاشتباه من جهة ان الانواع قد يكون لجملة جملة منها عارض
خاص واسم خاص كالبياضات المشتركة في تفريق البصر وفي اسم البياض والسوادات المشتركة في جمع البصر وفي اسم السواد وكالحرارات والبرودات
ونحو ذلك فيتوهم ان تلك الجملة نوع واحد بخلاف الاضواء فانه لا ينفرد جملة جملة منها بعارض واسم فلا يتوهم ذلك فيه بل ربما يتوهم كون مجموع
نوع على اصناف اللون والضوء فقد وقع ما نبه واصح من المبصرات ان اللون جنس للالوان بخلاف الضوء فطائفة من التفاوت والضوء
يوهم نوعية لتفاوت انواعه بخلاف اللون وانما توهم ذلك في جملة جملة من انواعه كالبياض مثلا لتفاوت انواع البياض وكالسواد لتفاوت
انواع السواد وعلى هذا القياس فمثال الضوء بمنزلة البياض مثلا فانه ليس نوعا ماهية واحدة بل عارضا ومبنى ذلك على ما تقرر عندهم
من ان المقول بالتشكيك لا يكون الا عارضا لامتناع التفاوت في الماهية وذاتياتها لان الامر الذي به يتحقق التفاوت حتى يوجد في الاشد
دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية لم يتحقق التفاوت فيها بل كانت في الكل على السواء وان كان داخلا فيها لم يتحقق الاشتراك الا ضعف
فيها لا شيئا بعض الاجزاء مثلا الخصوصية التي يوجد في نور الشمس دون القمر ان كانت من ذاتيات الضوء لم يكن ما في القمر ضوءا والا لم يكن
تفاوت النورين في نفس الماهية فان قيل لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك قابلا للشدة والضعف
لان القدر الزائد اما داخل في مفهوم العارض وماهيته فلا اشتراك للاضعف فيه واما غير داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض
فيهما على السواء مثلا الخصوصية التي توجد في بياض الثلج دون العاج ان كانت ماخوذة في مفهوم البياض لم يكن ما في العاج من
موضوعاته والا كان مفهوم البياض فيهما على السواء اجيب بانه داخل في ماهية المعروض الاشد وان لم يدخل في ماهية العارض والا في
ماهية المعروض الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض الكلي وماهية المعروض تساويه في جميع المعروضات ولك ان تقول
فيتوجه مثله على الدليل المذكور على امتناع تفاوت الماهية وذلك انه كما جاز التفاوت في العارض باعتبار امر خارج عنه داخل في هوية
بعض الافراد مثلا يكون النور تمام ماهية الانوار او جنسا لها ويكون الخصوصية التي في نور الشمس امرا خارجا عن حقيقة النور داخلا في هوية
نور الشمس وعلى هذا القياس وتوجيه المنع انا لا نم ان القدر الزائد اذا كان خارجا عن الماهية كانت الماهية في الكل على السواء وانما
يلزم لو لم يكن ذلك زيادة من جنس الماهية واذ الحقيقة فلا عبرة بكونه داخلا في ماهية المعروض حتى لو فرضنا الخصوصية التي في نور
الشمس من عوارضه كان التفاوت بحاله وانما العبرة بكونه من جنس العارض وزيادة فيه فان الخصوصية التي في نور الشمس وبياض الثلج
وحرارة النار ليست الا زيادة نور وبياض وحرارة ولا يمتنع مثل ذلك في الماهية وذاتياتها وانما يحصل الى عدم دخول القدر الزائد
الذي به التفاوت في المعنى المشترك الذي فيه التفاوت لان كان ما نعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء من المشككات لان افراده سواء
كان عارضا لها او ذاتيا وهو معنى النقض وان لم يكن مانعا لم تم الدليل على امتناع تفاوت الماهية وذاتياتها ومن هنا ذهب بعضهم
الى نفي التشكيك مطلقا تمسكا بالدليل المذكور وجوز بعضهم التشكيك والتفاوت في الماهية وذاتياتها نظرا الى عدم دليل الامتناع
بل ادعوا ان تفاوت الخط الاطول والاقصر تفاوت في الماهية الخطية وانها في الاطول اكمل وفي الاقصر انقص لان الزيادة التي
في الاطول من جنس الخط وان لم يكن داخلا في ماهيته وان ادعى المتوقف بين ما اذا كان ذلك القدر الخارج عن المعنى المشترك داخلا
في ماهية الاشد وبين ما اذا كان داخلا في وجوده وهويته لم يتم من البيان مع ان الدليل المذكور لا يتم في اجزاء الماهية لجواز
ان يكون ما به يتفاوت الجنس خارجا عنه داخلا في ماهية بعض انواعه قوله المتن اما زعم بعضهم انه لا حقيقة للون اصلا والبياض انما

[illegible]

اما يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج فانه لا سبب هناك سوى مخالطة الهواء ونفوذ الضوء في اجزاء صغار
جمدية شفافة وكذا في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافي والسواد قد يتخيل من عدم غور الضوء في الجسم لكثافته وانه حاجب
اجزائه وباقي الالوان يتخيل باختلاف الشفيف وتفاوت مخالطة الهواء وقد يستند السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء
فلا يكمل نفوذ الضوء الى السطوح ولهذا يميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون على انها كيفيات محققة لا مخيلة و
ظهورها في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي تحققها ولا حدوثها باسباب اخر على ما قال ابن سينا انا لا نشك
ان اختلاط الهواء بالمشف سبب لظهور اللون الابيض ولكنا نرى ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه كما في
البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضا مع ان النار لم تحدث فيه هواء بل ازالت الهوائية
عنه ولهذا صار اثقل وكما في الدواء المسمى لبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل
في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط الماءان فينعقد فيه المنحل الشفاف
من المرداسنج ويصير في غاية البياض ثم يجف وما ذاك بطروء تفرق في شفاف ونفوذ هواء فيه فانه كان متفرقا في الخل
ولا التقارب اجزاء منه وانعكاس ضوء البعض الى البعض لان حل ماء القلي بالتفريق اولى بل ذلك على سبيل الاستحالة
وكما في الجص فانه يبيض بالطبخ بالنار ولا يبيض بالسحق والتصويل مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر قال الشيخ
ابن سينا لم ينكر حصول البياض في الثلج وزبد الماء ومسحوق البلور والزجاج ونحو ذلك مما لا سبب فيه سوى مخالطة الهواء
بالمشف بل ادعى حصوله بسبب آخر بعد ما كان لا نعلم حصوله الا لهذا السبب على ما قال في موضع من الشفاء لا اعلم هل
يحصل البياض بسبب آخر ام لا وكان صاحب المواقف فهم وحاشاه عن سوء الفهم من بعض عبارات الشفاء حيث يقول
في بيان سبب البياض في الصور المذكورة ان اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور لون ابيض وروية
لون هو البياض انه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فينسب الى السفسطة ومما استدل به في الشفاء على حصول البياض
من غير اختلاط الهواء بالمشف امران احدهما اختلاف طرق انجاه من البياض الى السواد حيث يكون تارة من البياض
الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد
فانه يدل على اختلاف ما يتركب عنه الالوان اذ لو لم يكن الا السواد والبياض ولم يكن البياض الا لمخالطة الهواء للاجزاء
الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض الا الاخذ في طريق واحد وان وقع فيه اختلاف فبالشدة والضعف وثانيهما
انعكاس الحمرة والخضرة ونحو ذلك من الالوان فانه لو كان اختلاف الالوان لاختلاط الشفاف بغيره لوجب ان لا ينعكس
من الاحمر والاخضر الا البياض لان السواد لا ينعكس بحكم التجربة ودلالة هذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان
لا يجب ان يكون هو التركيب من السواد والبياض اظهر من دلالتهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون هو مخالطة الهواء
للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمتين نظرا لجواز ان يقع تركيب السواد والبياض على انحاء مختلفة وان ينعكس
السواد عند الاختلاط والامتزاج وان لم ينعكس عند الانفراد واقتصر بعضهم على نفي البياض واثبت
السواد تمسكا بان البياض ينسلخ ويقبل بحاله الالوان بخلاف السواد ورد بعد ثبوت الامرين بانه يجوز ان يكونا
الحقيقي مغايرا والتخيلي لازما لزوال السبب الاول ولزوم سبب التخيل لا انتقال البياض يقبل بحاله جميع الالوان وكل
ما يقبل الشيء فهو عار عنه ضرورة تنافي القبول والفعل لانا نجيب بمنع الصغرى فانه انما يقبل ما سوى البياض

... مما شاهد من الهواء المشرق او ما خالطه من الاجزاء منه

الذي به فلا يلزم الاغراقي عنها وان اريد بالقبول معنى الامكان بحسب جامع الفعل منعنا الكبرى وهو ظاهر وقد يقال لو كان
القابل للشيء واجب الحصول له لكان يمتنع ان تصافح وهو باطل ونحن نقول ان العصفية مشروطة فلا يلزم ان امتناع الانصاف
ما دام قابلا وهو حق قوله وقيل التام يلون يكون السواد والبياض كيفيتين حقيقيتين منهم من زعم انهما اصل الالوان
والبواقي بالتركيب لما شاهد من ان البياض والسواد اذا اختلطا وصارا حصلت الغبرة وان خالط السواد ضوء
كما في الغمامة التي تشرق عليها الشمس والدخان الذي تخالطه النار فان كان السواد غالبا حصلت الحمرة وان
اشتد الغلبة حصلت القتمة وان غلب الضوء حصلت الصفرة واذا خالطها سواد مشرق حصلت الخضرة ثم ان الخضرة
اذا انضم اليها سواد اخر حصلت الكراثية واذا انضم اليها حصلت الزنجارية ثم الكراثية ان خالطها سواد وقليل
حمرة حصلت النيلية ثم النيلية ان خالطها حمرة حصلت الارجوانية وعلى هذا القياس ومنهم من زعم ان الاصل هو السواد
والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب كما اشار ح ولا يخفى انه انما يفيد ان التركيب المخصوص يفيد
اللون المخصوص واما ان ذلك اللون لا يحصل الا من هذا التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا قوله المبحث الثالث الضوء
غني عن التعريف كسائر المحسوسات ويعرف بانه كيفية هي كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف او بانه كيفية لا يتوقف ابصارها على
الابصار بشيء آخر ونحو ذلك مما هو اخفى وكان المراد التنبيه على بعض الخواص والضوء ان كان من ذات المحل بان لا يكون فائضا عليه من
مقابلة جسم آخر مضيء لذاته كما للشمس يسمى ضياء والا فعرضي كما للقمر ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس
ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور والعرضي ان كان حصوله من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض
المقابل للشمس وهو الضوء الاول وان كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء المقابل
للشمس وكضوء داخل البيت الذي في الدار من مقابلة هواء الدار المضيء من مقابلة الهواء المقابل للشمس اي الهواء الذي تقابله فهو
الضوء الثاني والثالث وهلم جرا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات الى ان ينتهي الضوء بالكلية وينعدم
وهو الظلمة اعني عدم الضوء عما من شانه فهي عدم ملكة للضوء لا كيفية وجودية على ما ذهب اليه البعض والا لكان مانعا
للجالس في الغار من ابصار من هو في هواء مضيء خارج الغار كما انه مانع له من ابصار من هو في الغار وذلك للقطع بعدم
الفرق وفي الجالس المانع من الابصار بين ان يكون محيطا بالرائي او المرئي او متوسطا بينهما ورد ذلك بانه ليس
لمانع بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار لكنه لا ينافي على قولهم الظلمة كيفية مانعة من الابصار تمسك
القائلون بكونها وجودية بقوله تعالى وجعل الظلمات والنور فان المجعول لا يكون الا موجودا واجيب بالمنع فان الجاعل كما يجعل
الوجود يجعل العدم الخاص كالعمى اذ المنافي للمجعولية هو العدم الصرف قوله وله تردد لاختلاف بين المحققين في ان الضوء
في اضاءة الهواء [illegible] اختلاف في ان محل الضوء هو نفس الهواء الصرف او ما خالطه من الاجزاء البخارية او الدخانية او
نحو ذلك احتج الاولون بانا نشاهد من الهواء المضيء في افق المشرق وقت الصباح وبانه لو لم يكن مضيئا لوجب ان يرى
بالنهار الكواكب التي في خلاف جهة الشمس اذ ليس مانع به سوى انفعال الحس عن ضوء اقوى وضعفها ظاهر لان الطلوع في الهواء
الصرف غير مقدور [illegible] الايام وهو اضاءة الهواء لو كان بسبب مخالطة الاجزاء لكان الهواء كلما كان اصفى كان اقل
ضوءا وكلما كان اكدر واغلظ كان اضوأ والامر بالعكس وفيه ايضا ضعف لجواز ان يكون الهواء مخالطة الاجزاء الى حد مخصوص
اداتي [illegible] الضوء في النقصان وحاصله انه يحول بعضه الا فراطه كما يضره التفريط تمسك الاخرون بانه لو تكيف بالضوء

لوجب ان نحس به مضيئا كالجدار واللازم باطل لان الهواء غير مرئي وقد يمنع الملازمة اذ من شرائط الرؤية اللون ولا لون
للهواء الصرف قوله واما الظل فهو ما يحصل اي الضوء الحاصل من الهواء المضيء بالذات كالشمس والنار او بالغير كالقمر
وقد يفسر بالضوء المستفاد من المضيء بالغير ولا خفاء في صدقه على الضوء الحاصل من مقابلة جرم القمر مع انه ليس بظل
وفاقا وما ذكر في المواقف من ان مراتب الظل تختلف قوة وضعفا بحسب اختلاف الاستعداد والمعد كما يشاهد في اختلاف
ضوء البيت بحسب كبر الكوة وصغرها حتى انه ينقسم الى ما لا نهاية له اذ لا تنتهي الكوة [illegible] مبني على ما يراه الحكماء من عدم تناهي انقسام
الاجسام والمقادير وما يتبعها وان كانت محصورة بين حاصرين حتى ان الذراع الواحد يقبل الانقسام الى ما لا نهاية له
ولو بالفرض والوهم وكان تقرير من ان المحصور بين الحاصرين لا يكون الا متناهيا ممنوع بحسب الكمية الا تصاعدا والا انقساما
لا بحسب الانقسام قوله واذا كان قد يشاهد للضوء انه يترقرق ويتلألأ على الجسم حتى كانه شيء يفيض منه ويضطرب
جنبا وذهابا بحيث يكاد يستره فاذا كان ذلك ذاتيا كما للشمس يسمى شعاعا وان كان عرضيا كما للقمر يسمى بريقا قوله
المبحث الرابع زعم بعض الحكماء ان الضوء اجسام صغار تنفصل عن المضيء وتتصل بالمستضيء محتجا بانه متحرك بالذات
وكل متحرك بالذات جسم اما الكبرى فظاهر وانما قيدنا بالذات لان الاعراض تتحرك بتبعية المحل واما الصغرى فلان الضوء ينحدر
من السماء الى الارض ويتبع المضيء في الانتقال من مكان الى مكان كما نشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع و
ينعكس عما يلقاه الى غيره وكل ذلك حركة والجواب المنع بل كل ذلك حدوث للضوء في المقابل للمضيء والحركة وهم
ويدل على بطلان هذا الراي وجوه الاول انه لو كان جسما متحركا لامتنع حركته الى الجهات المختلفة ضرورة انها ليست بالقسر
والارادة بل بالطبع والحركة بالطبع انما تكون الى العلو او السفل الثاني انه لو كان جسما لامتنع حركته في لحظة من
مثل السماء الى الارض مع خرق الافلاك التي تحته الثالث انه لو كان جسما والاجسام مرئي لانه محسوس بالبصر لكان جسما ساترا
للجسم الذي يحيط به الضوء وكان الاكثر ضوءا اشد استتارا والواقع خلافه ولو سلم عدم لزوم الاستتار فلا خفاء في انه
مرئي حايل في الجملة فيلزم ان يكون الاكثر ضوءا اقل ظهورا واصعب رؤية لا ان يكون اعون على ادراك الباصرة السليمة و
قد يجاب عن ذلك بان هذا شان الاجسام الكثيفة لا الشفافة واما هذا النوع من الاجسام فاحاطته بالمرئي شرط للرؤية
قوله المبحث [illegible] من الحق ان الضوء كيفية مغايرة للون وليس عبارة عن ظهور اللون على ما يراه بعض الحكماء وانه
شرط لرؤية اللون لا لوجوده على ما يراه ابن سينا ولا تمسك له بما يعتد به فيما ادعاه كيف وانه قريب من انكار
الضروري وما ذكره الامام الرازي من ان قبول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود
الضوء لزم الدور ضعيف لانه ان اراد بالمشروط به توقف السبق فممنوع او المعية فغير محال على انه قد صرح بوجود الضوء
دون اللون كما في البلور بالليل قوله النوع الثالث من الكيفيات المحسوسة المسموعات وهي الاصوات و
الحروف فالصوت عندنا يحدث بمحض خلق الله تعالى من غير توسط تاثير لتموج الهواء والقرع والقلع كسائر الحوادث
وكثيرا ما يذكرون الاراء الباطلة للفلاسفة من غير تعرض لبيان البطلان الا فيما يحتاج الى زيادة بيان والصوت عندهم
كيفية تحدث في الهواء بسبب تموجه المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط
مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلعه الكرباس بخلاف القطن لعدم المقاومة والمراد
بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء تحدث بتصادم بعد تصادم مع سكون بعد سكون وليس الصوت نفس التموج او نفس القرع

وتبين العلاقة في كيفية تحدث في الهواء بالتموج المعلول للقرع او القلع لا نفس التموج او القرع والقلع على ما ظن لانها ليست مسموعة وتدل على وجوده في الخارج ويعلل ذلك بانه يمكن هناك ايضا ادراك جهته والتمييز بين قريبه وبعيده وكذلك تحمل الهواء القارع من تلك الجهة او بعض القرع القريب وضعف البعيد والا لما ادركناه كونه من الجانب على خلاف الاذن السامعة وما يتميز بين القوي البعيد والضعيف البعيد القريب ويدل على كون ادراكه بوصول الهواء الحامل له الى الصماخ انه يميل مع الرياح وان من تكلم في طرف انبوبة

والنقلع على ما توهمه بعضهم بناء على اشتباه الشيء بسببه القريب او البعيد لان التموج والقرع والقلع ليس من المسموع قطعا بل بما يدرك اولا باللمس والاخران بالبصر وقد يتوهم انه لا وجود للصوت في الخارج وانما يحدث في الحس عند وصول الهواء المتموج الى الصماخ واستدل على بطلان ذلك بانه لو لم يوجد الا في الحس لما ادرك عند سماعه جهته وحاله من القرب والبعد لان المقدر انه لا وجود له في الخارج في مكان وجهة خارج الحس واللازم باطل قطعا لانا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار ومن مكان قريب او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج يجيء منها وتميز القريب والبعيد لاجل ان القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول لو صح الاول لما ادرك جهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه اليمنى ويجيء الصوت من يمينه فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمنى ولو صح الثاني لزم ان يشتبه القوي والضعيف بالقرب والبعد فلم يتميز بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظني ان الصوت بين الصوت وبين القرب والبعد المختلفين بالقوة والضعف انهما يختلفان في القرب والبعد وليس كذلك ولهم ترقيات في مقام اخر وهو انه اذا وصل الهواء المتموج الى الصماخ فالمسموع هو الصوت القائم بالهواء الواصل فقط او بالهواء الخارج ايضا والحق هو الاول غير بدليل ادراك جهة الصوت وحاله من القرب والبعد فانه لو لم يسمع الا حساس به الا من حيث انه في الهواء الواصل الى الصماخ دون الخارج الذي هو مبدأ حدوث الصوت ووسطه لم يكن عند الحس فرق بين جهة وبين ما اذا لم يوجد خارج الصماخ اصلا فلم يعرف جهته ولا قربه او بعده كما ان اللمس لما لم يدرك الملموس الا من حيث تأدى اليه لا من حيث انه في اول الحال فيه لم يتميز بين وروده من اليمين او اليسار ومن القريب او البعيد فظهر انه يسمع فيه جهة الصوت وحاله من القرب والبعد لانه على المطلوبين جميعا اذ تدل على ان القائم بالهواء الخارج من الصماخ ايضا مسموع وذلك يدل على انه هناك موجود وهذا كما قال الامام ان التمييز بين الجهات والقريب والبعيد من الاصوات لما كان حاصلا علمنا انا ندرك الاصوات الخارجة حيث هي ولا يمكننا ان ندركها حيث هي الا وهي موجودة خارج الصماخ وما اورده من الاشكال وهو ان المدرك بالسمع لما لم يكن الا الصوت دون الجهة لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا بل مدركه الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث هو في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط وحينئذ لا يختلف باختلاف الجهات فكيف يوجب ادراك الجهة يدفع بانهم لا يجعلون كون الصوت في تلك الجهة مدركا بالسمع الا بمعنى انا نعرف بسماع الصوت في تلك الجهة انه هناك كما نعرف بذوق الحلاوة او شم الرائحة من جرم انها منه وان لم تكن الجرم من المذوقات والمشمومات واما السبب في ذلك فحاصل ما ذكره وافهم انا بعد ما ادركنا الصوت عند الصماخ نتنبه بتأملنا في ذلك الادراك من الذي يصل الينا الى ما قبله في جهته ومبدأه ووروده فانه يبقى منه شيء متأد بما ادركناه الى حيث ينقطع وينتهي وبه ندرك الوارد وموارده وما يبقى منه شيء موجودا وجهته وبعد موارده وقربه وما يبقى من قوة امواجه وضعفها ولذلك ندرك البعيد ضعيفا لانه يضعف تموجه حتى لو لم يبق في المسافة اثر ينتهي بنا الى المبدأ لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي قوله ويدل على كون ادراكه بوصول الهواء راى الغلام سوانه اذا وجد سبب الصوت في موضع تكيف هواء ذلك الموضع بذلك الصوت ثم المجاور فالمجاور في جميع الجهات الى حد ما بحسب شدة الصوت وضعفه ولا يسمع الا السامع التي تقع في تلك المسافة ويصل اليها ذلك الهواء ويتمسكوا بوجوه الاول ان الصوت

طرفها الاخر على اذن واحد من القوم يعود يسمعه وانه يتأخر الزمان عن مشاهدة سببه كضرب الفاس من بعيد وامثال هذه امارات لاستبعاد اعادتها لها المقتضى الحدسي وان لم تتم حجة على الغير الا انه لو استبعد قيام امثال تلك الكيفية بجميع اجزاء الهواء وبقاؤها على هيئتها مع هبوب الريح والنفوذ في المنافذ من صلب الاجسام لم يكن بعيدا او كذا من عصبه مصادمه الاجسام الا بان عسى ما زعموه في الصدا سوا حصل الواصل نفس الهواء الراجع او اخر متكيف بكيفية على ما هو الظاهر المبحث الثاني في عروض للصوت كيفية باعتبارها يمتاز في الحدة والثقل يمتاز المسموع وهو الحرف وينقسم الى صامت ومصوت مقصورة هي الحركات وممدودة هي المدات

يميل مع هبوب الريح ولا يسمعه من كان المهبوب من جهته لعدم وصول الهواء الى صماخه فلو لم يكن الهواء حاملا له ولم يتوقف السماع على وصول ذلك الهواء لما كان كذلك الثاني ان من وضع طرف انبوبة في فمه وطرفها الاخر في صماخ انسان وتكلم فيها بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون غيره من الحاضرين وما ذلك الا لمنع الانبوبة وصول الهواء الحامل للصوت الى صماخهم الثالث انا نرى سبب الصوت كضرب الفاس على الخشبة مثلا ونتأخر سماع الصوت عنه زمانا يتفاوت بحسب تفاوت المسافة قربا وبعدا فلولا ان السماع يتوقف على وصول الهواء لما كان كذلك واجيب عن الكل بان غايته الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية فيجوز ان يكون ميل الصوت مع الرياح واختصاص صاحب الانبوبة بالسماع وتأخر السماع عن ضرب الفاس بحسب اخر فلا يدل على توقف السماع على وصول هواء حامل للصوت والحق ان هذه امارات ربما يفيد القطع الحدسي للناظر وان لم تتم حجة على المناظر واستدل على بطلان توقف السماع على وصول الهواء بوجوه الاول انه لو كان كذلك لما ادركنا جهة الصوت وحاله من القرب والبعد لان الواصل لا يكون الا ما في الصماخ والجواب ما سبق من ان المدرك الموقوف ادراكه على وصول الهواء ليس هو القائم بالهواء الواصل فقط كما في اللمس بل البعيد ايضا كما في الابصار الثاني انا ندرك الاصوات المؤذن عند هبوب الرياح يميل عن جهتنا الى خلافها والجواب ان ذلك لا يكون عند امكان الوصول في الجملة وان لم يكن على وجهه ولذلك الحروف تشويش السماع الثالث انا نسمع صوتا من يحول بيننا وبينه جدار صلب مع القطع بامتناع نفوذ الهواء في المنافذ من غير ان يزول عنه ذلك الشكل الذي هو اضعف واسرع زوالا من الرقم على الماء وقد جار مثلا في عدم البقاء واجيب بانه اذا لم يكن الحائل ما فيه اصلا ولا يكون هناك طريق اخر للهواء فلا يتم السماع الا يرى انه كلما كانت المنافذ اقل كان السماع اضعف وايضا ان الشكل ليس ادنى به حقيقة الشكل الذي يعرض للهواء فيصير سببا لحدوث الكيفية المخصوصة فلا حاجة لنا الى بقائه لانه من المعدات والى دنو تلك الكيفية المسببة عنه المسماة بالصوت والحرف فلا تتخلله بل الاستبعاد في بقائه مع النفوذ في المضائق والحق ان قيام تلك الكيفية المخصوصة الغير القارة بكل جزء من اجزاء الهواء بدليل ان كل من في تلك المسافة يسمعها وبقاء اجزاء الهواء مع فرط لطافتها على تلك الهيئة والكيفية مع هبوب الرياح ومع النفوذ في منافذ الاجسام الصلبة مستبعد جدا وابعد منه حدوث الصدى بهواء الهواء اذا تموج وقاومه جسم املس كجبل وجدار بحيث يرد ذلك المتموج الى خلف على هيئته كما في الكرة المرمية الى الحائط المتقاوم لها حدث من ذلك صوت هو الصدى وتردد في ان حدوثه من تموج الهواء الاول الراجع على هيئته او من تموج هواء اخر بيننا وبين المقاوم متكيف بكيفية الهواء الراجع ومما هو الاشبه وكيف ما كان فبقاء الهواء على كيفيته التي لا استقرار لها مع مصادمة الجسم الصلب ثم رجوعه على هيئته واصواته كيفية فيما جاوره ونحوه الى الوصول الى الصماخ من المستبعدات التي تكاد تلحق بالمحالات قوله المبحث الثاني في عروض للصوت كيفية تتميز بها عن صوت اخر مماثل له في الحدة والثقل تميزا في المسموع والحرف هي تلك الكيفية العارضة في عبارة ابن سينا وذلك الصوت المعروض في عبارة جمع من المحققين ومجموع العارض والمعروض في عبارة البعض وكناية الشيء بالحق وقيد المماثلة بالحدة والثقل اي الزيرية والبمية احترازا عنهما فان كلا منهما كيفية يتميز بها صوت عن اخر تميزا في المسموع لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل ضرورة وقيد التميز بالمسموع احترازا عن مثل الطول والقصر والطيب وغيره فان التمييز بها لا يكون تميزا في المسموع لا لكيفية مسموعة الا ان الكون من الكيفيات نظرا الى انه احتراز عن الغنة والبحوحة بحيث النظر في دلالة قولنا تميزا في المسموع على ان يكون ما به التمييز مسموعا وفي ان الحدة والثقل من المسموعات بخلاف الغنة والبحوحة والحق ان معنى التمييز في المسموع لم يدل على ان يكون ما به التمييز مسموعا بل ان يحصل به التمييز في نفس المسموع بان يختلف

باختلافه ونحوها بحاده كالحروف خلاف مثل الغنة والبحوحة وغيرهما فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس وما وقع في الطوالع
من ان الحروف كيفية تعرض للاصوات فيتميز بعضها عن البعض في الثقل والخفة كلام لا يعقل له معنى وكانه جعل قوله في الثقل متعلق
بمحذوف اي عن البعض المماثل له في الثقل واراد بالخفة الحدة وترك قيد التميز في المسموع لشهرته وكيف كان فهذا اختلال ادى الى تعريف
الحروف بما ذكر تعريف بالاخفى وكان المقصود مزيد تفصيل للماهية الواضحة عند العقل وتنبيه على خصوصياتها **قوله** وينقسم الى صامت
ومصوت الحركات الثلث تعد عندهم من الحروف وتسمى المصوتة المقصورة والالف والواو والياء اذا كانت ساكنة متولدة من حركة
تجانسها اعني الالف من الفتحة والواو من الضمة والياء من الكسرة تسمى المصوتة الممدودة وهي المسماة في العربية بحروف المد
لانها كانها مدات للحركات وما سوى المصوتة يسمى صامتة ويندرج فيها الواو والياء المتحركتان او الساكنتان اذا لم يكن قبل الواو
ضمة وقبل الياء كسرة واما الالف فلا يكون الا مصوتا واطلاقه على الهمزة باشتراك الاسم وليس المراد بالحركة والسكون ههنا
ما هو من خواص الاجسام بل الحركة عبارة عن كيفية حاصلة في الحرف الصامت من امالته الى مخرج احدى المدات فالى الالف
فتحة والى الواو ضمة والى الياء كسرة ولذلك حال ... امتناع الابتداء بالمصوت واما الحلاف في ان ذلك لسكونه ... ممتنع
الابتداء بالساكن الصامت ايضا ولذاته لكونه عبارة عن مدة متولدة من اشباع حركة تجانسها فلا يتصور الا حيث يكون
قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق لان كل سليم النفس الحس يجد من نفسه امكان الابتداء بالساكن ولذا كان من قواعد لغة
العرب انه لو وقف على المتحرك والحق به الساكن من الصوامت ... الوقف مثل زيد وعمرو واذا امكن الصامت ... وحرف
لين ... فانه حايز كما اذا كان الاول مصوتا كدابة وعدم قدرة البعض على الابتداء بالساكن لا يدل على
امتناعه كالتلفظ ببعض الحروف فان ذلك لقصور في الالة والا لتعذر على الاكثر من ان المصوت لما كان مشروطا بالصامت
فلو كان الصامت مشروطا به في بعض المواضع كان الابتداء يلزم الدور ليس كذلك لان المصوت مشروط بان يسبقه صامت والصامت في الابتداء
مشروط بان يلحقه مصوت فيكونان معا ولا استحالة فيه **قوله** وينقسم اي الحرف باعتبار آخر الى آني وزماني لانه ان امكن تمديده كالفاء
فزماني وان لم يمكن كالطاء فآني وهو اما يوجد في اول زمان ارسال النفس كما في طالع او في آخر زمان حبسه كما في غلط وما يقع في
وسط الكلمة مثل بطل يحتمل الامرين ... في المصوت يكون معنى انه طرف له كالنقطة للخط ... ما نسبه الزماني
كالتاء والدال ... وقد يكتب عند اللفظ ... افراد ... بامتياز زمان بعضها عن
بعض **قوله** والتماثل ... الطرق التسعة والعشرين الواقعة في لغة العرب ... انها مما يقع في بعضها
انواع مختلفة بالماهية وقد يختلف افراد كل منها بعوارض مشخصة كالياء الساكنة التي يتلفظ بها زيد الآن او في وقت آخر او يتلفظ بها
عمرو او غيره ... كالياء الساكنة او المتحركة بالفتحة او الضمة او الكسرة ... افراد النوع الواحد اما متحد
السكون والحركة كالياء الساكنة او المتحركة بالفتحة او الضمة او الكسرة واما مختلفة كالياء الساكنة والمتحركة او المفتوحة والمضمومة
وهذا هو المعني بالتماثل والاختلاف ... العارض ... ان ... الحقيقة على
ما هو المصطلح لم يكن ... العارض ... العارض ... الكناية في
قبيل المختلفة ... **قوله** والصامت مع المصوت ... على بعض المتاخرين
معنى المقطع مع اشتهار ... الفارابي وابن سينا والامام وغيرهم وهو ان الحرف
الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا مثل ... الفتحة او الضمة او الكسرة ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا

مثل لا ولو وفي وقد يقال المقطع الممدود للمقطع المقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل وقل وبع لمماثلته المقطع الممدود
في الوزن فان قيل لا حاجة الى هذا التفصيل فان المقطع الممدود ليس الا مقطعا مقصورا مع ساكن بعده سواء كان مصوتا
مثل لا او صامتا مثل هل ولهذا يقال ان المقطع حرف مع حركة او حرف متحرك مع ساكن بعده والاول المقصور والثاني الممدود
قلت المقطع الممدود بالاعتبار الاول صامتان احدهما الهاء واللام في هل منهما مصوت مقصور هو فتحة الهاء وبالاعتبار الاول
مجرد صامت ومصوت ممدود ليس منهما مصوت مقصور على ما يظنه اهل العربية من ان الالف في لا منهما فتحة وذلك لان المصوت الممدود
ليس الا اشباعا للمصوت المقصور فيكون المقصور مندرجا في الممدود ... وهذا ما يقال ليس الحركات ابعاض حروف
المد فلا يكون لا الا صامتا مع مصوت ممدود **قوله** ويتالف من الحروف الكلام يتميز بالمنتظم من الحروف المسموعة المتميزة
ويحترز بالمسموعة عن المكتوبة والمتخيلة وبالمتميزة عن اصوات الطيور والكلام ينقسم الى المهمل والموضوع والموضوع الى المفرد
والمركب والمفرد الى الاسم والفعل والحرف والمركب الى التام الذي يصح السكوت عليه والى غير التام واللفظ اعم من الحرف والكلام
وقد يخص الكلام باللفظ المفيد معنى دلالته على نسبة يصح السكوت عليها سواء كانت انشائية مثل قم وهل زيد قايم ولعل زيدا
قايم ونحو ذلك او اخبارية مثل زيد قايم وسواء كان اللفظ مقطعا مقصورا مثل ق او ممدودا مثل في وقوا او مركبا من
المقاطع كما ذكر وقد يخص اللفظ بما يتالف من المقاطع فيقابله الحرف والمقطع والذي يقال اجزاء المركب الفاظ او حروف او مقاطع
فزيد قايم من لفظين وياذا من مقطعين ... من مقطع ولفظ ... من المخاطبة من مقطع وحرف ... وافضوا
من لفظ وحرف وقد يشكل بمثل في وقوا ... كلا منهما مقطع ممدود فقط الا انه يقال انه من حرف هي صامت ومصوت وامثال
ق فمن مقطع مقصور ولفظ هو الضمير المستتر اعني انت وهذا كلا في وقوا فان كلا من الياء والواو اسم ولا استتر ههنا
قوله وزعم الفارابي ان القول من مقولة الكم وان الكم منه المنفصل ايضا ينقسم الى قار هو العدد وغير قار هو القول واحتج
بانه ذو جزء يتقدر بجزئه وكل ما هو كذلك فهو كم وفاقا بان الصغرى ان اجزاء الالفاظ بل مقاطع مقصورة او ممدودة يقع
فيها التركيب بان يردف مقصور بممدود مثل علي وبالعكس مثل كان ثم تتركب هذه المقاطع مرة اخرى فيحدث اشياء اعظم
مما تقدم فاصغر ما يتقدر به الالفاظ هي المقاطع البسيطة المقصورة ثم الممدودة ثم بعدها المركبة واكملها ما ذكر فيه
المقصور اولا ثم اردف بالممدود والقول انما يتقدر بواحد منها وربما يحتاج الى ان يتقدر بانسان او اكثر كما في المقادير فان
منها ما يتقدر بذراع فيستوفيه ومنها ما يحتاج الى ذراع او اكثر واجيب بمنع الكبرى وانما ذكر ذلك اذا كان التقدر لذاته و
ههنا انما عرض للقول خاصية الكم من جهة الكثرة التي فيه كما ان الجسم يتقدر بالذراع ونحوه لما فيه من الكم المتصل **قوله**
النوع الرابع المذوقات المشهور ان اصول الطعوم اي بسائطها تسعة حاصلة من ضرب احوال ثلث للفاعل هي الحرارة والبرودة
والاعتدال في احوال ثلث للقابل هي اللطافة والكثافة والاعتدال بينهما وبيان انه ما يحدث من الفاعل في القابل مذكور في
المطولات ثم تتركب من التسعة طعوم لا تحصى مختلفة باختلاف التركيبات واختلاف مراتب البسائط قوة وضعفا وامتزاج
شيء من الكيفيات اللمسية بها بحيث لا يتميز في الحس وبعض المركبات قد يكون لها اسماء كالبشاعة للمركب من المرارة والقبض
كما في الحضض بضم الضاد الاولى وفتحها من نوع الدواء وهو عصارة شجرة تسمى فيلزهرج وكالزعوقة للمركب من المرارة
والملوحة كما في السبخة وقد لا يكون كالحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ والمرارة والتفاهة في الهندباء والمرارة
والحرافة والعفوصة في الباذنجان والفرق بين القبض والعفوصة ان القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص ظاهره وباطنه

النوع الى حسن المشمومات وهى الروايح ولا اسما لانواعها الا من جهة الملايمة والمنافرة كرايحة طيبة ومنتنة او المجاورة كرايحة حلوة او الاضافة كرايحة المسك القسم الثالث الكيفيات النفسانية اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية وهى مع الرسوخ يسمى ملكة وبدونه حالا فمنها الحيوة وهى ان يكون بحيث يقتضى الحس والحركة وتكون مبداء لقوة الحس والحركة وهذا معنى قولهم قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها ساير القوى اى القوى الحيوانية فيكون غير قوة الحس والحركة لتغايرهما بالحد وذاتا وغير قوة التغذية لوجودها فى النبات مع عدم الحيوة ولهذا كان فى العضو المفلوج او الذابل الحيوة بلا حس ولا حركة او اغتذاء تم

وانما هذه المعدودة فى الطعوم هى مثل ما فى اللحم والخبز وقد يقال التفه لما لا طعم له اصلا كالبسايط وما لا يحس بطعمه لانه لا يتحلل منه شىء يخالط الرطوبة اللعابية الا بالحيلة كالحديد وما قيل ان هذا هو الذى يعد فى الطعوم سبطه فما قالوا ان طعم الهندبا مركب من المرارة والتفاهة لا المرارة محضة **قوله** النوع الخامس المشمومات وليس فيها محل بحث واعلم انهم ولنا جرو اجرى الاوصاف اعنى المبصرات والمسموعات والملموسات والمذوقات والمشمومات على الانواع الخمسة من الكيفيات جعلوها بمنزلة الاسماء لها فهى بحسب اللغة متفاوتة فى الوقوع على الكيفية او على المحل او عليهما جميعا وفى كون مصادرها موضوعة لذلك النوع من الادراك كالابصار والسماع او لما يفضى اليه كالبوارق ومن ههنا يقال ابصرت الورد وحمرته وسمعت الصوت لا مصوته ولمست الحرير لا لينه وذقت الطعام وحلاوته وشممت العنبر ورائحته **قوله** القسم الثالث من الاقسام الاربعة للكيف الكيفيات المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها انما تكون من بين الاجسام للحيوان دون النبات والجماد فلا ينتقض بثبوت بعضها لبعض المجردات من الواجب وغيره على ان القايلين بثبوت صفة الحيوة والعلم والقدرة وغيرها للواجب لا يجعلونها من جنس الكيفيات الاعراض ثم الكيفية النفسانية ان كانت راسخة سميت ملكة والا فالحال بتفاوتهما بالعوارض لا تكون الا بعارض بان يكون الصفة حالا ثم تصير بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان يكون صبيا ثم يصير شيخا ومثل ذلك ولكن يسبق الى الوهم ويقع فى بعض العبارات انه هو ذلك الشخص بعينه فليس كذلك بحسب الحقيقة للقطع بتغاير العوارض المشخصة **قوله** فمنها الحيوة يعنى معنى الحيوة اى حيوة الحى من الاجسام فقد اختلفت العبارات فى تفسيرها لا من جهة اختلاف فى حقيقتها بل من جهة عدم الاطلاع عليها والتعبير عنها الا باعتبار اللوازم والآثار فقيل هى صفة تقتضى الحركة والحس مشروطا باعتدال المزاج والقيد الاخير للتحقيق على ما هو راى البعض لا للاحتراز وقيل قوة هى مبداء لقوة الحس والحركة وكان هذا هو المراد بالقول بالتميز عن قوة الحس والحركة وقيل قوة تتبع اعتدال النوع وتفيض عنها ساير القوى الحيوانية اى المدركة والمحركة على ما سيجى تفصيله ومعنى اعتدال النوع هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عنه كل المزاج لم يكن ذلك النوع ثم لكل نوع من المركبات صنف من ذلك النوع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو اصلح بالنسبة اليه والاول يسمى اعتدالا نوعيا والثانى صنفيا والثالث شخصيا ولهذا زيادة تفصيل وتحقيق يذكر فى كتب الطب فاذا حصل فى المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحيوة فانبعثت عنها بآدون الله الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة نحو جلب المنافع ودفع المضار فيكون الحيوة مشروطا باعتدال المزاج ومبداء لقوى الحس والحركة فتغايرهما بالضرورة وكذا تغاير القوة الغاذية لوجودها فى النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبداء لقوى الحس والحركة لا نفسها وان الغاذية فى النبات والحيوان حقيقة واحدة ليلزم من مغايرة تلك للحيوة مغايرة هذه لها فاستدلوا على مغايرة الحيوة لقوة الحس والحركة والقوى المغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة فى العضو المفلوج للحيوان من غير حس ولا حركة وفى العضو الذابل من غير اغتذاء واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعدم الاغتذاء لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان يوجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان القوة ما يصدر عنه الاثر بالفعل يعنى انا نريد ان القوة التى تصدر عنها بالفعل آثار الحيوة كحفظ العضو عن التعفن مثلا باقية والقوة التى يصدر عنها بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باقية فلا يكون هى هى وهذا اشبه كلام المحقق المحصل وليس معناه ان القوة اسم لما يصدر عنه الاثر

ولا يشترط عندنا اعتدال المزاج ووجود البنية والروح الحيوانى للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى فى الجزء وخالفت الفلاسفة والمعتزلة فقالوا على ما نقل من زوالها بانتقاض البنية وبهذا الاعتدال والروح ومما من استدل على عدم الاشتراط بانها لو اشترطت فاما ان تقوم بالجزء يعنى حيوة واحدة فيلزم قيام العرض باكثر من محل واما ان تقوم بكل جزء حيوة وح فان اشتراط من الى ثان دور ومن جانب واحد ترجح بلا مرجح وورد بانه قايم بالمجموع على ما سبق ولو سلم فدور معية ولو سلم فعدم المرجح لم غايته عدم الاطلاع عليه واما الموت فزوال الحيوة عما اتصف بها او كيفية تضادها وكان هذا مراد من قال انه فعل من الله تعالى او من الملك يقتضى زوال حيوة الجسم من غير جرح احترازا عن القتل على ان الفعل بمعنى الاثر اذ الاثر امامة فعلى الاول معنى خلقه تقديره او خلق اسبابه ومنها الادراك وبيانه يأتى مباحث تم

بالفعل فانه ظاهر البطلان كيف وهو قد صرح بان فى العضو المفلوج قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الاحساس والحركة نعم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكون مبداء جميع تلك الآثار قوة واحدة هى الحيوة وقد يتخرج عن البعض دون البعض لخصوصية المانع لكن الحق ان مغايرة المعنى المسمى بالحيوة للقوى الباصرة والسامعة وغيرهما من القوى الحيوانية والطبيعية مما لا يحتاج الى البيان **قوله** وعندنا لا اشتراط ذهب جمهور المتكلمين الى ان تحقق المعنى المسمى بالحيوة ليس مشروطا باعتدال المزاج والبنية والروح الحيوانى للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى فى البسايط من الجزء الذى لا يتجزى والمراد بالبنية البدن المؤلف من العناصر الاربعة وبالروح الحيوانى جسم لطيف بخارى يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسرى الى البدن فى عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين وذهبت الفلاسفة وكثير من المعتزلة الى هذا الاشتراط بناء على ما يشاهد فى زوال الحيوة بانتقاض البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعى وبعدم سريان الروح فى العضو بسبب شد او نحو ربط يمنع نفوذه ورد بان غايته الدوران وهو لا يقتضى الاشتراط بحيث يمتنع بدون تلك الامور واستدل بعض المتكلمين على امتناع كون الحيوة مشروطا بالبنية بانها لو اشترطت فاما ان تقوم بالجزء من البنية حيوة واحدة فيلزم قيام العرض باكثر من محل واحد وقد مر بطلانه واما ان تقوم بكل جزء حيوة وح اما ان يكون القيام بكل جزء مشروطا بالقيام بالآخر فيلزم الدور اولا فيلزم الترجيح بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد حقيقة الحيوة لا يقال لم لا يجوز ان تقوم بالبعض فقط لكان مرجحه من الطابع لانا نقول فيكون الحى هو ذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب بانها تقوم بالمجموع الذى هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض بمحلين على ما سبق او تقوم بكل جزء حيوة ويكون اشتراط كل بالآخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المحال او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالآخر من غير عكس بمرجح يوجد فى الخارج وان لم نطلع عليه لا يقال فح يكون الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت فى الجزء الآخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحيوة به بقيام حيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذى به يتحقق البنية **قوله** واما الموت فزوال الحيوة ومعنى زوال الصفة عدمها عما يتصف بها بالفعل وهذا معنى ما قيل انه عدم الحيوة عما من شانه اى عما يكون من امره وصفته الحيوة بالفعل فيكون عدم ملكة للحيوة كما فى العمى الطارى بعد البصر لا كمطلق العمى ولا يلزم كون عدم الحيوة عن الجنين عند استعداده للحيوة موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا وقيل هو كيفية تضاد الحيوة فيكون وجوديا وعلى هذا ينبغى ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان الموت فعل من الله تعالى او من الملك يقتضى زوال حيوة الجسم من غير جرح واحترز بالقيد الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبنى على ان المراد به الاثر الصادر عن الفاعل اذ لو اريد به التاثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيرا للاماتة لا للموت وقد يستدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحيوة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق فى الآية التقدير وهو يتعلق بالوجودى والعدمى جميعا ولو سلم فالمراد بخلق الموت احداث اسبابه على حذف المضاف وهو كثير فى الكلام ومثل هذا وان كان خلاف الظاهر كاف فى دفع الاحتجاج **قوله** ومنها اى من الكيفيات النفسانية الادراك وقد سبق نبذ من الكلام فيه والذى استقر عليه راى المحققين من الفلاسفة ان حقيقة ادراك الشىء حضوره عند العقل اما بنفسه واما بصورته المنتزعة

المبحث الاول ابتداء ايا اذا ادركت شيئا كان له تميز وظهور عند العقل وذلك ليس بوجوده العيني اذ كثيرا ما ندرك ولا وجود او يوجد ولا ادراك بل بوجوده العقلي وهو المعنى بحصول صورته فحقيقة ادراك الشيء حضوره عند العقل اما بحقيقته كما في ادراك النفس ذاتها وصفاتها لكون التغاير اعتباريا وهو كاف كما في تعقل العلم بالعالم قيل يلزم وجود ما لا يتناهى واما بصورته المنتزعة كما في الماديات او غير المنتزعة كما في المجردات والمعدومات ولما بين صورة الشيء وهويته من التغاير لم يلزم اتصاف المدرك بما يدركه من السواد والحرارة والاستدارة ونحو ذلك على ان حصول الصورة للنفس ليس كحصول العرض للمحل ولهذا لا يلزم من ادراك المعاني العقلية اتصافها بالايمان والكفر والجود والبخل تم

او الحاصلة ابتداء المرتسمة في العقل الذي هو المدرك او آلته التي بها الادراك وحاصل المعنى ما قال في الاشارات ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهده ما به يدرك على ان المراد بتمثل الحقيقة حضورها بنفسها او بمثالها سواء كان منتزعا من امر خارجي او متحصلا ابتداء وسواء كان منطبعا في ذات المدرك او في آلته والمراد بالمثال ح مطلق الحقيقة وفي قوله يشاهده ما به يدرك تنبيه على ان تمام الادراك انما يكون بغير آلة فيكون ارتسام الصورة في ذات المدرك وان ما يكون بالآلة فيكون في محل الحس كما في الابصار بحصول الصورة في الرطوبة الجليدية او في الهواء كادراك الحس المشترك بحصول الصورة الخيالية في محل متصل به والمراد بالمشاهدة مجرد الحضور على ما هو معناه اللغوي لا الابصار او ادراك عين الشيء الخارجي على ما هو المتعارف فيلزم فساد التفسير نعم تضمنت العبارة في جانب الادراك العقلي تكرارا بحسب اللفظ كانه قيل هو حضور عند المدرك حال الحضور عنده لان ما به الادراك العقلي هو ذات المدرك وفي جانب الادراك الحسي تكرارا بحسب المعنى حتى كان هناك حضورا عند المدرك و آخر عند الآلة وليس كذلك بل الحضور عند النفس هو الحضور عند الحس وتحقيق المقام انا اذا ادركنا شيئا فلا خفاء في انه يحصل لنا حال لم تكن وتكاد تشهد الفطرة بان ذلك الحصول امر لم يكن لا بزوال امر كان وما ذاك الا تميز وظهور لذلك الشيء عند العقل وليس ذلك بوجوده في الخارج اذ كثيرا ما ندرك ما لا وجود له في الخارج من المعدوم بل المستحيل وكثيرا ما يوجد الشيء في الخارج ولا يدركه العقل مع تشوقه اليه بل بوجوده في العقل بمعنى ان يحصل فيه اثر يناسب ذلك الشيء بحيث لو وجد في الخارج لكان اياه وهذا هو المعنى بحصول الصورة وحضورها وتمثلها وارتسامها ووصول النفس اليها ونحو ذلك ولا نفهم من ادراك الشيء سواه والاعتراض بان الادراك صفة المدرك والحصول او نحوه صفة الصورة مما لا يلتفت اليه عند المحصلين سيما على اصطلاح الادراك مصدرا المبني للفاعل او المفعول واما الاعتراض بان ذكر المدرك وما به يدرك في تعريف الادراك حشو فجوابه ان المراد به الشيء الذي تعلق به المدرك وما به الادراك وان لم يعرف حقيقة هذا الوصف وقد يجاب بان هذا ليس تعريفا للادراك بل تعيينا وتلخيصا للمعنى المسمى بالادراك الواضح عند العقل **قوله** حقيقته اشارة الى ما ذكروا من ان الشيء المدرك اما ان لا يكون خارجا عن ذات المدرك كالنفس وصفاتها واما ان يكون خارجا فاما ان يكون ماديا او غير مادي ففي الاول يكون حقيقته المتمثلة عند المدرك نفس حقيقته الموجودة في الخارج ويكون ادراكه دائما وفي الثاني يكون صورة منتزعة منه وفي الثالث يكون صورة متحصلة في العقل غير مفتقرة الى الانتزاع من حقيقة خارجية لكونها صورة لما هو مجرد في نفسه كادراك المفارقات او لما لا تحقق له ولا حقيقة اصلا كادراك المعدوم واعترض على الاول بوجوه احدها انه يقتضي ان يكون ادراك النفس لذاتها وصفاتها دائما لدوام الحضور واللازم باطل لان كثيرا من الصفات مما لا يطلع على ثبوتها وماهيتها الا بعد النظر والتامل واما الكلام في ماهية النفس ولا يجوز ان يكون جزءا من هؤلاء العالم بالعلم لانه ايضا مما يلزم دوامه سيما وهم يقولون ان علمنا بذاتنا نفس حقيقتنا وثانيها ان حصول الشيء للشيء وحضوره عنده يقتضي مغايرة الشيئين ضرورة فيمتنع علم الشيء بنفسه وثالثها ان النفس اذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها بذلك وعلمها الى لا نهاية فيلزم علوم غير متناهية بالفعل واجيب عن الاول بمنع بطلان اللازم وهو مكابرة وعن الاخيرين بان التغاير الاعتباري كاف وان الاعتبارات العقلية تنقطع بانقطاع الاعتبار وحاصله ان ليس هناك الا شيء واحد هو ذات المدرك وهو ليس مغايرا عن نفسه فمن حيث تعتبر شاهدا يكون عالما ومن حيث تعتبر مشاهدا يكون معلوما ومن حيث تعتبر شهودا يكون علما ومرجعه الى ان وجود الشيء اعني حصوله وحضوره لا يزيد عليه بحسب الخارج **قوله** وما بين صورة الشيء اشارة الى دفع اعتراضات للامام وغيره منها ان العلم

اتصاف النفس بها واما الكلام في عكسه فيكون في مثل حصول السواد والبياض للجسم فلا يتوهم في ذلك لان المبصر هو هذا السواد لا الجسم والمتعقل هو الانسان ذو الصورة وانكم تجعلون الادراك للنفس وللحس المشترك مع ان الحصول في الجليدية مثلا وانه ربما يتحقق الحصول فيهما مع عدم الادراك لعدم التفات النفس الى الصورة العلمية وان كانت من حيث حصولها في العقل عرضا قائما بها ... كون الماهية المعقولة جوهرا اعني انها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع كما انها تكون ... بالنفس الجزئية وكلية من حيث انتسابها الى الافراد تم

لو كان حصول الصورة الماهية التي ربما تسمى ماهية الشيء لزم من تصور الحرارة والاستدارة كون القوة المدركة حارة مستديرة وكذا جميع الكيفيات وهو مع ظهور فساده يستلزم اجتماع الضدين كالحرارة والبرودة عند تصورهما وجوابه ان الحار ما قام به هوية الحرارة لا صورتها وماهيتها وكذا جميع الصفات وفرق ما بينهما ظاهر فان الهوية جزئية مكتوفة بالعوارض مما عليه الصفات الخارجية والصورة كلية مجردة لا يلحقها الاحكام ولا يترتب عليها الآثار وهذا الابتناء في مساواتها للهوية بمعنى انها لكنها اذا وجدت في الخارج كانت اياها تم الماهية والحقيقة كما يطلق على الصورة المعقولة وكذا على الموجود العيني وبهذا الاعتبار يقال ان المعقول من السماء مساو لماهيتها وثانيها انه نقيض ما يتبين فضلا عن المساواة وجوابه ... وهو ان حصول الشيء للشيء يقال لمعان متعددة كحصول المال لصاحبه وبالعكس وحصول الحاضر لما حضر عنده وبالعكس ولزوم الاتصاف انما هو في حصول العرض لمحله ولا كذلك حصول الحاضر عنده وهو معلوم لنا بالوجدان ومتحقق كونه حصولا لنا وان لم نقدر على التعبير عن خصوصيته بغير كونه ادراكا او علما او شعورا او احاطة بكنه الشيء او ما يجري مجراه من العبارات ولهذا ادعى كون الحصول الادراكي مغايرا للحصول العرضي للمحل المستلزم للاتصاف فلا يلزم من ادراك الحقائق التي تكون من صفات النفس كالعلم والكفر والجود والبخل ونحو ذلك اتصاف النفس بها لانتفاء الحصول الاتصافي فكيف يلزم ذلك فيما ليس من شأن النفس الاتصاف به كالحرارة والاستدارة ونحو ذلك واما الكلام في ان الحصول الاتصافي هل يستلزم الحصول الادراكي مغاير الحصول العرضي للمحل المستلزم للاتصاف فلا يلزم من ادراك الحقائق التي تكون من صفات النفس حتى يلزم تعقل دوام تعقل النفس لصفاتها على ما زعموا انهم لم يتفقوا ان ذلك مبني على ان مجرد الحصول الاتصافي كاف في ادراك النفس صفاتها او على انه مستلزم للحصول الادراكي والحق ان الكل بوجوده غير متأصل هو الصورة وما ذكروا من انه لو كان كذلك لزم في ادراك النفس لذاتها عدم التمايز بين الصورة وذي الصورة ولصفاتها اجتماع المثلين مدفوع بما مر من التغاير بين الصورة والهوية وبان التماثل المانع من الاجتماع انما هو بين الهويتين ولو سلم فبطريق الحصول الاتصافي وبالجملة ذاك من الحصول الادراكي غير الحصول الاتصافي ولم يتحقق كون الحصول الاتصافي فيما من شأنه الادراك مستلزما للادراك كان عدم اشتراطه فيما ليس من شأنه الادراك كحصول السواد للحجر اولى وملابس مما ذكر الامام من ان الادراك لو كان نفس الحصول لكان المدرك هو الذي له الحصول فكان الجسم الحار مدركا للحرارة ومنها انا نعلم قطعا ان المدرك بالحس او العقل هو الموجود العيني كهذا السواد وهذا الصوت والانسان فالقول بانه مثال وشبح من ذلك الموجود لا نفسه يكون سفسطة والجواب انه لا نزاع في ان المدرك هو ذلك الموجود لكن ادراكه عبارة عن حصول صورة منه ومثال عند المدرك بحصولها فيه او في آلته ومنها انكم تجعلون المدرك للمحسوسات هو النفس او الحس المشترك مع ان حصول الصورة ليس فيهما بل في الخيال وغيره من الآلات كالرطوبة الجليدية للمبصرات فلو كان الادراك هو الحصول لكان المدرك ما فيه الحصول والجواب انا لا نجعل ادراك الحس هو الحصول في الآلة بل الحصول عند المدرك بالحصول في الآلة فلا يلزم ما ذكر وبهذا اندفع اعتراض آخر وهو انه لو كان مجرد الحضور عند الحس على ما هو المراد بالمشاهدة كافيا في الادراك لكان ... الذي لا يلتفت اليه النفس مدركا وليس كذلك ومنها ان الصورة العلمية عرض قائم بالنفس وقد جعلتموها مطابقة للموجود العيني الذي ربما يكون جوهرا بل نفس ماهيته وامتناع كون العرض مطابقا للجوهر ونفس ماهيته معلوم بالضرورة وايضا جعلتموها كلية مع انه يكون العرض القائم بالنفس الجزئية جزئيا ضرورة وايضا جعلتم العلم تارة حصول الصورة وتارة نفس الصورة مع

مكتوفة مخالطة من الكيف

صفته

نصافي

مع ظهور الفرق بينهما والجواب المنع فهو كون الشيء الواحد باعتبار واحد جوهرا وعرضا او كليا وجزئيا واما عند اختلاف الاعتبار
فلا يكون الصورة العقلية عرضا من حيث كونها في الخارج قائمة بالموضوع الذي هو النفس لا ينافي كونها جوهرا من حيث انها ماهية اذا وجدت
في الخارج كانت لا في موضوع واما المستحيل كون الشيء جوهرا وعرضا في الخارج بمعنى كونها ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
في موضوع وكذا كونها جزئية من حيث قيامها بالنفس جزئية لا ينافي كليتها من حيث مطابقتها للافراد الكثيرة بمعنى ان الحاصل في العقل من
كل منها عند التجرد عن العوارض يكون تلك الصورة بعينها ثم نسبة الحصول الى الصورة في العقل نسبة الوجود الى الماهية في الخارج
فكما انه ليس للماهية تحقق في الخارج ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمع اجتماع القابل والمقبول كذلك ليس للصورة تحقق
في العقل ولعارضها المسمى بالحصول تحقق آخر واما الزيادة بمعنى ان المفهوم من هذا غير المفهوم من ذاك فههنا الاعتبار يصح جعل
العلم تارة نفس الصورة وتارة حصولها فان قيل الارتياب في ان العلم عرض موجود في الخارج بمعنى حصول في النفس حصولا
متاصلا موجبا للاتصاف كسائر صفات النفس والصورة ليست كذلك اذ لا حصول لها الا في النفس وحصولها فيها ليس حصولا انضماميا مثل
حصول العرض في المحل على ما حقق فلما الكلام في توجيه الاشكال بل الاشكال المورد على كون الادراك صورة
وغاية ما يمكن ان يقال ان الصورة قد توخذ من حيث ان الحصول نفسها فتكون عرضا قائما بالنفس حاصلا لها حصولا متاصلا
انضماميا فيكون موجودا عينيا كسائر صفاتها وقد توخذ من حيث ان الحصول غيرها فتكون صورة وماهية للموجود العيني الذي ربما
يكون من الجواهر فلا يتصف النفس بها ولا هي تحصل للنفس حصولا متاصلا وهي بهذا الاعتبار مفهوم لا تحقق له الا في الذهن
واطلاق المعلوم عليها تجوز لان المعلوم ماله صورة في العقل لا نفس الصورة نعم قد يستانف لها تعقل ويلحقها احكام
وعوارض لا يحاذيها امر في الخارج هي المسماة بالمعقولات الثانية وبهذا الاعتبار يصح جعل الكلية من عوارض المعلوم كما تجعل
من عوارض المفهوم واما المعلوم الذي هو ماله الصورة اعني الموجود العيني فلا يتصف بالكلية الا بمعنى ان الحاصل
منه في العقل كلي وذكر في المواقف عن الحكماء ان الموجود في الذهن هو العلم والمعلوم ولهذا يعني كون الانسان كليا هو ان الصورة
الحاصلة منه في العقل المجردة عن المشخصات كلية ولهذا المعلوم بها كلي ثم قال وهذا انما يصح على راي من يجعل العلم والمعلوم هي الصورة
الذهنية او يجعل الامور المتصورة ارتساما في غير العقل واما اذا لم يكن للمعلوم حصول في الخارج فيكون جزئيا لا كليا وانت خبير
بانه اذا اريد بالمعلوم الصورة الذهنية لم يكن بين الوجهين فرق ولا القول بها معنى قوله والمتكلمون يعني ان ما لم يقل
بالوجود الذهني وحصول الصورة جعل العلم اما مجرد اضافة وتعلق بين العالم والمعلوم واما صفة لها تلك الاضافة فالصورة العلمية
اضافة العالمية وانبت القاضي وراء العلم والعالمية اضافة الى الامرين فيكون هناك ثلاثة امور ولكل منها فيكون اربعة وعلى هذا قياس
سائر الادراكات فان اورد عليهم علم الشيء بنفسه حيث ان التعلق لا يتصور الا بين شيئين اجيب بان التغاير الاعتباري كاف
على ما مر في حصول الشيء للشيء نعم يرد عليهم العلم بالمعدومات من الممكنات كبعض الاشكال الهندسية والممتنعات كالجمع بين الضدين
بل لا يتحقق لها في الخارج واذا لم يتحقق في الذهن ايضا لم يتصور الاضافة بينها وبين العالم وما يقال من امكان
تحققها قائمة بانفسها على ما هو راي افلاطون او بغيرها من الاجرام الغائبة عنا فغير مجد في البطلان في الممتنعات الاغاية ما في
الباب ان الصورة الذهنية في العلم بالمعدومات لا تقول الادراك معنى واحدا لا يختلف الا بالاضافة الى المدرك والمدرك فاذا علم
انه عين الاضافة ومحض علم كونه كذلك مطلقا فان جعل العالم بالمعدومات وان على القول بالصورة ان الصورة انما تكون الذي
الصورة لا للعلم فهم فاما ان تكون في الخارج فلا تكون معلومة او العلم فيه اذ في الذهن فيكون فيه المعدوم امرا هو الصورة وامر

اخذه الصورة وهو باطل لم يقل به احد فلا يبقى في الذهن الا امر واحد هو الصورة ومعنى كونها صورة للمعدوم انها بحيث
لو امكن ان في الخارج تحققها وتحقق ذلك المعدوم لكانت بازائها من حيث قيامها بالذهن وحصولها فيه علم يتصف به
النفس من حيث ذاتها وماهيتها العقلية اعني مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له وجود غير متاصل وهذا بخلاف
الموجود فان العلم ما في الذهن والمعلوم ما في الخارج كما مر وبهذا اندفع اشكال آخر وهو انهم صرحوا بان الصورة انما تكون علما
اذا كانت مطابقة للخارج وذلك لان هذا انما هو في صور الاعيان الخارجية واما المعدوم فعلى الاعتبار بالمطابقة وغيرها فمعنى
مطابقتها ما ذكرنا هذا وفي بعض المواضع من كلام ابن سينا اعتراف بان العلم بالممتنع ليس بحصول الصورة لانه ذكر في الشفاء
لكن المستحيل لا يحصل له صورة في العقل ولا يمكن ان يتصور شيء هو اجتماع النقيضين بل تصور المستحيل انما يكون على سبيل
التشبيه بان يعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على
سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض وعلى هذا حمل صاحب المواقف
كلام ابن سينا ثم حيث جعل العلم بالمستحيل على الامعلومة وجعل بناء على ان المعلوم شيء والمستحيل ليس بشيء ووجه ان ابن رد اعتراض
الامام بانه تناقص اذ لا معنى للمعلوم سوى ما تعلق به العلم ولا يحتاج الى ما ذكر ما لا مدخل له الا ان يصطلح على ان المعلوم
ما تعلق به العلم من الاشياء قوله الاحساس ادراك الشيء الموجود في المادة الحاضر عند المدرك على هيئات
مخصوصة به محسوسة من الاين والوضع ونحو ذلك والتخيل ادراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة ولكن في حالتي حضوره
وغيبته والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجزئي الموجود في المادة والتعقل ادراك
للشيء من حيث هو هو فقط لا من حيثية اخرى سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع من الادراك فالاحساس مشروط
بثلاثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا والتخيل مجرد عن الشرط الاول والتوهم مجرد عن الاولين
والتعقل مجرد عن الجميع بمعنى ان الصورة تكون مجردة عن العوارض المادية الخارجية وان لم يكن بد من الاكتناف بالعوارض
الذهنية مثل تشخصها من حيث حلولها في النفس الجزئية ومثل عرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها الصفات تلك النفس وفي
كونها من العوارض الذهنية كلام عرفته في بحث الماهية قوله وعند الشيخ ابي الحسن الاشعري الاحساس بالشيء علم به
فالابصار علم بالمبصرات والسماع علم بالمسموعات وهكذا البواقي ورده الجمهور بانا نجد فرقا ضروريا بين العلم التام بهذا اللون
وبين ابصاره وهكذا بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها الى غير ذلك واجيب بانا لا نم انه ما يتعلق
به الاحساس يمكن تعلق العلم به بطريق آخر ولو سلم فيجوز ان يكون علمين متخالفين بالماهية او الهوية وفيه ضعف اما اولا فلان
امكان تعلق علم آخر به ضروري كيف ولنا نحكم عليه عند عدم الاحساس ايضا واما ثانيا فلان مقصود الجمهور نفي ان يكون حقيقة
ادراك الشيء بالحس هي حقيقة ادراكه المسمى بالعلم بحيث لا يتفاوت الا في طريق الحصول كادراك العلم بالشيء بطريق الاستدلال
او الالهام او الحدس واما بعد تسليم كونهما نوعين مختلفين من الادراك فيصير البحث لفظيا مبنيا على ان العلم اسم لمطلق الادراك
او لنوع منه والحق ان اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات وقد يخص بادراك الكلي
او ادراك المركب ويسمى ادراك الجزئي او ادراك البسيط معرفة وقد يخص العلم باحد اقسام التصديق اعني اليقين وهو ما يقارن
الجزم والمطابقة والثبات ويسمى غير الجازم ظنا وغير المطابق جهلا مركبا وغير الثابت اعتقاد المقلد وقد لا يعتبر في
الاعتقاد المطابقة فيقسم الى الصحيح والفاسد وقد يطلق على مطلق التصديق فيعم العلم وغيره وقد يراد بالظن
فان الاعتقاد المطابق صحيح وغيره فاسد

مركب وعن الثبات اعتقادا وقد لا يعتبر فيه المطابقة ايضا لكون الشك ترددا في الحكم والوهم ملاحظة للطرف المرجوح كان عدهما من التصديق خطاء ولذا زيد عدهما
بان كل ابهم بين ذي الطرفين فهو احد الاقسام الاربعة والذهول عن الصورة الادراكية التي انتهى الى زوالها بحيث يفتقر الى الاكتساب فنسيان والا فهو والجهل البسيط
عدم ملكة للعلم والمركب مضادة لصدق الحد وقالت المعتزلة متماثلان لان الاختلاف انما هو بعارض المطابقة واللامطابقة ولكن العلم يتغلب جهلا مع بقاء ذاته كما اذا
اعتقد قيام زيد طول نهاره وقد تعورض بالعكس والجواب ان العارض قد يكون لازما فيختلف الذات باختلافه واتحاد الذات في الحالين يمنع امتناع المبحث
الثالث العلم ينقسم الى قديم وحادث ومراتب الحادث ثلث لانه اما بالقوة المحضة وهو الاستعداد للضروري بالحواس وللنظري بالضروري واما بالفعل الكلي باه يكون علما
او بسيطا موجبا للتفاصيل او تفصيلا بان يلاحظ الاجزاء مفصلة وذلك كما اذا نظر الى الصحيفة كلها ثم فصل فتامل

ما ليس بيقين فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد ثم ان عبارة البعض ان اليقين يقارن الحكم بامتناع النقيض والظن
الصرف يقارن الحكم بامكان النقيض وان كان مرجوحا لكن التحقيق هو ان المعتبر في اليقين ان يكون بحيث لو اخطر النقيض بالبال
لحكم بامتناعه وفي الظن لو اخطر لحكم بامكانه حتى ان كلا منهما اعتقاد بسيط لا يتركب من حكمين واعترض على اعتبار الثبات في
اليقين بانه ان اريد عدم الزوال فربما يكون اعتقاد المقلد كذلك ولئن اريد امتناع الزوال فلا يقين من النظريات فقد يذهل الذهن
عن بعض مباديه فيشكك فيه بل ربما يحكم بخلافه والجواب انه ان اريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل عند العقل فامكان طريان
الشك ممنوع ولئن اريد الزوال بحيث يفتقر الى التحصيل والكسب فلا يقين حينئذ بالحكم النظري ونحن انما نحكم بامتناع التبدل
في اليقين ما دام يقينا فالحصر ثنوي على ما ذكره بانحصار في العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن لانه غير الجازم
لا بد ان يكون راجحا لانه اقدام النفس الحاكم على قبول النفي والاذعان بالوقوع النسبة او لا وقوعها وما ذكره الامام وجمع من المتاخرين
ان غير الجازم اما ان يكون راجحا فظن او مساويا فشك او مرجوحا فوهم محال نظرا لان الشك تردد في الوقوع واللاوقوع
والوهم ملاحظة للطرف المرجوح وكلاهما تصور لا حكم معه اصلا فان قيل المراد بالشك الحكم بتساوي الطرفين عند العقل
قلنا هو التصديق يكون احد الاقسام الاربعة بمنزلة وكل ما شاكله كذا قوله والذهول يشير الى الفرق بين السهو والنسيان
وقد لا يفرق بينهما ونسبتهما الى العلم نسبة الموت الى الحياة بمعنى انهما عدم ملكة للعلم مع خصوصية قيد الطريان والشك
عدم ملكة للعلم التصديقي فيكون جهلا بسيطا بالنظر اليه وان كان علما من حيث التصور واما الجهل المركب فهو الاعتقاد الجازم
الغير المطابق ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع مع الجهل بانه جاهل به مضاد للعلم الصادق حد العقد بين عليهما لكونهما
معنيين يستحيل اجتماعهما لذاتيهما وكونهما متقابلين وجوديين ليس تعقل احدهما بالقياس الى تعقل الاخر وقالت المعتزلة
هما متماثلان لان حقيقة واحدة والاختلاف انما هو بالعارض اعني ولانهما الكل من المطابقة الوقوع واللامطابقة
وذلك خارج عن النسبة لا تدخل في حقيقة المنتسبين والاختلاف في الخارج لا يوجب الاختلاف بالذات واما ثانيا فلان
من اعتقد ان زيدا في الدار طول النهار وهو كان فيها الى الظهر ثم خرج كان له اعتقاد واحد مستمر لا اختلاف في ذاته مع انه كان
علما ثم صار جهلا والجواب ان المطابقة واللامطابقة اخص صفات النفس للعلم والجهل فالاختلاف فيه يستتبع الا
ختلاف في الذات وهذا معارضة ويمكن تنزيله على المنع اي لا نم ان الاختلاف بالعارض لا يوجب الاختلاف بالذات وانما يكون
كذلك لو لم يكن لازما واما ثانيا فلا نم الذات واحدة بل الاعتقاد متعدد على التجدد فما دام زيد في الدار فالمتجدد علم وحين خرج فجهل
قوله المبحث الثالث العلم اما قديم لا يسبقه العدم وهو علم الله تعالى واما حادث يسبقه العدم وهو علم المخلوق والحادث
ثلثة الاول ما يكون بالقوة المحضة وهو الاستعداد للعلم وحصوله للضروريات يكون بالحواس الظاهرة والباطنة كالمستفاد
من حس اللمس ان جرم النار حار [illegible] باستعداد النفس للعلم بان كل نار حار [illegible] والنظريات يكون بالضروريات
بان ترتب فيكتسب النظري والثاني العلم الاجمالي كمن علم مسئلة فغفل عنها ثم سئل فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة من غير
تفصيل وحقيقة حالة بسيطة اجمالية هي مبدأ التفاصيل المركبة والثالثة العلم التفصيلي وهو حضور صور المركب
بحيث يعرف اجزاؤه متميزا بعضها عن بعض ملاحظا كل منها على الانفراد وذكر كما اذا نظرنا الى الصحيفة دفعة فلا شك
انا نجد حالة اجمالية من الابصار ثم اذا حدقنا النظر وابصرنا كل حرف على الانفراد فحصل لنا حالة اخرى مغايرة
للابصار حاصل الحالين فالاولى بمنزلة العلم الاجمالي والثانية بمنزلة العلم التفصيلي وهذا يتبين معنى كلامهم

واي حاصل في الاجمالي صورة واحدة يطابق الكل لا كل واحد وفي التفصيلي صور متعددة فيندفع ما قال الامام ان الصورة الواحدة لا تطابق المختلفات والمتعددة تكون تفصيلا
الا هم الا ان يراد بالتفصيل حصولها [illegible] دفعه المبحث الرابع قيل لا خلاف في جواز انقلاب النظري ضروريا بخلق الله تعالى وجوز القاضي عكسه لتجانس العلوم بناء على
كون التعلقات والتشخصات من العوارض التي ليست مقتضى الذات فيجوز على كل ما يجوز على الاخر كما يجوز على الانسانية التي في زيد ما يجوز على التي في عمرو ومن قال لو سلم التجانس
فلا شك في اختلاف الانواع ذهابا عن معنى التجانس ومنعها الجمهور مطلقا لاستحالة الخلو عن الضروري مع التوجه وبعضهم فيما هو شرط للنظر للدور

ان العلم بالماهية يستلزم العلم باجزائها كلا اجمالا لا تفصيلا واعترض الامام بان الحاصل في العلم الاجمالي اما ان يكون صورة واحدة
فيلزم ان يكون للحقائق المختلفة صورة واحدة مطابقة لكل منها على انها مساوية لها بل نفس حقيقتها واما ان يكون صورا متعددة
لتلك المختلفات فيكون العلم التفصيلي بها حاصلا وغاية التوقف لا تعاني حصول الصور ان كان دفعة واحدة فعلم اجمالي وان
كان على ترتيب زماني بان يحصل واحد بعد واحد فتفصيلي لكن هذا حاجة الا ان يكون الاجمالي مرتبة متوسطة بين القوة المحضة والفعل
المحض التفصيلي على ما زعموا ويمكن الجواب بان الحاصل في الاجمالي صورة واحدة تطابق الكل من غير ملاحظة التفاصيل والاجزاء
وفي التفصيلي صور متعددة يطابق كل منها واحدا من الاجزاء على الانفراد وفهم بعضهم من العلم الاجمالي نحو [illegible] عند
العقل من التفصيل وذكر في العلم بتمامه وقد سبق الكلام في ان العلم بالشيء هل يستلزم العلم بالعلم به وفي انه على تقدير الاستلزام
هل يلزم من العلم بشيء واحد علوم غير متناهية بناء على تغاير العلم بالامتياز وبامتياز الامتياز وهكذا الى غير النهاية قوله
المبحث الرابع قال الامام لا يجوز انقلاب العلم البديهي كسبيا وبالعكس لان كون تصور الموضوع والمحمول كافيا في جزم الذهن بالنسبة
بينهما او مفتقرا الى النظر امر ذاتي له والذاتي لا يزول وجوابه ظهور المنع على مقدمته الاولى مختص بالاوليات وذكر الامدي
وغيره انه لا نزاع في انقلاب النظري ضروريا جايز اتفاقا بان يخلق الله تعالى في العبد علما ضروريا متعلقا بما يتعلق به علم النظري [illegible]
عنوان الجواز على تجانس العلوم ومنعوا الوقوع فيما يكون مكلفا به كالعلم بالله وصفاته لئلا يلزم التكليف بغير المقدور و
انه قبيح يمتنع وقوعه من الله تعالى فان قيل فالاولى نفي الجواز دون نفي الوقوع قلنا المعنى كلامهم ان في العلم بالله الانقلاب
جائز وليس بواقع بل انه جايز نظرا الى كونه علما واما امتناع وقوعه فلعارض من خارج هو كونه مكلفا به واما انقلاب الضروري
نظريا فجوزه القاضي وبعض المتكلمين لان العلوم متجانسة اي متماثلة متفقة الماهية بناء على كون التعلق بالمعلوم والتشخص
الحاصل بواسطة الخصوصيات من العوارض التي ليست مقتضى الذات واذا كانت متماثلة فحكم الامثال واحد جاز على كل
ما جاز على الاخر كما جاز على الانسانية التي في زيد جاز على التي في عمرو وبالنظر الى نفس الانسانية فان قيل قد سبق ان التصور
والتصديق مختلفان بالحقيقة قلنا لعله اراد بالعلم ما هو احد اقسام التصديق على ما اشتهر فيما بين المتكلمين او ادعى ان
حقيقة الكل هي الصفة الموجبة للتمييز على ما سبق او اراد ان التصورات متماثلة وكذا التصديقات فيجوز على الضروري من كل
منهما ان ينقلب الى النظري منه والجواب بعد تسليم التجانس انه ان اريد بالجواز عدم الامتناع اصلا فمجرد التجانس لا يقتضيه لجواز
ان يمتنع بواسطة العوارض والخصوصيات على البعض ما يجوز للبعض الاخر وان اريد عدم الامتناع نظرا الى الماهية فالعلم
فغير متنازع وما ذكر الامدي من انه لو سلم التجانس فلا شك في الاختلاف بالنوع والتشخص فلعل المتنوع او التشخص يمنع ذلك
مبني على انه فهم من التجانس الاشتراك في الجنس على ما هو مصطلح الفلاسفة ولا ادري كيف ذهب عليه مصطلح المتكلمين والذي
مثل القاضي انه جعل الاشتراك في الجنس دليلا على انه يجوز على كل من المتشاركين ما يجوز على الاخر والجمهور على ان الضروري
لا يجوز ان ينقلب نظريا لان اللازم حينئذ خلو النفس عنه مع التوجه والالتفات وساير شرائط حصول الضروريات الا
ذلك من لوازم النظريات وعلى هذا لا يصلح الاعتراض بان الضروري قد لا يحصل لفقد شرط او استعداد الا انهم
انما عولوا على استحالة الخلو عن الضروري على الوجدان وفيه ضعف لانه غاية الدلالة على عدم الخلو لا استحالته سلمنا
لكن لا خفاء في ان الخلو عن الضروري انما يمتنع ما دام ضروريا وبعد الانقلاب لا يبقى هذا الوصف وذهب امام الحرمين
وهو احد قولي القاضي الى انه لا يجوز في ضروري هو شرط لكمال العقل الذي به يتاهل لاكتساب النظريات لانه لو انقلب

والخلاف في جواز استناد الضروري الى النظري يشبه ان يكون لفظيا المبحث الخامس هل يتعدد العلم الحادث بتعدد المعلوم قال الشيخ وكثير من المعتزلة نعم
لان التعلق داخل فيه وقيل لا لكونه خارجا كما في القديم فهو فرع الخلاف في تغير العلم وهل يتعدد لذلك المعلومان نظريين لئلا يلزم اجتماع النظرين في علم
لئن يحصل بنظر على بعلم وهو ضعيف قال القاضي وامام الحرمين يتعدد لذلك المعلومان مما يجوز انفكاك العلم بهما والا لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ورد
بانه قد يعلم تارة بعلم وتارة بعلمين م

نظريا لزم كونه شرطا لنفسه وهو دور فان قيل هذا التفصيل يشعر بان القول الآخر للقاضي هو الجواز مطلقا اي في كل ضروري
وفساده ظاهر لظهور استحالة النظري بدون ضروري قلنا هذا انما يمنع جواز اجتماع الكل على الانقلاب بحيث لا يبقى شيء
من الضروري لا جواز كل على الانفراد قوله والخلاف قد اختلفوا في ان العلم الضروري هل يستند الى النظري ام لا تمسك
المانع بانه لو استند اليه اي ابتنى وتوقف على النظري المتوقف على النظر لزم توقفه على النظر فيكون نظريا لا ضروريا هف وتمسك المجوز
بان العلم بامتناع اجتماع الضدين ضروري ويتوقف على العلم بوجودهما لان الاجتماع واللااجتماع فرع الوجود والجواب
بمنع توقف العلم بامتناع اجتماع الضدين ضعيف لانه ان اريد انا لا نتصور اجتماعهما ولا نجزم بامتناعه فمكابرة
لان الحكم بعدم تصوره وعدم الجزم بامتناعه حكم يستدعي تصوره وان اريد انا لا نتصور شيئا هو اجتماع الضدين واما ذكر على
سبيل التشبيه كما سبق نقلا عن الشفاء فلا يضر بالمقصود لان حكمنا بان الاجتماع الواقع فيما بين السواد والحلاوة
لا يمكن مثله فيما بين السواد والبياض يتوقف على العلم بوجودهما بل الجواب منع ذلك فان كون الاجتماع فرع الوجود على تقدير
حقيقية لا يستدعي توقف العلم بامتناع الاجتماع على العلم بالوجود بل على تصور الضدين بوجه وهو لا يلزم ان يكون بالنظر
نعم ربما يكون التصديق المستغني عن النظر فيه مفتقرا الى النظر في تصور الطرفين فان سمي مثله ضروريا كان مستندا الى النظري
فمن هنا قيل ان هذا نزاع لفظي يرجع الى تفسير التصديق الضروري انه الذي لا يفتقر الى النظر اصلا او لا يفتقر الى النظر في
نفس الحكم وان كان طرفاه بالنظر والحق ان مراد المتكلمين بالعلم ما هو من اقسام التصديق وبالضروري منه ما لا يكون حصوله
بطريق الاستدلال عليه والمتنازع فيه انه هل يجوز ان يبتني على علم حاصل بالاستدلال قوله المبحث الخامس اتفق القائلون
بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا في الحادث فذهب الشيخ وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه
يمتنع ان يتعلق بمعلومين وهذا هو المعني بقولهم يتعدد العلم بتعدد المعلوم وذهب بعض الاصحاب الى انه يجوز وجعل
الامام الرازي الخلاف مبنيا على الخلاف في تفسير العلم انه اضافة فيكون التعلق بهذا غير التعلق بذاك او صفة ذات اضافة
فيجوز ان يكون للواحد تعلقات بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل من حيث
انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم يلاحظ الاجزاء على التفصيل وهي على
الاجمال ان المجوز الذهني اعني عدم الامتناع عند العقل بالنظر الى كون العلم صفة ذات اضافة لا يستلزم الجواز الخارجي
اعني عدم الامتناع في نفس الامر على ما هو المتنازع لجواز ان يمتنع بدليل من خارج كما قيل ولذا كان ضعيفا انه ليس علم
اولى من علم فلو تعلق بما فوق الواحد لزم تعلقه بما لا نهاية له وكما قال ابو الحسين الباهلي انه يمتنع في المعلومين
النظريين والا لزم اجتماع النظرين في علم واحد ضرورة ان النظر المؤدي الى وجود الصانع غير المؤدي الى وحدانيته و
اجيب بمنع اللزوم لجواز ان يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا امتناع في ان يحصل بنظر واحد امور
متعددة كالنتيجة ونفي المعارض وكون الحاصل علما لا جهلا وكما قال القاضي وامام الحرمين انه يمتنع لذلك ان كان
المعلومان بحيث يجوز انفكاك العلم باحدهما عن العلم بالآخر والا لزم جواز انفكاك الشيء عن نفسه ضرورة ان العلم
بهذا نفس العلم بذاك والتقدير جواز انفكاكهما واجيب بانه يكفي في جواز الانفكاك كونهما معلومين بعلمين في الجملة
وجواز ان يتعلق بهما بعلم واحد في بعض الاحيان فيمتنع الانفكاك حينئذ وان قيل الامكان الممكن دائم فيجوز الانفكاك
دائما وهو المطلوب قلنا نعم الا انه لا ينافي الامتناع بالغير وهو المعلومية بعلم واحد فان عند تعلق العلم الواحد

ثم عند التعدد فالعلمان المتعلقان بمعلومين مختلفان ولذا تماثل المعلومان وبمعلوم واحد متماثلان وقيل ان اتحد وقته والا اختلف ضرورة اختلاف المعلوم باختلاف الوقت
المبحث السادس محل العلم هو القلب بدليل السمع ولذا جاز ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر شاء الا ان الكلام ليس المراد بالقلب هو ذلك العضو وعند الفلاسفة هو النفس
الناطقة الا انه في الجزئيات بتوسط الآلات وسيجيء لهذا زيادة بيان المبحث السابع العقل الذي هو مناط التكليف قال الشيخ هو العلم ببعض الضروريات وقيل
القوة التي يحصل عندها ذلك بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات وهو معنى الغريزة التي يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل القوة التي بها يميز بين الامور
الحسنة والقبيحة م

بهما جواز الانفكاك بحاله بان يتعلق بهما علمان فان قيل نفرض الكلام في معلومين يجوز انفكاكهما في التعقل كيف ما علما
قلنا امكان معلومين بهذه الحيثية نفس المتنازع وقد يستدل بانه لو جاز كون الصفة الواحدة مبدا للاحكام المختلفة كالعالمية
بالسواد والعالمية بالبياض لجاز كونها مبدا للعالمية والقادرية ولزم استغناء الاشياء عن تعدد الصفات باستناد
الآثار كلها الى صفة واحدة واجاب بانه تمثيل بلا جامع كيف والاحكام هناك متجانسة بخلاف مثل العالمية والقادرية واما فيما
لا يجوز الانفكاك كالتجاور والمماثلة والمضادة ونحو ذلك فيجوز ان يتعلق علم واحد بمعلومين بل ربما يجب كما في العلم
بالشيء مع العلم بالعلم به فان هناك معلومات غير متناهية لان العلم بالشيء مستلزم للعلم بالعلم به ضرورة وهو العلم بالعلم به
وهكذا الى لا نهاية فلو لم يكن عدة من هذه المعلومات معلومة بعلم واحد لزم ان يكون لكل من علم شيئا ما علوم غير متناهية
وهو ظاهر البطلان وجوابه منع الاستلزام المذكور لجواز ان يعلم الشيء ولا يلتفت الذهن الى العلم به ولو سلم فلا تغاير
بين العلم بالشيء والعلم بالعلم به الا بحسب الاعتبار فينقطع بانقطاع الاعتبار قوله ثم عند التعدد لا خفاء في جواز
تعلق العلمين بمعلوم واحد وهل هما متماثلان فيه خلاف وتفصيل ذلك ان للعلم محلا هو العالم ومتعلقا هو المعلوم
فاذا تعدد المحل كعلم زيد وعمرو بان الصانع قديم فالعلمان مختلفان ان جعلنا اختصاص كل منهما بمحله لذاته والا
فمثلان واذا تعدد متعلقهما فالعلمان مختلفان سواء كان المعلومان متماثلين كالعلم ببياضين او مختلفين كالعلم
بالسواد والبياض اذ لو كانا مثلين لم يجتمعا في محل فاذا اتحد متعلقهما فالجمهور على انهما مثلان سواء اتحد وقت
المعلوم او اختلف اما عند الاتحاد فظاهر واما عند الاختلاف فلان اختلاف الوقت لا يؤثر في اختلاف العلمين
كما لا يؤثر اختلاف الوقت وتقدمه وتأخره في اختلاف الجوهرين واعترض الآمدي بان الفرق ظاهر فان الوقت جزء
داخل في متعلق العلم كالعلم بقيام زيد الآن وقيامه غدا او امس في اختلاف الكل باختلاف الجزء بخلاف كون الجوهر
في زمانين فانه خارج عنه واما نظير ذلك العلم بالشيء في وقتين لا العلم بمعلوم مقيد بوقتين هذا والحق ان المعلوم
اذا اختلف وقته كان متعددا لا متحدا والنزاع في صحة تعدد العلم انما يتصور عند اختلاف وقت العلم والظاهر انهما
حينئذ مثلان او عند اختلاف محله وقد سبق الكلام في انهما مثلان او مختلفان قوله المبحث السادس قد دلت الادلة
السمعية من الكتاب والسنة على ان محل العلم الحادث هو القلب وان لم يتعين ذلك عقلا بل يجوز ان يخلقه الله تعالى في اي جوهر
شاء لكن الظاهر من كلام كثير من المحققين انه ليس المراد بالقلب ذلك العضو المخصوص الموجود لجميع الحيوانات بل الروح
الذي به امتياز الانسان وظاهر كلام الفلاسفة ان محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة وبالجزئيات هو المشاعر
الظاهرة والباطنة الا ان المحققين منهم على ان محل الكل هو النفس الا انه في الكليات يكون بالذات وفي الجزئيات
بتوسط الآلات اعني المشاعر وسيجيء بيان ذلك في بحث النفس قوله المبحث السابع لا خلاف في ان مناط التكاليف
الشرعية هو العقل حتى لا تتوجه على فاقديه من الصبيان والمجانين والبهائم ويجيء ان لفظ العقل مشترك بين معان
كثيرة فذهب الشيخ الى ان المراد به ههنا العلم ببعض الضروريات اي الكليات البديهية بحيث يتمكن من اكتساب النظريات
اذ لو كان غير العلم لصح انفكاكهما بان يوجد عالم لا يعقل وعاقل لا يعلم وهو باطل ولو كان العلم بالنظريات وهو مشروط
بالعقل لزم تأخر الشيء عن نفسه ولو كان العلم بجميع الضروريات لما صدق على من يفقد بعضها لفقد شرطها من التفات
او تجربة او تواتر او نحو ذلك مع انه عاقل اتفاقا واعترض بمنع الملازمة فان المتغايرين قد يتلازمان كالجوهر مع العرض

ومنها الارادة وفيها اختلاف الحكماء وال الاشعرية لمن معناها واضح عند العقل ومغايرة للشهوة ولذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه وبالعكس وجمهور المعتزلة على انها اعتقاد النفع او ميل يتبعه عند بالنفس وذلك شرط لها فضلا ان يكون نفسها فالتوالهما وبامر السبع يكفي احد الطرفين من غير اعتقاد نفع او وصفه ميل يتبعه وما ذكره الحكماء من انها صفة يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك لا يفيد مغايرتها للاعتقاد او الميل ولا لزوم كون متعلقها مقدورا لبطلان ما قيل ان متعلق كل من الارادة والكراهة قد يكون ارادة او كراهة و الفعل … انما زعموا ان الواجب موجب ويتفطنوا اشاعرة نفي الارادة عنه زعموا انها نوع من العلم فعبروا بها بالعلم بما هو عند العالم كمال وخير او يكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان ذلك العلم سببا لصدوره عنه غير مغلوب والمكره ثم ذكروا الحاصل انها اعم من حالة ميلانية يوجد للانسان وعي … م

والعلة مع المعلول وقد يمنع بطلان اللازم فان العاقل قد يكون بدون العلم كما في النوم وهو ضعيف والاقرب ان العقل قوة حاصلة عند العلم بالضروريات بحيث يتمكن بها من اكتساب النظريات واحسن ما قال الامام انها غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الالات وما قال بعضهم انها قوة بها يتميز بين الامور الحسنة والقبيحة وما قال بعض علماء الاصول انه نور يضيء به طريق يبتدا به من حيث ينتهي اليه درك الحواس اي قوة حاصلة للنفس عند ادراك الجزئيات بها تتمكن من سلوك طريق اكتساب النظريات وهو الذي يسميه الحكماء العقل بالملكة قوله ومنها اي ومن الكيفيات النفسانية الارادة وشبه ان يكون معناها واضحا عند العقل غير ملتبس بغيرها الا انه يعسر معرفتها بكنه الحقيقة والتعبير عنها بما يفيد تصورها وهي تغاير الشهوة كما ان مقابلها وهي الكراهة تغاير النفرة ولهذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كاكل طعام لذيذ يضره وذهب جمهور المعتزلة الى ان الارادة اعتقاد النفع او ظنه فان نسبة القدرة الى طرفي الفعل والترك على السوية فاذا حصل في القلب اعتقاد النفع في احد طرفيه او ظنه ترجح بسببه ذلك الطرف وصار مؤثرا عندهم وذهب بعضهم الى انها ميل يعقب اعتقاد النفع او ظنه لان القادر كثيرا ما يعتقد النفع او يظنه ولا يريده ما لم يحدث هذا الميل واجيب بانا لا نجعله مجرد اعتقاد النفع او ظنه بل نفع له او لغيره ممن يؤثر خيره بحيث يمكن وصول ذلك النفع اليه او الى غيره من غير مانع من تعب او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر يقدر
على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يصل اليه اما القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور و وذهب اصحابنا الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع او ميل يتبعه فلا يكون شيء منهما لازما لها فضلا ان يكون نفسها وذلك كما في الامثلة التي يترجح فيها المختار احد الامرين المتساويين من جميع الوجوه بانه لا بد من مرجح بمحض ارادته في تعيين نوع في طلب المرجح واعتقاد نفع في ذلك الطرف والمعتزلة ينكرون ذلك ويدعون الضرورة بانه لابد من مرجح حتى لو تساويا في نفس الامر لم يستبعد مع اختيار احد الامرين وسلوك احد الطريقين وانما يستبعد عند فرض التساوي وهو كالمستلزم الوقوع والاصحاب يدعون الضرورة بان ذلك الترجيح لدليل بمحض الارادة من غير رجحان واعتقاد نفع في ذلك المعنى فالارادة عندهم صفة بها يرجح الفاعل احد مقدوريه من الفعل والترك وهذا معنى الصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع وهذا التفسير لا يقتضي كونها من جنس الاعتقاد او الميل لكن لا ينفيه وكذا لا يقتضي كون متعلقها مقدورا لان كون صفة تتعلق بالمقدور وغيره فيكون من شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ولهذا جاز ارادة الحيوة والموت فبطل ما قيل ان متعلق الارادة على هذا التفسير لا يكون الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة او الكراهة وبالعكس الا اذا جعلتا من مقدورات العبد باقدار الله وصح ما حاصله ان الفرق بين الارادة والشهوة بان الارادة قد تتعلق بالارادة وبالكراهة بان يريد الانسان ارادته لشيء او كراهته له وكذا الكراهة ولا يلزم منه كون الشيء مرادا او مكروها وكذا الارادة الكراهة وكراهة الارادة لا توجب ارادة المكروه وكراهة المراد وهذا بخلاف الشهوة فانه لا معنى لاشتهاء الانسان شهوته لشيء لا معنى الارادة لمريض الشيء لا يشتهي … وكذا النفرة لا تتعلق بالنفرة قوله والفلاسفة … انهم لما ذهبوا الى ان الله تعالى موجب بالذات لا فاعل بالاختيار والارادة وعلموا ان في نفي الارادة عنه شناعة والحاق لافعاله بافعال الجمادات حاولوا اثبات كونه مريدا على وجه لا ينافي كونه موجبا فزعموا ان الارادة عبارة عن العلم بما هو عند العالم كمال وخير من حيث هو كذلك ونوع من العلم يكون الفاعل عالما بما يفعله اذا كان ذلك العلم سببا لصدور ذلك الفعل عنه حال كونه غير مغلوب وذلك ولا مستكره والله تعالى عالم بذلك فيكون مريدا واعترض بان الارادة والكراهة لو كانتا علمين

الحق ان الارادة الشيء عند الشيخ نفس كراهة ضده والا لكانت مضادة لها او مماثلة فلم يجامعها او مخالفة فيجامع ضدها الذي هو ارادة الضد ورد بعد تسليم لزوم احد الامور بان المثلين قد يكونان مثل زيدين او ضدين لواحد … ولو لزم جواز اجتماع كل مع ضد الاخر لزم جواز اجتماع المتنافيين وعورض بانه قد يراد الشيء ويشعر مع عدم تقدير الشعور لا دليل على الاستلزام ولهذا حكم به القاضي فضلا عن الاتحاد ومنها القدرة وبانها في مباحث المبحث الاول القوة وهي صفة تكون مبدأ التغير في اخر من حيث هو اخر اما موازنة للقصد اولا وكل منهما اما مختلفة الاثار او لا فالاولى القوى الحيوانية والثانية الفلكية والثالثة النباتية والرابعة العنصرية والنفس الكلام في القوة النوعية والنفوس لانها من قبيل الجواهر والمعتبر في كون القوى قدرة اما مقارنة القصد او اختلاف الاثار ولهذا قيل صفة تؤثر وفق الارادة او تكون مبدأ افعال مختلفة فالمشتمل عليها قدرة اتفاقا كالقوى الحيوانية والفلكية م

من العلم لاختصاصها بذوي العلم واللازم باطل لان الحركة بالارادة ماخوذة في تعريف مطلق الحيوان فاجابوا بان المراد بالارادة المشتركة بين الحيوانات حالة ميلانية الى الفعل او الترك وهي منفية عن الواجب قوله المبحث الثاني ذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى ان ارادة الشيء نفس كراهة ضده اذ لو كانت غيره لكان اما مماثلا لها او مضادا او مخالفا والكل باطل اما الملازمة فلان المتغايرين ان استويا في صفات النفس اعني ما لا يحتاج الوصف به الى تعقل امر زائد كالانسانية للانسان والحقيقة والوجود والشيئية له بخلاف الحدوث والتحيز ونحو ذلك فمثلان كالبياضين والا فان تنافيا بانفسهما في محل كالسواد والبياض او الافتراقان كالسواد والحلاوة واما بطلان اللازم فلانهما لو كانا ضدين او مثلين لامتنع اجتماعهما وهذا ظاهر لزوما وفسادا ولو كانا خلافين لكان اجتماع كل منهما مع ضد الاخر ومع خلافه لجواز اجتماع المتخالفين كالسواد المخالف للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة ومع خلافها الذي هو الرائحة فيلزم جواز اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لان ضد كراهة الضد ارادة الضد واجيب بان عدم الاتي ولا نسلم التغاير ليلزم احد الامور الثلثة سلمناه لكن لا نم جواز اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الاخر لجواز ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع ضد اللازم ظاهر او ضدين لامر واحد كالشك للعلم والظن فاجتماع كل مع ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين وعورض بان شرط ارادة الشيء وكراهته الشعور به ضرورة وقد يريد الشيء او يكرهه من غير شعور بضده فارادة الشيء لا تستلزم كراهة ضده فضلا ان يكون نفسها الا ان يقال المراد انها نفسها على تقدير الشعور بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به والا فلا معنى لاشتراط كون الشيء نفس الشيء بشرط واختلف القائلون بالمغايرة في الاستلزام فذهب القاضي والغزالي الا ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو محال لان الارادتين المتعلقتين بالضدين متضادتان واجيب بمنع المقدمتين لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة كما في كثير من الامور المشعور بها ولجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه ارادة على السوية او مع ترجح احدهما بحسب ما فيه من نفع راجح وايضا لو صح ما ذكر لكان كراهة الشيء تستلزم ارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة الشيء الذي له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد ومرادا لكونه ضد المكروه ولا مخلص الا بتغاير الجهتين او تخصيص الدعوى بما له ضد واحد واذا جاز ذلك فليجوز ارادة كل من الضدين بجهة لا يصلح ان معرض ابطال حكم القاضي بالاستلزام المذكور لجواز ان يكون كل منهما مكروها ايضا بجهة وانما يصلح في معرض الجواب كما ذكرنا حتى لو دفع بانكم تجعلون متعلق الارادة مغايرا لها فيلزم من ارادة الضدين اجتماعهما كان كلاما على السند مع انه ضعيف لان القول بان متعلق الارادة … لا يكون الا مقدورا … مغايرا للارادة حتى لا يتعلق بفعل الغير وبالمستقبل ويكون كل منهم ذلك من قبيل التمني … والتحقيق والله اعلم قوله ومنها القدرة لفظ القوة يقال للصفة التي بها يتمكن الحيوان من مزاولة افعال شاقة ويقابلها الضعف وقد يقال للصفة المؤثرة فيفسر بصفة هي مبدأ التغير في شيء اخر من حيث هو اخر فقوله في اخر اشعار بوجوب التغاير بين المؤثر والمتأثر وقيد الحيثية اشعار بانه يكفي التغاير بحسب الاعتبار كالطبيب يعالج نفسه فيؤثر من حيث انه عالم بالصناعة ويتأثر من حيث انه جسم ينفعل عما يلاقيه من الدواء وهذا بالنظر الى ظاهر الاطلاق والا فعند التحقيق التأثير للنفس والتأثر للبدن ولو مثل بالمعالج نفسه في تهذيب الاخلاق وتبديل الملكات لكان اقرب ثم القوى التي هي صفة المؤثرة اما ان يكون مع قصد وشعور بما تؤثر اولا وعلى التقديرين فاما ان يكون اثارها مختلفة او لا فالاولى

والخالية عنهما ليست بقدرة اتفاقا كالقوى العنصرية والمشتمل على احدهما فقط مختلف فيها كالقوى الفلكية والنباتية والمراد بالتعدد والتأثير ليشمل القدرة الحادثة على ما راينا والمهذا قيل صفة بها يتمكن من الفعل والترك والوجدان يشهد بها ويكونها صفة غير المزاج وسلامة البنية توجد في بعض الذوات دون البعض وعلى بعض الافعال دون البعض تم

وهي الصفة المؤثرة مع القصد والشعور واختلاف الآثار والافعال هي القوى الحيوانية المسماة بالقدرة والثانية وهي الصفة المؤثرة على سبيل القصد والشعور لكن على نهج واحد من غير اختلاف في الآثار هي القوى الفلكية والثالثة وهي مبدأ الآثار والافعال المختلفة لا على سبيل القصد والشعور هي القوى النباتية والرابعة وهي مبدأ الاثر على نهج واحد بدون القصد والشعور هي القوى العنصرية وهذه كلها من اقسام العرض على ما يشعر به لفظ الصفة وهي المبادي القريبة للافعال واما ان لكل منها او لبعضها مبادي من قبيل الجواهر تسمى بالصور النوعية والنفوس فذلك بحث آخر وقد بان ان اثبات القوى الفلكية والنباتية اذا اريد بها غير النفوس والصور اذا غير [illegible] اضعف الاعتبار بعضهم في كون القوى قدرة مقارنتها للقصد والشعور فيفسر القدرة بصفة تؤثر وفق الارادة فخرج من الصفات ما لا يؤثر كالعلم وما يؤثر لا على وفق الارادة كالقوى النباتية والعنصرية واما النفوس والصور النوعية التي هي من قبيل الجواهر فلا يشملها الصفة واعتبر بعضهم اختلاف الآثار فيفسر القدرة بصفة تكون مبدأ الافعال المختلفة فالقوى الحيوانية تكون قدرة بالتفسيرين لمقارنتها القصد والاختلاف والقوى العنصرية لا تكون قدرة بشيء من التفسيرين لخلوها عن الامرين والقوى الفلكية قدرة بالتفسير الاول دون الثاني والنباتية بالعكس وبهذا ظهر ان بين التفسيرين عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة غير مؤثرة عند الشيخ فلا تدخل في شيء من التفسيرين قلنا لعل المراد التأثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها صفة من شأنها التأثير والايجاد على ما صرح به الآمدي حيث قال القدرة صفة وجودية من شأنها تأتي الايجاد والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم تؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى على ما يجيء ان شاء الله تعالى وهذا انسب مما قال الامدي من القول بكون افعال العبد بقدرته على ما هو مذهب المعتزلة او نفي قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه الجهمية مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول او ما حاصله ان قاطعون بوجود صفة شأنها الترجيح والتخصيص في التأثير ولا امتناع في ان لا تؤثر بالفعل لمانع والنزاع في انها بدون التأثير بالفعل هل تسمى قدرة لفظي والقول بعدم قدرة الله تعالى مع حدوث المقدورات على ما هو رأينا وثبوت القدرة الحادثة قبل الفعل على ما هو رأي المعتزلة يؤيد ما ذكرنا والوجدان يشهد بجنبه على ان طريق معرفة القدرة هو الوجدان على ما هو رأي الاشاعرة قال العاقل يجد من نفسه ان له صفة بها يتمكن من حركة البطش وتركها دون الرعشة لا العلم بتأتي الفعل من بعض الموجودين وتعذره على الغير على ما ذهب اليه بعض المعتزلة لان الممنوع قادر عندهم مع تعذر الفعل الا ان يقال الفعل يتأتى منه على تقدير ارتفاع المانع لا يقال ويتأتى من العاجز بتقدير ارتفاع العجز لانا نقول الفعل يتأتى من الممنوع وهو على حاله في ذاته وصفاته وانما التغير في امر خارج بخلاف العاجز فانه يتغير من صفة الى صفة ولا العلم بصحة الشخص وانتفاء الآفات منه على ما ذهب اليه الجبائي في احد قوليه كذلك وليس بقادر الا ان يقال النوم آفة ثم الوجدان كما دل عليها دل على انها صفة زائدة على المزاج الذي هو من آثار [illegible] في الكيفيات المحسوسة وليست طريق القصد والاختيار وعلى سلامة البنية والشرع قبيل الاجسام على ما نسب الى ضرار وهشام من ان القدرة على البطش هي اليد السليمة وعلى المشي هي الرجل السليمة وهذا معنى ما قال القدرة بعض القادر ولذن فسر بانها صفة في القادر وهو مذهب الجمهور وما قيل انها بعض المقدور فانما يصح ان القدرة بمعنى المقدورية اي كون الفعل بحيث يتمكن الفاعل منه ومن تركه وذهب بشر بن المعتمر الى انها عبارة عن سلامة البنية من الآفات والية مال الامام الرازي واعترض عليه بما ذكره القوم من انا نميز بالضرورة بين حركتي البطش والرعشة وما ذاك الا لوجود صفة غير سلامة البنية توجد لبعض الافراد دون البعض كالقدرة على الكتابة لزيد دون عمرو

الموكل القدرة الحادثة على الفعل لا توجد قبله خلافا للمعتزلة لنا انها عرض فلا يبقى الى زمان الفعل بخلاف القديمة ولان الفعل قبل وجوده ليس بممكن لامتناع الوجود بعد العدم والاستلزام فرضه وقوعه الخلق ورد الاول بعد تسليم امتناع بقاء العرض بان المراد القدرة المستمرة بتجدد الامثال كالعلم والعمل والتمنع ونحو ذلك مما هو قبل الفعل وفاقا والثاني بالنقض بالقدرة القديمة والحل بان الممتنع والمستلزم للخلف هو وجود الفعل بشرط عدمه لا حال عدمه بان يوجد بدل العدم الوجود احتجت المعتزلة بانها لو لم يتعلق الا حال الفعل لزم ايجاد الموجود وامتناع التكليف وعدم اثار القدرة القديمة واجيب عن الاول بما سبق وعن الثاني بانا لا نشترط في المكلف به ان يكون متعلق القدرة بالفعل بل بالامكان كايمان الكافر دون خلق الاجسام وعن الثالث بمنع تماثل القدرتين تم

وعلى بعض الافعال دون البعض كقدرة زيد على القراءة دون الكتابة مما الاختيار قبل الفعل بط عندكم ومع ممنوع لامتناع العدم حال الوجود وايضا حصول الحركة حال ما خلقها الله تعالى ضروري وقبلها محال بين الاختيار وايضا حصول الفعل عند استواء الدواعي محال وعند عدم الاستواء يجب الراجح ويمتنع المرجوح فلا يثبت المكنة والجواب ان القدر الضروري هو النفقة بمعنى التمكن من الفعل والترك بالنظر الى نفس حركة البطش مع قطع النظر عن الامور الخارجية بخلاف حركة المرتعش وحاصله ان الوجوب او الامتناع بحسب اخذ الفعل مع وصف الوجود او العدم او بحسب ان الله تعالى خلقه او لم يخلقه او بحسب ترجح دواعي الفعل او الترك لا ينافي تساوي الطرفين بالنظر الى نفس القدرة المبحث الثاني اختلفوا في ان القدرة الحادثة على الفعل تكون قبله او معه فذهب الاشاعرة وغيرهم من اهل السنة الى انها مع الفعل لا قبله واكثر المعتزلة الى انها قبل الفعل ثم اختلفوا في انه هل يجب بقاؤها الى حال وجود المقدور لنا وجوه الاول ان القدرة عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت قبل الفعل لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود المقدور بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال ولا يرد النقض بالقدرة القديمة لانها ليست من قبيل الاعراض واجيب بعد تسليم بقاء العرض بان المحال هو وجود المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها واستحالة ذلك نفس المتنازع ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث مثلها فتكون لها بقاء بتجدد الامثال على الاستمرار الى حال الفعل كما هو شأن العلم والميل والقصد ونحو ذلك مما لا نزاع في جواز سبقها على متعلقاتها وفيه نظر لانه قد يوجد المقدور اما بالقدرة الزائلة فيعود المحذور او لا اصلا وهو المطلوب الثاني ان الكلام الرازي على ما نقول ابتنائه القدرة الحادثة ان الفعل حال عدمه ممتنع لاستحالة اجتماع الوجود والعدم ولا شيء من الممتنع بمقدور وفاقا الثالث لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل قبل وقوعه ممكنا لكنه محال لانه يلزم من فرض وقوعه كون القدرة معه لا قبله هف والوجهان متقاربان وجوابهما بعد النقض بالقدرة القديمة انه ان اريد امتناع الفعل حال العدم وقبل الحدوث امتناعه مع وصف كونه معدوما وغير واقع فمسلم لكنه لا ينافي المقدورية وامكان الحصول من القادر وان اريد امتناعه في زمان المتصف بعدمه وكونه غير واقع فممنوع بل هو ممكن بان يحصل بدل عدمه الوجود كما هو شأن سائر الممكنات ونحو القيام زيد فانه يمتنع مع القعود وبشرطه لكنه ممكن حال القعود وفي زمانه بان يزول القعود ويحصل القيام واحتجت المعتزلة بوجوه الاول ان القدرة لو لم تتعلق بالفعل الا حال وجوده وحدوثه لزم محالات الاول ايجاد الموجود وتحصيل الحاصل الثاني امتناع تعلق القدرة الثالث بطلان التكليف لان التكليف بالفعل انما يكون قبل حصوله ضرورة انه لا معنى لطلب حصول الحاصل فاذا كان الفعل قبل الوقوع غير مقدور كان جميع التكاليف الواقعة تكليف ما لا يطاق وهو باطل بالاتفاق لان القائل بجوازه لم يقل بوقوعه فضلا عن عمومه الثالث كون جميع الممكنات الواقعة بقدرة الله تعالى قديمة لان المقارن للازلي ازلي بالضرورة فان قيل المعتزلة لا يقولون بالقدرة القديمة قلنا بل بما يزعمون في كونها صفة زائدة على الذات ولو سلم فنكون الزاما والجواب عن الاول بعد تسليم ان معنى تعلق القدرة الحادثة بالفعل ايجاده هو ان المستحيل ايجاد الموجود بوجود حاصل بغير هذا الايجاد واما بهذا الايجاد فلا وعن الثاني انا نقول يكون القدرة مع الفعل لا ينتفي عن المكلف به ان يكون مقدورا بالفعل حال التكليف بل ان يكون جائز الصدور عن المكلف مقدورا له

ويتفرع على كون القدرة مع الفعل ان الممنوع عن الفعل لا يكون قادرا عليه كالزمن ولذا القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين الذين يكونان ضدين وقالت المعتزلة الفرق بين المقيد و الزمن ضروري كيف وليس فيه تبدل ذات او صفة وانه طرأ بان ضعف للقدرة واتفقوا على انها تتعلق بالمتماثلات لكن على تعدد الاوقات وجوز بعضهم تعلقها بالضدين على البدل وتردد ابو هاشم فجوز تارة تعلق كل من القلبية والعضوية بمتعلقاتها ومن متعلقات الاخرى وتارة جوز تعلقها بمتعلقاتها من غير تاثير في متعلقات الاخرى وتارة خص الحكمين بالقلبية والحق انه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال بطريق الايجاد ويسمى القدرة المؤثرة او بطريق جري العادة ويسمى الكاسبة فهي قبل ومعه وبعده وتتعلق بالمقدورين ونسبتها الى الضدين على السواء والمراد القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير على اصل الموحدين فهي مع الفعل ولا تتعلق بمقدورين لاختلاف الشرائط بالنسبة الى المقدورات م

في الجملة كالايمان للكافر بخلاف خلق الاجسام ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة العبد به اصلا وقد بسط هذا ما تعالى لا معنى لكون المكلف بشروطها بالقدرة ان يكون هو او ضده متعلق القدرة وههنا قد تعلقت القدرة بتركه الايمان بخلاف خلق الاجسام ونحوه مما لا يصح تعلق قدرة العبد به اصلا وعن الثالث بمنع الملازمة وانما يتم لو كانت القدرة القديمة والحادثة متماثلتين ليلزم من كون الثانية مع الفعل لا قبله كون الاولى كذلك وقد يجاب بان الكلام انما هو في تعلق القدرة القديمة والاولى هو نفس القدرة وكونها قديمة سابقة لا ينافي كون تعلقها مقارنا حادثا فلا يلزم من كون تعلق القدرة القديمة مع الفعل قدم الحادث وحدوث القديم وكونه حاصل ما قال الآمدي ان القدرة القديمة وان كانت متقدمة على جميع المقدورات فهي انما تتعلق بالافعال الممكنة والفعل في الازل غير ممكن فلا تتعلق به في الازل بل فيما لا يزال على هذا المعنى لم يرد عليه اعتراض المواقف بان هذا التزام ما الزمه المعلل مع بيان سبب لزوم القدرة القديمة فليجز في الحادثة ايضا بسبب ح وبان الفعل في الازل وان امتنع لكنه امكن فيما لا يزال في زمان سابق على الزمان الذي وجد فيه فان تعلق القدرة به فلو لزمت المقارنة لزم كون الفعل في الزمان السابق دون اللاحق نعم يرد ان الكلام في تعلق القدرة بالمعنى الذي يصحح قولنا فلان قادر على كذا اي متمكن من فعله وتركه وهو لا ينافي نفس القدرة لا بالمعنى الذي اذا انتسب الى المقدور كان صدوره عن القادر واذا انتسب الى القدرة كان ايجاده للمقدور واذا انتسب الى القادر كان خلقه وايجاده له فان المقارن بلا نزاع حادث في حق القديم ايضا ش ويتفرع على كون القدرة مع الفعل ان الممنوع اي الذي منع من فعل يصح صدوره عنه في الجملة لا يكون قادرا عليه حال المنع كالزمن الذي هو عاجز عن الفعل وان القدرة الواحدة لا تتعلق بمقدورين سواء كانا ضدين او مثلين او مختلفين فان ما نجده في نفوسنا عند صدور احد المقدورين غير ما نجده عند صدور الآخر واعترض بانه لئن اريد المغايرة بالاحتمال فيجب التعقل على ما قال الامام ان مفهوم التمكن من هذا غير مفهوم التمكن من ذاك فغير قادح وان اريد تغايرا لما هو بالذات والمفهوم او كون القدرة اسما لمجموع تمكني المشترك مع ما به الاحتمال فكان لفظ القدرة مقولا بالاشتراك ولم يقل به احد وذهبت المعتزلة الى ان الممنوع قادر والمنع لا ينافي القدرة وانما ينافي المقدور سواء كان المنع بما به المنع عدميا كانتفاء شرط وقوع المقدور او وجوديا كضد له كالسكون للحركة او مولدا للضد كالثقل المولد للحركة السفلية المضادة للحركة العلوية واستدلوا بانا نفرق بالضرورة بين المقيد الممنوع عن المشي والزمن العاجز عنه وما ذاك الا بوجود القدرة في المقيد دون العاجز وبان المقيد لم يلحقه تغير في ذاته ولا صفاته ولم يطرأ عليه ضد من اضداد القدرة وانه كان قادرا حال المشي فكذا حين القيد لان القدرة من صفات النفس واجيب عن الاول بان الفرق عندنا عائد الى جري العادة بخلق القدرة في المقيد بارتفاع القيد بخلاف الزمن العاجز فانه ولو كان ارتفاع العجز ممكنا لكن لم تجر العادة بذلك وعن الثاني بمنع عدم التغير في الصفة واتفقت المعتزلة على ان القدرة الواحدة تتعلق بالمتماثلات لكن على محل الاختراع ومنع وقوع مثلين في محل واحد بقدرة واحدة في وقت واحد واختلفوا في تعلقها بالضدين فجوز اكثرهم تعلقها بهما على سبيل البدل اذ لو لم يتمكن القادر على الشيء قادرا على ضده لكان مضطرا اليه لا كل المقدور حيث لم يتمكن من تركه هف وتردد ابو هاشم فزعم تارة ان كلا من القدرة القائمة بالقلب والقدرة القائمة بالجوارح تتعلق بجميع افعال محلها دون محل الاخرى بمعنى ان القائمة بالقلب تتعلق بالارادات والاعتقادات مثلا دون الحركات و

اتمام

البحث الثالث العجز ضد للقدرة لا عدم ملكة كما هو رأي ابي هاشم لما تقدم من الفرق بين الزمن والممنوع مع اشتراكهما في عدم القدرة ولذا يمنع ذلك في الممنوع او يجعل الفرق ان من شأنه القدرة بخلاف الزمن ويتفرع على التضاد ما نقل عن الشيخ والذي كان خلاف الظاهر ان متعلق العجز هو الموجود حتى ان الزمن عاجز عن القعود بمعنى ان فيه صفة تستعقب القعود لا عن قدرة ويبطله القطع بان عجز المتحدين انما هو عن الاتيان بمثل القرآن والتزام اشتراك اللفظ بين تلك الصفة وعدم القدرة خلاف اللغة وفي تضاد النوم للقدرة تردد اذ قد يصدر عن النائم بعض الافعال ويمتنع تلك الصفة الاكثر ويضادها الخلق من جهة انه ملكة تصدر بها الافعال عن النفس بسهولة ومن غير روية والتي نسبته الى الطرفين لا تكون على السوية ومنها اللذة والالم وهما بديهيان وقد يفسران بادراك الملائم والمنافي من حيث هو كذلك فيهما كونه مع الادراك اعتبر فيهما اصابة تختلف بالقياس الى المدرك واصابة لذات الملائم والمنافي م

والاعتقادات والقائمة بالجوارح على العكس وتارة ان كلا منهما يتعلق بجميع الافعال لا يؤثر الا في افعال محلها مثلا القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح لكن يمتنع ايجاد افعال الجوارح بها لفقد الشرط والقائمة بالجوارح على العكس وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بجميع افعال القلب والقائمة بالجوارح لا تتعلق بجميع افعال الجوارح وتارة ان القائمة بالقلب تتعلق بافعال القلوب والجوارح جميعا وان لم تؤثر في افعال الجوارح والقائمة بالجوارح لا تتعلق بافعال القلوب والى القولين الاخيرين اشار في المتن بقوله وتارة خص الحكمين بالقلبية واراد بالحكمين التعلق بجميع افعال محله خاصة والتعلق بجميع افعال محله ومحل الاخرى واورد الامام الرازي كلاما حاصله انه ان اريد بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة سواء استجمعت شرائط التأثير او لم تستجمع فلا شك في كونها قبل الفعل ومعه وبعده وفي جواز تعلقها بالضدين وان اريد القوة التي استجمعت جهات التأثير فلا خفاء في كونها مع الفعل بالزمان لا قبله وفي امتناع تعلقها بالضدين بل بالمقدورين مطلقا ضرورة ان الشرائط المخصصة لهذا غير الشرائط المخصصة لذاك الا ان الشيخ لما لم يقل بتأثير القدرة الحادثة بمعنى الايجاد فسر بالتأثير والمبدائية ما يعم الكسب الذي هو شأن القدرة الحادثة وذلك بحصول جميع الشرائط التي جرت العادة بحصول الفعل عندها فصار الحاصل ان القوة مع جميع جهات حصول الفعل يلزمها ومعها عادة مقارنة وبدون ذلك سابقة ش المبحث الثالث الجمهور على ان العجز عرض يضاد القدرة للقطع بان في الزمن معنى لا يوجد في الممنوع مع اشتراكهما في عدم التمكن من الفعل وعند ابي هاشم هو عدم ملكة للقدرة وليس في الزمن صفة متحققة تضاد القدرة بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والممنوع قادر بالفعل ومن شأنه القدرة بطريق جري العادة على ما سبق ويتفرع على كون العجز ضد القدرة ما ذهب اليه الشيخ الاشعري من انه انما يتعلق بالموجود كالقدرة لان تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم خيال محض فعجز الزمن يكون عن القعود الموجود لا عن القيام المعدوم ولا خفاء في ان هذا مكابرة وان العجز على تقدير ان يكون وجوديا وان لم تقم عليه دليل فلا امتناع في تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة ولهذا اطبق العقلاء على ان عجز المتحدين لمعارضة القرآن انما هو عن الاتيان بمثله لا عن السكوت وترك المعارضة والقول باشتراك لفظ العجز بين عدم القدرة فيكون عدميا يتعلق بالمعدوم دون الموجود وبين صفة تستعقب الفعل لا عن قدرة فيكون وجوديا يتعلق بالموجود دون المعدوم خلاف العرف واللغة ولو سلم فالكلام فيما هو المتعارف الشائع الاستعمال ش وفي تضاد النوم للقدرة لا خفاء في جواز بعض الافعال عن النائم وامتناع الاكثر واختلفوا انه يصدر فذهب المعتزلة وبعض اصحابنا الى انه مقدور له وان النوم لا يضاد القدرة ونفاه الاستاذ ابو اسحق ذهابا الى التضاد كالعلم والادراك وتوقف القاضي وبعض الاصحاب وللمعتزلة في القدرة تعريفات وتفاصيل لا يطول الكتاب بذكرها ش ويضادها الخلق بين بدايته من الكيفيات النفسانية الخلق وفسر بملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير روية لا يمكن ان تكون نسبته الى الفعل والترك على السواء كالقدرة او غير في صدور الفعل عنه الى فكر وروية كالبخيل اذا حاول الكرم وكالكريم اذا قصد بالعطاء الشهرة ولما كانت القدرة تصدر عنها الفعل لا بسهولة واستغناء عن روية وكانت نسبتها الى طرفي الفعل والترك على السوية حكم بانها تضاد الخلق في مضادة مشهورية وهذا ما قال ان البحر بدان القدرة تضاد الخلق لتضاد احكامهما ش ومنها اي من الكيفيات النفسانية اللذة والالم وتصورهما بديهي كسائر الوجدانيات وقد يفسران قصدا الى تعيين المسمى وتلخيصه فيقال اللذة ادراك الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافي من حيث هو مناف والملائم للشيء كماله الخاص اعني الامر اللائق به كالتكيف بالحلاوة للذائقة وتعقل الاشياء على ما هي عليه للعاقلة وقيد بالحيثية لان الشيء قد يكون ملائما من وجه دون وجه

اي القوة العاقلة

فادراكه لا من جهة الملائمة لا يكون لذة كالصفراوي لا يلتذ بالحلو والمراد بالادراك الوصول الى ذات الملائم لا الى
مجرد صورته فان تخيل اللذيذ غير اللذة ولذا كان الاقرب ما قال ابن سينا ان اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو عند
المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر من حيث هو كذلك فذكر مع الادراك
النيل اعني الاصابة والوجدان لان ادراك الشيء قد يكون لحصول صورة مساوية ونيله لا يكون الا لحصول ذاته واللذة
لا تتم لحصول ما يساوي اللذيذ بل انما تتم لحصول ذاته وذكر الوصول لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك
حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه والفرق بين الكمال والخير هو ان حصول ما يناسب الشيء ويليق به من حيث اقتضائه
براءته ما لذلك الشيء من القوة الى الفعل كمال له ومن حيث كونه مؤثرا خير ثم المعتبر كماليته وخيريته بالقياس الى المدرك
لا في نفس الامر لانه قد يعتقد الكمالية والخيرية في شيء فيلتذ به وان لم يكن نافعا وقد لا يعتقد هما فيما تحققنا فيه فلا يلتذ به
ولهذا الحصر في شيء معين لذة او الم لزيد دون عمرو وبالعكس فكل من اللذة والالم نوع من الادراك اعتبر فيه اضافة الى
ملائم او مناف تختلف بالقياس الى المدرك واصابة ووجدان لذات الملائم او المنافي من حيث هو كذلك لا للصورة
الى اصله ويفيد الحيثية ما قال ان المريض قد يلتذ بالحلاوة مع انها لا تلائمه بل تضره ويتنفر عن الادوية وهي
تلائمه وتنفعه وذكر الامام بعد الاعتراف بان اللذة والالم حقيقتان غنيتان عن التعريف انا نجد من انفسنا حالة
نسميها باللذة ونعرف ان هناك ادراكا للملائم لكن لم يثبت ان اللذة نفس ادراك الملائم او غيره وبتقدير المغايرة هل هي
معلولة له ام لا وبتقدير المعلولة هل يمكن حصولها بطريق آخر ثم قال والاقرب ان الالم الحسي هو نفس ادراك المنافي ولا هو
كافٍ في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج المختلف مؤلم مع ان هناك ادراك امر غير طبيعي وستتكلم
على ذلك وزعم محمد بن زكريا ان اللذة عبارة عن التبدل والخروج عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية وبه صرح جالينوس
في مواضع من كلامه وهو معنى الخلاص عن الالم وذلك كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني او حدته وابطله ابن سينا
وغيره بانه قد تحصل اللذة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وتشوق لا على التفصيل
ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا ولا كليا وكذا في ادراك الذائقة الحلاوة في اول مرة وقد يحصل ذلك
التبدل من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج وفي ورود المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات وعدم الالتفات
الى غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك قالوا والسبب انهما ضدها بالعرض مكان ما بالذات فان
الالم واللذة لا يتمان الا بادراك والادراك الحسي خصوصا اللمسي لا يحصل الا بالانفعال عن الضد ولذلك متى استقرت
الكيفية الموجبة لذلك لم يحصل الانفعال فلم يحصل الادراك فلم يحصل لذة ولا الم وبالجملة فالالم لا يحصل اللذة الا عند تبدل
الحالة الغير الطبيعية ظنوا انها نفس اللذة وان حاشية امكان معارضة في الكلام بالمثل ودفعها بما سبق من الوجهين قوله
ثم كل من اللذة والالم ينقسم الى الحسي والعقلي حسب الادراك فانه ينقسم اليهما وتنحصر فيهما عند ارباب البحث اما الحسي فظاهر
كتكيف العضو الذائق بالحلاوة والقوة الغضبية بتصور غلبة ما والوهم بصورة شيء يرجو الى غير ذلك واما العقلي فلان
للجوهر العاقل ايضا كمالا وهو ان يتمثل فيه ما يعقله من الواجب بقدر الاستطاعة ثم ما يعقله من صور معلولاته المترتبة
اعني الوجود كله تمثلا مطابقا خاليا عن شوائب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا شك ان
في الكمال خير بالقياس اليه فانه مدرك لهذا الكمال وحصول في الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك فهذا هي اللذة العقلية واما

والالم فهو ان يحصل له ضد هذا الكمال ويدرك حصوله من حيث هو ضده ثم اذا قايسنا بين اللذتين فالعقلية اكثر كمية واقوى كيفية
اما الاول فلان عدد تفاصيل المعقولات اكثر بل يكاد لا يتناهى واما الثاني فلان العقل يصل الى كنه المعقول والحس لا يدرك
الا ما يتعلق بظواهر الاجسام فتكون الكمالات العقلية اكثر وادراكها اتم فكذا اللذات التابعة لهما وبهذا يعرف حال
الآلام عند انتفاء تلك الكمالات واما ان العامة قد لا يلتذ بالادراكات ولا يتالم بالجهالات فلعله لنقصان بعض الشرائط او
القيود المعتبرة في كون الادراكات لذة او الما فان قبيل الحسي من اللذة والالم ينبغي ان يعد من الكيفيات المحسوسة دون
الكيفيات النفسانية فلنا المدرك بالحس هو الكيفية التي يلتذ بها او يتالم كالحلاوة والمرارة مثلا واما نفس اللذة والالم التي
هي من جنس الادراك والنيل فلا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها قوله والحسي من الالم سيما اللمسي يسمى وجعا
لا شك ان لفظ اللذة او الالم بحسب اللغة انما هو للحسي دون العقلي واما بحسب العرف العام فانه بحسب الاشتراك المعنوي حيث
يؤخذ الادراك اعم من الاحساس والتعقل ولا يصح الاعتراض بان المدقوق قد يتعقل لان فيه حرارة غير طبيعية ولا يتالم
بذلك لان الحاصل لهذا التعقل صورة الحرارة المطابقة فهو ادراك ملائم لا مناف واما المنافي فهو الحرارة الغريبة و
ليست بمدركة وان كانت حاصلة لانها صارت بمنزلة الطبيعية فلم يكن هناك انفعال وشعور فلم يكن الم وقيل الاشتراك
لفظي والتفسير انما هو للحسي خاصة واما الوجع فمختص بالحسي في العرف بل الاظهر اختصاصه باللمسي على ما صرح به البعض
وان كان ظاهر كلام ائمة اللغة انه يرادف الالم فلذا قال الحسي من الالم سيما اللمسي يسمى وجعا واتفقت كلمة الاطباء
على ان كلا من تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف نوع سبب للوجع في الجملة وان السبب لسواهما انما يكون لاستوائه
واما بالاستدلال او لدين كان ضعيفا وهو ان كمال العضو صحته وهي بالمزاج المعتدل او للهيئة التي بها يتاتى الافعال على
ما يجب فالمنافي لهذا الكمال يكون مبطلا لاعتدال المزاج وهو سوء المزاج او للهيئة وهو تفرق الاتصال واما اختلفوا
في ان كلا منهما يصلح سببا بالذات كما يكون بالعرض وهو مذهب ابن سينا او السبب بالذات هو تفرق الاتصال فقط
وسوء المزاج انما يكون سببا بواسطة ما يلزمه من تفرق الاتصال وهو المشهور من مذهب جالينوس وكثير من
الاطباء او بالعكس اي السبب بالذات هو سوء المزاج فقط والتفرق انما يكون سببا بواسطته واليه مال الامام الرازي
وجمع من المتاخرين وعلى كل من المذاهب احتجاجات واعتراضات اعرضنا عنها مخافة التطويل وتفاصيلها في شرح
القانون واشترط ابن سينا في سوء المزاج المولم ان يكون حارا او باردا لا رطبا او يابسا وان يكون مختلفا لا متفقا
اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات الانفعالية دون الفعلية وفيه بحث لانه [illegible] بها اليبسا فاعلتين والمولم
بالذات فاعل فيشكل بجعل اليبوسة سببا لتفرق الاتصال وكلاهما كثير من الامراض فليكونا سببين للوجع بذلك المعنى
من غير توسط تفرق الاتصال والانفعال لا يكون الا عن فاعل وهما ليسا من الكيفيات الفاعلة فيشكل تصريح ابن سينا
في مواضع من كتبه بل اطباق القوم على انهما من الكيفيات المحسوسة بل اوائل الملموسات فعندي وجهان الاعتدال
يكونان منتفيين فان فادراكهما من حيث هما كذلك يكون المالما ذكر ابن سينا ان سوء المزاج اليابس قد يكون مولما لكن بالعرض
لانه قد يتبعه لشدة التقبض تفرق الاتصال المولم بالذات واعترض بان الرطب ايضا قد يتبعه بواسطة التمديد اللازم
لكثرة الرطوبة المحوجة الى مكان اوسع واجيب بان ذلك انما يكون في الرطوبة التي مع المادة فيكون الموجب هو المادة لا
الرطوبة بنفسها واما الثاني فلان سوء المزاج المتفق غير مولم ولذلك يسمى بالمتفق والمستوي حيث شابه المزاج الاصلي

ذكلام ما الرفيع [illegible]

واعترض الامام الرازي بان التفرق عدمي وبان الدوام الاغتداء والتحلل تفرقا كثيرا في الاعضاء ولا الم وبان الالم قد يتاخر عن التفرق كما في القطع بما هو
في غاية الحدة مدفوع بان التفرق حركة بعض الاجزاء عن البعض على ان الممتنع سببية المعدوم دون العدمي خصوصا الحادث والمراد ان القدر المحسوس من التفرق
اذا كان في عضو حاس مع الشعور والتفات النفس من غير الف واستمرار وقد ادرك من جهة كونه منافيا فهو مولم ولو بواسطة استتباعه فقد الهيئة العضوية
كماله اللائق وح لا اشكال م

في عدم الايلام وذلك لانه عارض عن الذي اشتغل في جوهر العضو وابطل المقاومة وصار في حكم المزاج الاصلي فلا انفعال
فيه للحاسة فلا احساس فلا الم وايضا المنافاة انما تتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء المزاج الاصلي عند ورود الغريب
ليتحقق ادراك كيفية منافية لكيفية العضو فيتحقق الالم وايضا الدق اشد حرارة من الغب لان الجسم الصلب الذي يسخن الاعضاء
حرارة قوية ولانها تستعمل فيها مبردات اقوى مما يستعمل في الغب ولانها تؤدي الى ذوبان مفرط من الاعضاء
الصلبة منها وصاحب الدق لا يجد من الالتهاب ما يجده صاحب الغب وما ذاك الا لكون سوء المزاج المتفق لا يحس به وايضا
المستحم في الشتاء يستلذ بدنه عن الماء الفاتر ويتاذى به ثم انه بعد ذلك يستلذه ويستطيبه ثم اذا استعمل ماء حارا
تاذى به ثم بعد ذلك يستلذه ثم اذا استعمل الماء الاول استبرده وتالم به وذلك لما ذكرنا واعلم ان سوء المزاج المختلف
قد لا يوجع بل لا يدرك بالكلية وذلك اذا كان حدوثه بالتدريج فان الحادث منه اولا يكون قليلا جدا فلا يشعر به وبمباقاته
ثم في الزمان الثاني تكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور بها وكذا في كل زمان واما الحال فيما يحدث دفعة فانه لكثرته يكون
مدركا ثم يستمر ادراكه مادام مختلفا قوله واعتراض الامام اشارة الى دفع الشبه التي اوردها الامام على كون
تفرق الاتصال سببا للوجع منها ان التفرق يرادف الانفصال وهو عدمي فلا يصلح علة للوجع لانه وجودي وجوابه
ان الانفصال المرادف للتفرق ليس هو عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن البعض فلا يكون عدميا ولو سلم فلا
نسلم انه لا يكون علة للوجودي لجواز ان يكون سببا بواسطة ما يلزمه كون هيئة العضو فاقدة كماله اللائق به وامكن ادراكه من جهة الجهة فيكون موجعا بذاته بمعنى انه ليس بتوسط
سوء المزاج وان كان بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها ولو سلم فالعدمي لا يلزم ان يكون معدوما ليمتنع كونه
علة للموجود ولو سلم فالمراد بالسبب ههنا المعد اي الفاعل الاعداد العضو لقبول الوجع لا المؤثر الموجد ولا امتناع في ان
يكون التفرق العدمي بحيث يحصل المقتضي للوجع كسوء المزاج ومنها انه لو كان سببا للوجع لكان الانسان دائما في الوجع
لانه دائما في تفرق الاتصال بواسطة الاغتذاء والتحلل لان الاغتذاء والنمو انما يكون بنفوذ الغذاء في الاعضاء والتحلل انما
يكون بانفصال اجزاء عن الاعضاء لا لتعال هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يولم او لا يحس بالم سيما وقد صار مالوفا بدوامه
بانفصال اجزاء من الاعضاء لا لتعال هذا التفرق لكونه في غاية لانا نقول كل تفرق وان كان صغيرا لكن جملتها كبيرة جدا ولو كان
التفرق حين ما كان مالوفا غير مولم لكان كل تفرق كذلك لان حكم الامثال واحد ومنها ان التفرق لو كان سببا بالذات لما تاخر
عنه الالم بحسب الزمان واللازم باطل لان قطع العضو بالة في غاية الحدة قطعا في غاية السرعة لا يحس معه بالالم الا بعد لحظة ربما يحصل
سوء المزاج وجوابه انا لا نعني بكون تفرق الاتصال سببا للوجع بالذات انه نفسه تمام العلة حتى لا يتخلف الوجع عنه اصلا
بل نعني ان القدر المحسوس من التفرق اذا كان في عضو حاس مع التفات النفس والشعور به من غير ان يصير مستمرا مالوفا و
بشرط ان يدرك من جهة كونه منافيا لكيفية العضو فهو مولم بالذات بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج وان كان ايلامه بواسطة
ما يلزمه من فقدان هيئة العضو كماله اللائق فح يجوز ان لا يكون التفرق في الاغتذاء والتحلل قدر ما يدركه الحس او يكون
مالوفا لا يشعر به ولا يولم او يكون ادراكه لا من جهة كونه منافيا وتفرق قابل من جهة كونه ملايما ونافعا للبدن ببقاء الصحة والقوى
ونقاء البدن من الفضول وما ذكر من لزوم تساوي التفرقات في الاحكام ظاهر الفساد كيف والتفرق الغذائي طبيعي
دائم في اجزاء صغيرة مالوف يترتب عليه للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك واما قطع العضو سريعا بالة في غاية
الحدة فان كان مع التفات النفس والشعور فلا نسلم تاخر الالم وان كان بدونه فلا اشكال الا يرى ان من انصرف فكره الى امر اهم

الغير م

٨٥

ومنها الصحة والمرض اما الصحة فعرفها ابن سينا بانها ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة فجنسها الكيفية النفسانية سواء كانت بصفة الرسوخ او دونها
لا كما هو راي البعض من تخصيصها بالراسخة على ما قال في الشفاء ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنها لاجلها الافعال عن ما ... وقدم الملكة لانها اشرف واغلب والمتفق على كونها
صحة وفيما زعم الامام من شمولها صحة النبات ذهول عن معنى الملكة والحالة واما تخصيصها بالانسان كما قال انها هيئة يكون بها بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث
يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فبالنظر الى انها المبحوث عنها في الطب والمراد بالصحة والسلامة المعنى اللغوي بدليل الاسناد الى الافعال فلا دور والدال لم يكتفي
عن احدهما على حده اشار الى ان كلا من الحال والملكة منفية م

٨٦

شريف كالتامل في مسئلة علمية او خسيس كاللعب بالنرد والشطرنج او متوسط كالابتلاء بوجع اقوى او الوقوع في معركة والاهتمام
بهم وينوي رجالا يدرك الالم الجوع والعطش وكثير من الموذيات وكذا المستلذات ومنها انه لو كان سببا لكانت الجراحة
العظيمة اقوى ايلاما من لسعة العقرب لكون التفرق في الجراحة اكثر وجوابه ان ذلك انما يلزم لو كان الم لسعة العقرب
ايضا لتفرق الاتصال وهو ليس بلازم لجواز ان يكون لما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف اقوى تاثيرا من الجراحة
العظيمة قوله ومنها اي ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض اما الصحة فقد عرفها ابن سينا في اول القانون بانها
ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليست كلمة او للتردد بل للتنبيه على ان جنس الصحة هو
الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة ولا تختص بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني
يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير مانوفة فان ما هو صحة بالاتفاق وهو ما قيل ان
جنسها هو المسمى بالحال والملكة وليس هناك شك في ذاتي للصحة ولا في عرضي على ما قال الامام انه لا يلزم من الشك في اندراج
الصحة تحت الحال والملكة شك في شيء من مقومات الصحة بل في بعض عوارضها لان الفرق بين الحال والملكة انما هي
بعارض الرسوخ وعدمه واما قدم الملكة على الحال في الذكر مع انها متاخرة عنه في الوجود حيث تكون الكيفية اولا
حالا ثم تصير ملكة لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة وقال الامام لانها لم يقع اختلاف في كونها
صحة بخلاف الحال ولانها غاية الحال والغاية متقدمة في العلية وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات
وما ذكر الامام انه يتناول صحة النبات ايضا وسوءها لان افعاله من الجذب والهضم سليمة ليس مستقيما لان الحال و
الملكة انما تكون من الكيفيات النفسانية المختصة بذوات الانفس الحيوانية على ما صرح به وعلى هذا يكون في تعريف الشفاء
تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ وغير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم من الحيوانية
والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح واما ما ذكره في موضع آخر من القانون ان الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في
مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة الانسان والمراد
بصحة الافعال وسلامتها خلوصها عن الافة وكونها على المجرى الطبيعي على ما يناسب المعنى اللغوي فلا يكون تعريف صحة
البدن والعضو بها تعريف الشيء بنفسه وهذا ما قال الامام ان الصحة في الافعال امر محسوس وفي البدن غير محسوس
وتعريف غير المحسوس بالمحسوس جائز واما الاعتراض بان قوله يصدر عنها الافعال منقوض بان المبدا حتى تكون الملكة
او الحال وقوله من الموضوع منقوض بانه الموضوع اعني البدن او العضو فاجيب عنه بوجهين احدهما ان الصحة مبدا فاعلي
والموضوع قابل والمعنى كيفية يصدر عنها الافعال الكائنة من الموضوع اي صادرة منه وثانيهما ان الموضوع فاعل والصحة
واسطة بمنزلة العلل الالية والمعنى يصدر لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع وحقيقته ان القوى الجسمانية انما يصدر
عنها افعالها الا بشركة من موضوعاتها فالمسخن هو النار والنارية علة لكون النار مسخنة فالمراد ان الصحة علة لصيرورة
البدن مصدرا للفعل السليم وهذا المعنى واضح من عبارة القانون في التعريف الثاني واوضح منه في عبارة الشفاء لمكان
اللام لوضوحه في التعليل من الباء وحيث عرفت فاندفاع الاعتراض عنهما في غاية الظهور والامام انما اوردها على العبارة
الاولى فما ذكره في المواقف ان الصحة ملكة او حالة تصدر بها الافعال عن الموضوع لها سليمة ولما الامام ورد عليه هذا
الاعتراض ليس على ما ينبغي واما المرض فقد عرفه ابن سينا بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال

ان الاول فاعلی والثانی مادی اوالاول آلی والثانی فاعلی واما المرض فجعلها تارة ملكة او حالة مضادة للصحة وتارة عدم ملكة لها بناء على انه قد يطلق على زوال الصحة وقد يطلق على ما يحدث عنه من الميل للآفة فی الانفعال وعلى تقدير التضاد ولهما من جنس الكيفية النفسانية وقد يذكر عند تعداد انواعها ما يدل على ان كليهما اوالمرض خاصة من قبيل المحسوسات او من الكيفيات وهو تسامح ثم المعتبر فی المرض ان كان عدم سلامته فی جميع الافعال لم تثبت الواسطة وان كان عدم آفة الجميع ثبتت تم

من الموضوع غير سليمة وذكر فی موضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالتحقيق فهو عدم لست اعنی من حيث هو مزاج
او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل الملكة والعدم ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار اليه الامام هو ان الصحة عنده هيئة هی
مبدأ لسلامة الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة ويحدث هيئة هی مبدأ للآفة فی الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم
الهيئة الاولى عن زوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل التضاد وكانه يريد ان
لفظ المرض مشترك بين الامرين او حقيقة فی احدهما مجاز فی الآخر والا فلا اشكال ثم قيل الحق ان بينهما تقابل العدم
والملكة بحسب التحقيق وهو العرف الخاصی على ما مر وتقابل التضاد بحسب المشهور وهو العرف العامی لان المشهور ان الضدين
امران ينسبان الى موضوع واحد ولا يمكن ان يجتمعا كالزوجية والفردية لا بحسب التحقيق ليلزم كونهما موجودين فی غاية التخالف
تحت جنس قريب وقد صرح به الشيخ ابن سينا حيث قال ان احد الضدين فی التضاد المشهوری قد يكون عدما للآخر كالسكون
للحركة والمرض للصحة لكن قوله هيئة مضادة ربما يشعر بان المرض ايضا وجودی كالصحة وان بينهما غاية الخلاف
فجاز ان يجعلا ضدين بحسب التحقيق مندرجين تحت جنس هو الكيفية النفسانية واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس
الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شیء منها داخل تحت الكيفية النفسانية المسماة بالحال والملكة
اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية الغريبة التی بها خرج المزاج عن الاعتدال على ما يشعر به حيث قال الحمى حرارة
كذا وكذا وهی من الكيفيات المحسوسة واما اتصاف البدن بها وهو من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او
عدد او وضع او شكل وانسداد مجرى يخل بالافعال وليس شیء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان
المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل ولم يتعرض
للانسداد وكانه يجعله من الوضع او ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عدمی لا يدخل تحت مقولة اصلا واذا لم يدخل المرض تحت
الحال والملكة لم يدخل الصحة تحتهما لكونه ضد لها هذا حاصل تقرير الامام لا ما ذكره فی المواقف من ان سوء المزاج وسوء التركيب
وتفرق الاتصال اما من المحسوسة او الوضع او عدم فانه اختصار مخل والعذر بانه لم يعتد ببيان المحتملات لظهور بطلانها
ظاهر البطلان لان شمول سوء التركيب اما مقدار يخل بالافعال او عدد او وضع او انسداد مجرى كذلك ليس بيانا للمحتملات
بل للاقسام فليتأمل وتقرير الجواب على تسليم كون التقسيم حقيقيا ان تقسيم المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال
تسامح والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند حدوث الامور وتنقسم باعتبارها وهذا ما قيل انها منوعات اطلق عليها
اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل مع انه من المحسوسات قوله ثم المعتبر قد اختلفوا
فی ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض وليس الخلاف فی ثبوت حالة وصفة لا يصدق عليها الصحة ولا المرض كالعلم والقدرة
والمشيء الى غير ذلك مما لا يحصى بل فی ثبوت حالة لا يصدق معها على البدن انه صحيح او مريض بل يصدق عليه انه ليس بصحيح ولا
مريض فاثبتها جالينوس كما للناقهين والمشايخ والاطفال ومن ببعض اعضائه آفة دون البعض ورد عليه ابن سينا
بانه اهمل الشرائط التی يجب ان تراعى فی حال ما له وسط وما ليس له وسط وهی ان يفرض الموضوع واحدا بعينه فی زمان
واحد بعينه وان يكون الجزء واحدا بعينه والجهة والاعتبار واحد بعينها فان فرض انسان واحد بعينه واعتبر منه عضو
واحد او اعضاء معينة فی زمان واحد وجاز ان لا يكون معتدل المزاج سوى التركيب بحيث يصدر عنه جميع الافعال التی تتم
بذلك العضو او الاعضاء سليمة وان لا يكون كذلك لم يكن فی ذلك واسطة والتحقيق انه لا بد من ان يكون معتدل المزاج سوى التركيب

ومنها الفرح والغم والغضب والخوف والحزن ونحو ذلك ولا بحث فيها القسم الثالث الكيفيات المختصة بالكميات اعنی التی لا تعرض عروضها للشیء الا بواسطة كمية المتصلة كالاستقامة والانحناء وكالتقعير والتقبيب والزاوية وقد يعد منها الخلقة اعنی مجموع الشكل واللون باعتبار تخص الكم لكونه هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم وكذا اللون فيمن تخصه بالسطح او المنفصلة كالزوجية والفردية واعتد بهذا المركب خاصة لما قبله من وحدة تخصها يتصف بالحسن والقبح تم

٨٧ اولا يكون معتدل المزاج سوى التركيب اما لثبوت احدهما دون الآخر او لانتفائهما جميعا فليس بينهما واسطة هذا كلامه وقد اعتبر
فی المرض ان لا يكون جميع افعال العضو سليمة اما لكونه عبارة عن عدم الصحة التی هی مبدأ سلامة جميع الافعال او عن هيئة بها يكون
شیء من الافعال مأوفا ولا خفاء فی انتفاء الواسطة حينئذ واما اذا اعتبر فی المرض كون جميع الافعال غير سليمة بان يجعل عبارة
عن هيئة بها يكون جميع افعال العضو اعنی الطبيعية والحيوانية والنفسانية مأوفة فلا خفاء فی ثبوت الواسطة بان يكون بعض افعال العضو
سليما دون البعض وان اعتبر آفة افعال جميع الاعضاء فثبوت الواسطة اظهر وعلى هذا يكون الاختلاف مبنيا على الاختلاف فی تفسير
المرض وكلام الامام مشعر بانبنائه على الاختلاف فی تفسيرهما حيث قال يشبه ان يكون النزاع لفظيا فمن نفى الواسطة اراد
بالصحة كون العضو الواحد او الاعضاء الكثيرة فی الوقت الواحد او الاوقات الكثيرة بحيث يصدر عنه الافعال سليمة وبالمرض ان لا يكون
كذلك ومن اثبتها اراد بالصحة كون كل الاعضاء بحيث يصدر عنها الافعال سليمة وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث يكون افعالها مأوفة و
فی كلام ابن سينا ما يشعر بانبنائه على الاختلاف فی تفسير الصحة حيث ذكر فی اول القانون انه لا يثبت الحالة الثالثة الا ان يحدوا
الصحة كما يشتهون ويشترطون شروطا ما بهم اليها حاجة وذلك مثل اشتراط سلامة جميع الافعال ليخرج صحة من تصدر عنه بعض الافعال
سليما دون البعض ومن كل عضو ليخرج صحة من بعض اعضائه صحيحة دون البعض وفی كل وقت ليخرج صحة من يصح شتاء ويمرض صيفا ومن
لات عن استعداد قريب لزوالها ليخرج صحة المشايخ والاطفال والناقهين قوله ومنها الفرح قد تعرض للنفس كيفيات تابعة لانفعالات
تحدث فيها لما يرتسم فی بعض قواها من النافع والضار كالفرح وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول
نتعام الى الملذ والغم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل خوفا من موذ واقع والغضب وهو ما يتبعها حركة الروح الى الخارج طلبا للانتقام
والفزع وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل هربا من المؤذی واقعا كان او متخيلا والحزن وهو ما يتبعها حركة الروح الى
الداخل قليلا قليلا والهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر يتصور منه خير يتوقع او شر ينتظر فهو مركب
من رجاء وخوف فايهما غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته فللخير المتوقع الى الخارج وللشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل انه جهاد
فكری والخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كالمركب من فزع وفرح حيث ينقبض الروح اولا الى الباطن
ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وفی ذكرها اشارة الى ما لكل من الخواص واللوازم والاسباب وافصح عنه
الفعل وكثيرا ما يتسامح فيفسر بعض الانفعالات كما يقال الفرح انبساط القلب والغم انقباضه والغضب غليان الدم الى تحرك
قوله القسم الثالث الكيفيات المختصة بالكميات هی التی لا تكون عروضها بالذات الا للكم المتصل كالاستقامة والانحناء للخط والتقعير
والتقبيب للسطح وكذا الزاوية على ما سيأتی او للكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه العوارض لا يكون
الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات قد يعد من الكيفيات المختصة بالكميات الخلقة التی هی عبارة عن مجموع الشكل واللون
واستشكل من وجوه الاول ان ادراجها اعنی الشكل وان كان من الكيفيات المختصة بالكم بناء على كونه عبارة عن هيئة احاطة
حدا و حدود بالجسم كما فی الكرة المحيط بها سطح واحد او حدود اعنی نهايات كما فی نصف الدائرة والمثلث والمربع ونحوها
الا ان الشكل الحاصل من احاطة خطين او اكثر لكن لا خفاء فی ان جزء الآخر اعنی اللون من الكيفيات المحسوسة المقابلة للكيفيات
المختصة بالكميات والجواب معنى ذلك على ما قيل ان اللون من خواص السطح ومعنى كون الجسم ملونا ان سطحه ملون ولا تنافی بين
كون الكيفية محسوسة وكونها مخصوصة بالكم على ما سبق الاشارة اليه هذا ولكن الاظهر ان اللون قد ينفذ فی عمق الجسم
الثانی ان الكلام فی الكيفية المفردة اذ لو اعتبر تركيب الكيفيات المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى

وبعضهم على ان الشكل من الوضع والزاوية من الكم لقبولها القسمة فيفرض سطح احاط به خطان يلتقيان على نقطة من غير ان يتحدا والمراد بها ما يلي تلك النقطة من السطح على ما صرح به من قال هي المتحدب من ذلك السطح ورد بانه يجوز ان يكون قبولها القسمة لا لذاتها كيف وقد انتفى فيها لازم الكم وهو عدم البطلان بالتضعيف ولذا فسرت بانها احاطة الخطين بالسطح عند الملتقى تم

مع انهم لم يعدوا بها ولم يعدوها من انواعها والجواب انهم لما وجدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبارها يتصف الجسم
بالحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا واحدا بخلاف مثل اللون والضوء مع الاستقامة والانحناء او الزوجية والفردية
الى غير ذلك الثالث ان عروض الخلقة لا يتصور الا حيث يكون هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكم فانها انما تفتقر الى المادة
في الوجود دون التصور على ما تقرر في تقسيم الحكمة الى الطبيعي والرياضي والالهي والجواب ان الامور العارضة للكمية منها ما هي
عارضة لها بسبب انها كمية كالاستقامة والانحناء والزوجية والفردية وهي المبحوث عنها في قسم الرياضيات ومنها ما هي عارضة
لها بسبب انها كمية شيء مخصوص كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان الخلقة مجموع الشكل واللون
او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما وهذا اقرب الى جعلها نوعا على حدة قوله وبعضهم الجمهور على ان الشكل
من الكيفيات بناء على انه الهيئة اي صفة من احاطة الحد او الحدود بالجسم لا نفس السطح المخصوص لتكون من الكم على ما يتوهم من تقسيمه
الى الدائرة والمثلث والمربع وغيرها فانهم عرفوا الدائرة بانه سطح يحيط به خط في وسطه نقطة تكون جميع الخطوط الخارجة منها اليه
متساوية وعرفوا المثلث بانه سطح يحيط به ثلاثة خطوط وهكذا وذلك لان الشكل هنا بمعنى المتشكل واما حقيقته فانقسم
الى الاستدارة والتثليث والتربيع وهي الهيئات اي صفة للسطوح المذكورة ولذا تجعلها عبارة عن الهيئة اي صفة بسبب
اجزاء الجسم بعضها الى البعض او الى الامور الخارجة لتكون من قبيل الوضع على ما زعم ثابت بن قرة ومال اليه الامام و
ذلك لان الحدود ليست اجزاء للجسم ولا للسطح فان قيل التسمية ماخوذة في مفهومه ولا شيء من الكيف كذلك اجيب بمنع الصغرى وان ثم
لو كان المذكور في تعريفه حدا حقيقيا له واعترض على تعريفه بانه انما يتناول الاشكال الجسمية دون السطحية واجيب بان المراد بالجسم
ههنا هو التعليمي لانه بالذات معروض الحدود السطحية كما ان السطح معروض الحدود الخطية وانما خص التعليمي بالذكر دون الخط و
السطح لانه الذي يمكن تخيله بشرط لا شيء بخلافهما كما تقرر والتحقيق ان الشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالسطح او الجسم اكد ذو
على الاول خطوط وعلى الثاني سطوح والجسمية المعروضة بالذات للشكل هو الحد او المحيط ام السطح ام الجسم الحا فيه تردد قوله
والزاوية من الكم يعني ذهب بعضهم الى ان الزاوية من الكميات لكونها قابلة للقسمة بالذات فيقدر وكان سطح يحيط به خطان يلتقيان
على نقطة واحدة من غير ان يتحد الخطان وهذا مراد من قال انها سطح ينتهي الى نقطة ولا شك في ان هذا صادق على ما هو موضع
تماس الخطين المستقيمين من الشكل وليس بزاوية فمراده انها ما يلي تلك النقطة من السطح على ما صرح به من قال انها المتحدب اي موضع
الاحداب من السطح الذي يحيط به خطان يلتقيان على نقطة واجيب بانا لا نسلم ان قبولها القسمة بالذات بل بواسطة موضوعها
الذي هو السطح ولو سلم فعندنا ما ينفي كونها من الكم وهو انها تبطل بالتضعيف ولا شيء من الكم كذلك اما الكبرى فلان التضعيف
زيادة مثل الكم ولا ابطال له واما الصغرى فلان الحادة تنتهي بالتضعيف مرة او مرارا الى قائمة او منفرجة وكل منهما يبطل
بالتضعيف مرة اما القائمة فلانقلاب الخطين على الاستقامة بحيث يصير الخطان خطا واحدا واما المنفرجة فلتاديه الى ذلك التضعيف
الكم عبارة عن زيادة مثلها عليه ولا يتصور ذلك الا بزيادة كل ما هو لها منه فلا بد في تضعيف المنفرجة من زيادة القدر الذي
يكون اتصال الخطين عنه على الاستقامة فيبطل المنفرجة بالضرورة وصدور الحادة في ان يبلغ الى ذلك لانها في ذلك وانما
لا شك ان الزاوية حينئذ [illegible] فاذا لم [illegible] الكم لم يكن الا [illegible] والمحققون على انها من الكيفيات المختصة
بالكميات فلذا فسرها بالهيئة اي صفة عند ملتقى الخطين المحيطين بالسطح الملتقيين على نقطة وما يقع في عبارات المهندسين
من كونها سطحا وقابلا للتجزي والمساواة والمفاوتة بالذات فمبني على انهم يريدون بالزاوية ذا الزاوية كما يريدون بالشكل المتشكل

القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية وهي استعداد شديد على ان ينفعل كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة او على ان يقاوم ولا ينفعل كالمصحاحية والصلابة ويسمى القوة وبالجملة كيفية بها يترجح القابل في احد جانبي قبوله ميل وعلى ان ينفعل كالمصارعة فانه مشترك استعداد جسماني كامل يحتاج من خارج فرد بوجهين الاول ان المصارعة مثلا تتعلق بعلم بالصناعة والقدرة على الافعال وهما من الكيفيات النفسانية وصلابة في الاعضاء وهي راجعة الى الاول الثاني ان الحرارة قوة شديدة على الاحراق مع انها من المحسوسات ومبناهما على كون الاقسام الاربعة للكيف متباينة بالذات الفصل الثالث في الاين وهو الكون في الحيز ويسميه على طريقة [illegible] الطريق الاول للمتكلمين وهو [illegible] البحث الاول الكون وجوده ضروري وانواعه اربعة لان حصول الجوهر في الحيز ان اعتبر بالنسبة الى جوهر آخر فان امكن تخلل ثالث بينهما فافتراق على تفاوت اقسامه بالقرب والبعد والا فاجتماع ومن اقسامه المجاورة والمماسة على الاقرب تم

فيقولون المثلث شكل يحيط به ثلاثة اضلاع وما ذكره اقليدس من ان الزاوية مماس الخطين فمعناه الهيئة اي صفة
عند تماسهما فمراده الزاوية المسطحة واما المجسمة فهي جسم يحيط به سطحان يلتقيان بخط او الهيئة الحاصلة عند ذلك
قوله القسم الرابع الكيفيات الاستعدادية اي التي من جنس الاستعداد لانها مفسرة بالاستعداد الشديد على ان ينفعل
اي نحو القبول شرعا بسهولة او سرعة وهو وهن طبيعي كالممراضية واللين ويسمى اللاقوة او على ان يقاوم ولا
ينفعل اي نحو اللامقاومة ويبطؤ الانفعال كالمصحاحية والصلابة وذلك هو الهيئة التي بها صار الجسم لا يقبل الكسر
ونيابة عن الانفعال ويسمى القوة فاذا حاولنا ذكر امر يشمل القسمين وخصصها قلنا كيفية بها يترجح القابل في احد جانبي
قبوله ومبنى ذلك على ان القوة على الفعل كالقوة على المصارعة غير داخلة في هذا النوع من الكيفيات فالجمهور على انها داخلة
فيه فالامر المشترك بين الاقسام الثلاثة هو انها استعداد جسماني كامل نحو امر من خارج او مبدأ جسماني به يتم صدور
امر حادث على ان صدوره مترجح به واستدل على كون القوة الشديدة على الفعل غير داخلة في هذا النوع بوجهين
الاول ان المصارعة مثلا تتعلق بالعلم بتلك الصناعة والقوة القوية على تلك الافعال وهما من الكيفيات النفسانية وبصلابة
الاعضاء وكونها في خلقتها الطبيعية بحيث يعسر عطفها ونقلها وذلك عائد الى القوة على المقاومة واللاانفعال فلا تحقق
قسم ثالث الثاني ان الحرارة لها قوة شديدة على الاحراق فلو كانت داخلة في هذا الجنس مع دخولها في الجنس المسمى بالانفعاليات
اعني الرابع من الكيفيات المحسوسة لزم تقومها بجنسين ودخولها في قسمين متقابلين وكلا الوجهين مبني على ان
الكيفيات المحسوسة المسماة بالانفعاليات والانفعالات والكيفيات النفسانية المسماة بالملكة او الحال والكيفيات المختصة بالكميات
والكيفيات الاستعدادية اقسام من الكيف متباينة بالذات يمتنع صدق البعض منها على شيء مما صدق عليه الآخر والا فلا
يمتنع ان يكون القدرة من حيث اختصاصها بذوات الانفس من الكيفيات النفسانية والحرارة من حيث كونها مدركة باللمس
من المحسوسات وكل منهما من حيث كونها قوة شديدة على فعله بالسهولة من الكيفيات الاستعدادية كما ذكروا ان اللون و
الاستقامة والانحناء ونحو ذلك من المختصة بالكميات مع كونها من المحسوسات قوله الفصل الثالث في الاين وهو
النسبة الى المكان اعني كون الشيء في الحيز وللقوم في تحقيق مباحثه طريقان احدهما للمتكلمين والآخر للفلاسفة
وللقدماء من المتكلمين في طرقهم شعوب تفاريع قليلة الجدوى لا نطول الكتاب بذكرها بل نقتصر على ما هو المقصود فنقول
المتكلمون يعبرون عن الاين اعني حصول الجوهر في الحيز بالكون ويدعون وجوده وان انكروا وجود سائر الاعراض
النسبية وقد حصروه في اربعة انواع هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون لان حصول الجوهر في الحيز اما
ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر او لا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق او لا
فالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق الجوهرين المتخللين خلاء فانه لا ثالث بينهما بالفعل
بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة وان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فالسكون
فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان واولية الحيز في السكون فيلزم ان يكون
تحقيقا بل بتقدير الحركة في الساكن الذي لا يتحرك قطعا فلا حصول في حيز ثان وكذا اولية الحصول في الحركة يجوز ان ينعدم
المتحرك في آن انقطاع الحركة فلا يتحقق له حصول ثان فان قيل اذا اعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لم
يكن الخروج من الحيز الاول حركة مع انه حركة وفاقا قلنا انما يلزم ذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول نفس الحصول

وقد احترز عنه من لم يلزم من اجتماع جوهر به وان لم يعتبر بالنسبة الى آخر فان كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون او في آخر فحركة فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة حصول اول في حيز ثان واما الحصول الاول في اول الحدوث فليس بحركة ولا سكون ولا حصر وقال القاضي وابو هاشم بل سكون لانه مماثل للحصول الثاني ويلزم كون الحركة مجموع سكنات لان الكون الاول في الحيز الثاني سكون والزم ذلك الشيخ قيل بان كل حركة سكون ولا عكس والتضاد انما هو بين الكون في الحيز والحركة منه لا اليه فانها عينه واعترض بانه لو صح ذلك لزم ان يكون في الحيز الثاني حركة كالاول والقول بان عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز معتبر في الحركة لا يدفع الالزام تم

الاولى في الحيز الثاني على ما صرح به الآمدي وتحقيقه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الاضافة اليه دخول وحركة اليه ومن حيث الاضافة الى الحيز الاول خروج وحركة منه ثم الاجتماع لا يتصور الا على وجه واحد والافتراق يتصور على وجوه متفاوتة في القرب والبعد حتى ينتهي غاية القرب الى التجاور التي هي الاجتماع ومن اسمائها المماسة ايضا على ما يراه الاستاذ ابو اسحق وهو اقرب الى الصواب مما ذكره الشيخ والمعتزلة من ان المماسة غير التجاور بل هي امر يتبعها ويحدث عقيبها وقد صرح في المواقف بان التجاور افتراق حيث قال الافتراق مختلف فيه قرب وبعد متفاوت ومجاورة قوله وقيامه بواحد فقد يتوهم ان اجتماع الجوهرين عرض قائم بهما فلزم قيام العرض الواحد بمحلين فنفى ذلك بان لكل من الجوهرين اجتماعا على حدة يقوم به مغايرا لما يتشخص للاجتماع العام بالآخر قوله واما الحصول الاول احتراز عن قولهم حصول الجوهر في الحيز اذا لم يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر فاما ان يكون مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز او في حيز آخر فليس بخاص لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا فلذا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما فرضنا الى ابتداء خلق جوهر فردا ولم يخلق معه جوهر آخر فكونه في اول زمان الحدوث ليس بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق و اجاب القاضي وابو هاشم بانه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث امر زائد على السكون غير معتبر في مفهومه والى هذا يؤول ما قال الاستاذ انه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول آخر في ذلك الحيز وعلى هذا لا يتم ما ذكر في طريق الحصر بل طريقه ان يقال انه ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة والا فسكون فيرد على السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول في حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول في ذلك الحيز ايضا فالاولى ان يقال انه ان اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة والا فسكون او يقال انه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فيدخل في السكون الكون في اول زمان الحدوث ويخرج الاكوان المتخللة في الاحياز المتلاصقة اعني الاكوان التي هي اجزاء الحركة فلا تكون الحركة مجموع سكنات وذلك لانه لا يلزم من عدم اعتبار اللبث في السكون ان يكون عبارة عن مجموع الحصول في الحيز من غير اعتبار فقد يبتنى على اجزاء الحركة اللهم الا ان يبتنى ذلك على ان الكون الاول في الحيز الثاني مماثل للكون الثاني فيه وهو سكون وفاقا فكذا الاول ان يكون هذا الزاما لمن يقول بتماثل الحصول الاول والثاني في حيز الاول فكذا في الحيز الثاني فالتزم القاضي ذلك وذهب الى ان الكون الاول في الحيز الثاني وهو الدخول فيه سكون وبنى على ذلك ان كل حركة سكون من حيث انها دخول في حيز وليس كل سكون حركة كالكون الثاني فان قيل الحركة ضد السكون فكيف يكون نوعا منه اجيب بان التضاد ليس بين الحركة والسكون مطلقا بل بين الحركة من الحيز والسكون فيه واما بين الحركة الى الحيز والسكون فيه فلا تغاير فضلا عن التضاد لانها عبارة عن الكون الاول فيه وهو مماثل للكون الثاني الذي هو سكون بالاتفاق واعترض الآمدي بمنع تماثل الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانه لازم انه اخص صفاتهما النفسية كيف والحصول الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا لكونه خروجا من الحيز الاول فلو كان مماثلا للحصول الثاني فيه لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به فان اجيب بان عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز معتبر في الحركة فيصدق على الحصول الاول دون الثاني قلنا فكذا عدم الانتهاء بالحصول في حيز آخر معتبر في السكون فيصدق على الحصول الثاني دون الاول وحاصله ان الكلام الزامي لمن يقول بتماثل الحصولين وبان كون الثاني سكونا يستلزم كون الاول كذلك وذكر في المواقف انه اذا اعتبر في الحركة عدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز لا المسبوقية

والتحقيق ان للمتحرك بين طرفي المسافة حصولات على الاستمرار دون الاستقرار فان اريد بالحركة ما هو المحقق منها فهي الحصول بعد الحصول في حيز آخر وان اريد الحركة الموهوم الممتد من المبدا الى المنتهى فهي الحصولات المتعاقبة في الاحياز المتتالية ثم ان جعل السكون اسما للحصول من غير اشتراط اللبث فالحركة سكون او مجموع سكنات وان اشترط فلا وعلى هذا فالكون هو الحصول الثاني او مجموع الحصولين فيه تردد ثم الحق ان حقيقة الكون في الاربعة واحد وانما التمايز بالحيثيات حتى ان الواحد بالتشخص والافتراق حركة وسكون باعتبارات مختلفة ومن اطلق القول بتضاد الاكوان اراد ان الاكوان المتميزة في الوجود اجتماعها لان الكونين يعرضان لجوهر واحد في حيز واحد او حيزين فيتضادان ضرورة امتناع حصول الجوهر في آن واحد في حيزين واما ما كان فلا يجتمعان ومنع ذلك على ان المجانسة ليست من الاكوان والخفاء في اجتماعها ... المخوف بستة جواهر فان منعه على ما نقل عن البعض مكابرة تم

بالحصول في حيز آخر يبطل قولهم ان الحركة مجموع سكنات فان اراد ان السكون الذي هو الحصول الثاني لا يكون جزءا للحركة فلا يكون عبارة عن مجموع السكنات بل عن بعضها فغلط من باب ايهام العكس لان معنى قولهم هي مجموع سكنات ان كل جزء منها سكون وهو لا يستلزم ان يكون كل سكون جزءا لها وان اراد ان مجموع الحصول الاول في الحيز الاول والكون في الحركة مع انه ليس مجموع سكنات فله وجه فانه يحمل الحيز الاول على التقدير الاخر ايضا وهو ان يعتبر في الحركة المسبوقية بالحصول في حيز آخر لان الحصول في الحيز سواء قيد بالمسبوقية بالحصول في حيز آخر او بعدم المسبوقية بالحصول في ذلك الحيز او لم يقيد بشيء اصلا فهو واحد لا مجموع فلما ذهب ان الحركة مجموع الحصولين في الحيزين على ما يفصح عنه قولهم انها مجموع سكنات اي مجموع الحصول في الحيز الثاني المقيد بالحصول في حيز سابق على ما يفهم من ظاهر العبارة وهذا لا ينافي الاعتراض على ما تقدم ان المشترط في الحركة الحصول في حيز سابق وتوجيه اعتراض الآمدي انه لو تماثل الحصول الاول والثاني في حيز واحد لكان الحصول الثاني في الحيز الثاني حركة ايضا من الحركة كالاول قوله والتحقيق يعني في طريق الحصر انه قد يراد بالحركة كون المتحرك متوسطا بين المبدا والمنتهى بحيث يكون حالة في كل آن على خلاف ما قبله وما بعده وقد يراد بها الامر الموهوم الممتد من المبدا الى المنتهى فالمتكلمون بالنظر الى الاول قالوا انها حصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر وبالنظر الى الثاني انها حصولات متعاقبة في احياز متلاصقة وتسمى بالاضافة الى الحيز السابق خروجا والى اللاحق دخولا ثم منهم من سمى مثل هذا الحصول سكونا من غير ان يعتبر في مسماه اللبث في الحصول بعد الحصول في حيز واحد فكانت الحركة بالمعنى الاول سكونا وبالمعنى الثاني مجموع سكنات وكان الحصول في اول زمان الحدوث سكونا ومنهم من اعتبر ذلك وفسر السكون بالحصول في حيز بعد الحصول فيه فلم تكن الحركة ولا اجزاؤها ولا الحصول في اول الحدوث سكونا ثم ظاهر العبارة ان السكون هو الحصول الثاني الحصولين في حيز واحد لكن الاقرب ان المراد انه مجموع الحصولين كما قد يحمل قولهم الحركة حصول في الحيز بعد الحصول في حيز آخر على انها مجموع الحصولين قوله ثم الحق يعني ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز واحد والامور المتمايزة حيثيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات لا فصول منوعة بل ربما لا توجب تعدد الاشخاص فان الكون المتشخص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا بالنسبة الى آخر وحركة او سكونا من جهة كونه مسبوقا بالحصول في حيز آخر او في ذلك الحيز بل حركة وسكونا اذا لم يشترط في السكون اللبث فان قيل كيف يصح ذلك والمحققون من المتكلمين كالقاضي والاشاعرة قد اطلقوا القول بتضاد الاكوان الاربعة قلنا مرادهم الاكوان المتمايزة في الوجود ومعنى التضاد مجرد امتناع الاجتماع ولو من جهة التماثل لانهم احتجوا على ذلك بان الكونين لو وجبا تخصيص الجوهر بحيز واحد فهما متماثلان فلا يجتمعان كالحصول الاول والثاني في حيز واحد لان كلا منهما يسد مسد الآخر في تخصيص الجوهر بذلك الحيز وان اوجب كل منهما تخصيصه بحيز آخر فمتضادان ضرورة امتناع حصول الجوهر في آن واحد في حيزين فان قيل اليس الجوهر الفرد المحفوف بستة جواهر على جهاته الست قد اجتمع فيه اكوان ستة هي مماسته لها فان منع ذلك ولم يجوز مماسة جوهر لاكثر من جوهر تمسكا بانه يلزم التجزي فقد كابر مقتضى العقل بل الحس فلا تاليف للجسم من الجواهر عنده قلنا لا يتصور بدون ذلك فلهذا القائلون بتضاد الاكوان لا يجعلون المماسة منها بل امرا اعتباريا قوله المحسوس الذي لا يشك فيه الى امرين اختلفوا في كل منهما انها حركة او سكون الاول حال الاجزاء الباطنة من الجسم المتحرك الثاني حال الجسم المستقر المتبدل المحاذيات بواسطة حركة ما يحيط به من الاجسام كالحجر المستقر على الارض في الماء الجاري وكالطير الواقف

نواع

ثلاث

مع لا يكون التضاد بين الانواع الخمسة ...

بعض ...

البحث الثاني في الحق ان الباطن من اجزاء الجسم المتحرك متحرك والمستقر على الارض او الواقف في الجو عند تبدل الماء والهواء عليه ساكن لانطباق العقل والعرف على ذلك والخلاف في الاول عائد الى الخلاف في حيز الجزء الباطن واما في الثاني الى الخلاف في ان الحيز هو البعد المفطور او السطح الباطن من الحاوي والحركة هل يحصل بزوال الحيز عن المتحيز حتى يمكن احتلاف جهتي الحركة الواحدة في حالة واحدة ام لا بدان يكون بزوال المتحيز عن حيزه حتى يمتنع ذلك وليس مراد من قال انه يجعل لفظ الحيز او الحركة اسما لهذا المعنى بل ان حقيقته ما وضع الاسم له في الاصل بازائه فلا يكون نزاعا في التسمية الطارئة للفلاسفة وهو صاحب المبحث الاول لانه ان لم يحصل الحيز على الشئ ككون الماء في الكوز والا فغير حقيقي ككون زيد في الدار او في البلد او في العالم ويكون جنسا ونوعا وشخصا ككون الشئ في المكان او في الهواء او في

في الحيز عند هبوب الرياح والحق ان الاول حركة والثاني سكون بشهادة العقل والعرف وقد يستدل على الاول بانه لو كان ساكنا مع حركة باقي الاجزاء لزم الانفكاك اي انفصال بعض الاجزاء عن البعض وبان الاجزاء الباطنة في الاجزاء الظاهرة وهي الحيز فيكون الباطنة ايضا فيه وقد انتقل منه الى اخر وعلى الثاني بانه لو كان متحركا لزم التحرك في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين عند اختلاف جهات حركات الاجسام المحيطة به علمه بان يتحرك البعض على الاخر من جميعها الى يسار والبعض بالعكس والكل ضعيف اما الخلاف في الاول بان الجزء الباطن لم يفارق حيزه الذي هو الاجزاء المحيطة به والا حركة بدون مفارقة الحيز واجيب بان حيز الكل حيزه وقد فارقه وفي الثاني بانه حصل في حيز هو ما يحيط به من الحواجز بعد الحصول في حيز اخر ولا معنى للحركة سوى هذا وبانه قد تبدلت عليه محاذياته وهو نفس الحركة او ملزومها واجيب بان حيزه البعد المفطور وهو بعد حاصل فيه ولو سلم فالحصول في الحيز الثاني يكون حركة اذا كان بزوال عن الاول دون العكس وبان تبدل المحاذيات انما يستلزم الحركة اذا كان من جهة المتحيز بان ينزول من محاذاة الى محاذاة فظهر ان الخلاف في الاول عائد الى الخلاف في حيز الجزء الباطن انه حيز الكل اعني البعد المشغول او الحواجز المحيطة به ام ماله خاصة من البعد او الاجزاء المحيطة وفي الثاني الى الخلاف في ان الحيز هو البعد المفطور الذي لا يفارقه المستقر بتحرك الحواجز المحيطة وتبدل المحاذيات بتحرك الحواجز المحيطة به على ما يناسب مذهب الفلاسفة من انه السطح الباطن من الحاوي وعلى هذا التقدير هل يتوقف حصول الحركة على ان يكون مفارقة الحيز وتبدل المحاذيات من جهة المتحيز البتة ام يحصل بان يزول الحيز عنه وعن محاذاته وعلى الاول يمتنع حركة الجسم في حالة واحدة الى جهتين مختلفتين وعلى الثاني لا يمتنع كما اذا تحرك بعض الحواجز المحيطة يمنة والبعض يسرة على ما يلتمس من الاستاذ ابو اسحق وان سلا غيره التكثير علمه حقا فان العقل جازم بان حركة الجسم في حالة واحدة لا تكون الى جهتين وما ذكر في المواقف من ان هذا نزاع في التسمية ليس على ما ينبغي لان ما ذكر من الاستاذ وغيره في بيان الحيز والحركة انه هذا او ذاك ليس اصطلاحا منهم على ان يجعل اسما لذلك والا لما كان من قبيل المسائل العلمية والاستدلال عليه بالادلة العقلية معنى بل تحقيق الماهية التي وضع لفظ الحيز او الحركة وما يرادفه في جميع اللغات بازائها واثبات ذاتياتها بعد تصورها بالاعتبار وحتى يحكم بان هذا في حيز وذاك في اخر وان هذا متحرك وذاك ساكن قوله الطريق كما للفلاسفة والمتكلمين الا واحد منه غني عن التعريف واما الكتاب فبيانه ان بعض الفلاسفة فسر الحركة بالخروج من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة وبني ذلك على ان معنى هذه الالفاظ واضح عند العقل من غير احتياج الى تصور الزمان المفتقر الى تصور الحركة ونظر بعضهم الى ان معنى التدريج ان لا يكون دفعة ومعنى الحصول دفعة ان يكون في ان وهو طرف الزمان وهو مقدار الحركة فيكون التعريف دوريا فعرفها بانها كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد بالكمال ههنا حصول ما لم يكن حاصلا ولا خفاء في ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا واحترز بقيد الاول عن الوصول فان الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان اخر كان له امكانان امكان الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه وهما كمالان والتوجه متقدم على الحصول فهو كمال اول والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها حقيقتها التادي الى الغير والسلوك اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان يبقى من ذلك التوجه ما دام موجودا شئ بالقوة اذ لا توجه بعد الوصول فحقيقة الحركة متعلقة بان يبقى منها شئ بالقوة وبان لا يكون المتادى اليه حاصلا بالفعل فيكون الحركة بالفعل كمالا للجسم المتحرك الذي هو بالقوة من جهة التادي الى المقصود الذي هو الحصول في المكان المطلوب

فيكون

وقيل كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة واريد بالكمال حصول ما لم يكن واحترز بالاول عن الوصول فانه يحصل ثانيا والتوجه اولا ونبه بقيد القوة على انه لا بد من تعلق الحركة بمطلوب يتوجه اليه ولم يبق منه شئ بالقوة وبقيد الحيثية على ان كون الحركة كمالا للمتحرك انما هو في الوصول الذي له بالقوة فخرج كمالاته التي ليست كذلك كالمربعية مثلا والمقصود تلخيص المعنى المسمى بالحركة على الاطلاق وتحقيقه لا تمييزه وتصويره عند العقل فلا يضره كون المعرف اخفى وكون الكمالين اعني التوجه والوصول في الحركة المستديرة بمجرد الفرض في الاعتبار نظرا الى ان حال الجسم بالنسبة الى كل نقطة من حيث طلبها بوجه ومن حيث الحصول عندها وصول وحاصل هذا المعنى كيفية بها يكون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى مستمرا لا يجتمع متقدمه مع متاخره وبها يحصل الجسم في حيز بعد ما كان في اخر وحقيقته امر واحد متصل في نفسه منقسم بحسب الفرض على قياس المسافة والزمان وقد يقال الحركة لما يتوهم من الكيفية المتصلة الممتدة بين المبدأ والمنتهى ولا وجود لها في الاعيان لانها قبل الوصول لم يتم وعنده انقضت واما الاول فموجوده في الخارج وعدم حصول المنقضي ...

فيكون كمالا اولا ما بالقوة لكن من جهة انه بالقوة لا من جهة انه بالفعل ولا من جهة اخرى فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جسميته او في شكله او نحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الاخر واحترز بهذا عن كمالاته التي ليس كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل واعترض اولا بان ماهية الحركة وان لم تكن بديهية واضحة عند العقل لكن لا خفاء في ان ما ذكر في هذا التعريف ليس باوضح منها بل اخفى وثانيا بانه لا يصدق على الحركة المستديرة اذ لا منتهى لها بالفعل فلا يتحقق كمال اول وثان واجيب بان هذا ليس تعريفا للحركة يقصد به تمييزها عما عداها او تحصيل صورتها عند العقل بل هو تلخيص وتبيان للمعنى المسمى بالحركة ابنية كانت او غير ابنية فلا يضره كون تصور اخفى من تصور ماهية الحركة ولا كون الكمال الاول والثاني في بعض اقسام الحركة اعني المستديرة بمجرد الفرض والاعتبار دون الفعل والحقيقة وذلك لان كل نقطة تفرض فحال الجسم المتحرك على الاستدارة بالنسبة اليها من حيث طلبها توجه فيكون كمالا اولا ومن حيث الحصول عندها وصول فيكون كمالا ثانيا قوله وحاصل هذا المعنى يشير الى ان ما ذكر بيان للمعنى المحقق الموجود من الحركة فان لفظ الحركة يطلق على معنيين احدهما كيفية بها يكون الجسم متوسطا بين المبدأ والمنتهى بحيث لا يكون قبله ولا بعده وهي حالة مستمرة غير مستقرة اي توجد للمتحرك ما دام متحركا لا يجتمع متقدمه مع متاخره وبها يحصل الجسم في حيز بعد ما كان في حيز اخر وحقيقته كون في الوسط ينقسم الى الاكوان بحسب الفرض والتوهم وهو في نفسه واحد متصل على قياس المسافة والزمان فتمامه يمضي من حد وهمي لئلا يلزم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى وثانيهما الامر المتصل المعقول للمتحرك من المبدأ الى المنتهى والحركة بهذا المعنى لا وجود لها في الاعيان لان المتحرك ما دام لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا انتهى فقد انقطعت الحركة وبطلت بل في الاذهان لان للمتحرك نسبة الى المكان الذي تركه والى المكان الذي ادركه فاذا ارتسمت في الخيال صورة كونه في المكان الاول ثم قبل زوالها عن الخيال صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان في الخيال فحينئذ يشعر الذهن بالصورتين معا على انهما شئ واحد واما بالمعنى الاول فموجود حاضر وقد يشهد به الحس فان قيل الحكم بالوجود اما ان يكون على الماضي من الحركة او على الاتي او على الحاضر والكل باطل اما الماضي والاتي فظاهر واما الحاضر فلانه ان لم يكن منقسما لزم الجزء الذي لا يتجزى لانطباق الحركة على المسافة وان كان منقسما عاد الكلام اجيب بانا لا نسلم انه لا وجود للماضي والاتي غايته انه لا وجود لهما في الحال وهو لا يستلزم العدم مطلقا وكيف لا يكون لهما وجود ومعنى الماضي ما كان بعد الوجود والاتي ما يحصل له الوجود قوله الحركة تتعلق الى ستة امور الاول ما منه الحركة من نوع منه الى نوع اخر او من صنف من نوع الى صنف اخر الرابع ما به الحركة اي سببها الفاعلي وهو المحرك الخامس ما له الحركة اي سببها المادي وهو المتحرك السادس الزمان الذي تقع فيه الحركة وجه التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي فيها الزمان لان الحركة ههنا بمنزلة المتبوع لكونها معروضا للزمان وهو ههنا بمنزلة التابع لكونها واقعة فيه متدرجة به اما المبدأ والمنتهى فلكل منهما ذات وعارض اعني وصف كونه مبدأ او منتهى والعارضان قد يعتبر بالقياس الى الحركة وهو تقابل التضايف اذ المبدأ مبدأ لذي المبدأ وبالعكس وكذا المنتهى وقد يعتبر كل منهما بالقياس الى الاخر فيتضادان اذ لا صحة في تقابلهما واذ ليس من عقل الشئ مبدأ عقل له منتهى ولا بالعكس وليس احدهما عدما للاخر فلم يبق الا التضاد والمعروضان يتضادان باعتبار هذا العارض سواء كانا متحدين بالذات كما في الحركة المستديرة اذ كل نقطة تفرض من مسافتها فهي مبدأ ومنتهى باعتبارين وبحسب اثنين او متغايرين متضادين بالذات كما في الحركة من البياض الى السواد

المتحرك لنا هو الحركة جامعة وهو المبداء وما اليه وهو المنتهى وما فيه وهو المقولة وما به وهو المحرك ومن الزمان وهو التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي منها الزمان فانها بما كانت منزلة المتبوع وههنا بمنزلة التابع اما المبداء والمنتهى فنسبة كل منهما الى الحركة تضايفي والا في تضايفين فيتضاد ومحلاهما والذاتي اتحدا بالذات كما في الحركة المستديرة او تضادا بالذات ايضا كما في الحركة من البياض الى السواد او باعتبار عارض آخر كما في الحركة من المركز الى المحيط واما المقولة فاربع الاين وهو ظاهر والوضع كما في الكرة على نفسها بان يتبدل اوضاعها من غير ان يخرج عن مكانها فان قيل الخارج الحركة الاينية ضرورة تبدل امكنتها فكذا الكل قلنا لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فتبدله يكون للكل حاكم كل جزء فان قيل فعلى هذا لم حركة الكل وتبدل وضعه واما ذكر للاجزاء قلنا هو حينئذ تحرى الثالثة الكم وان انتقال فيه اما من النقصان الى الزيادة بورود مادة وهو النمو او بدونه وهو التخلخل واما بالعكس بانفصال مادة وهو الذبول او بدونه وهو التكاثف ثم

وكما في الحركة من غاية الذبول الى غاية النمو او باعتبار عارض آخر كما في الحركة من المركز الى المحيط المتضادين من جهة كون الاول غاية البعد عن الفلك والثاني غاية القرب منه او غير متضادين بوجه آخر كما في الحركة من نقطة من المسافة الى نقطة اخرى **قوله** واما المقولة التي ما يلتبس الحركة من المقولات العشر اعني الجنس العالي الذي يتغير الموضوع بالتدريج من نوع منه الى نوع آخر او من صنف من نوع منه الى صنف آخر فانحصر الاقسام على التغير من صنف من المقولة الى صنف آخر سواء كان من نوع واحد او من نوعين والحركة الوضعية مما صرح به الفارابي وان كان في كلام ابن سينا ما يوهم انه تفرد بالاطلاع عليها وبالجملة فالدليل على تحققها هو ان للفلك حركة لا يخرج بها عن مكانه واما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما في الفلك الاعظم واما حاوية ومحوية كما في غيره فيتبدل الهيئة الحاصلة بسبب تلك النسبة وهو الوضع ولا نعني بالحركة في الوضع الا التغير من وضع الى وضع على التدريج من غير ان يتبدل المكان فان قيل كل جزء قد خرج عن مكانه فكذا الكل لانه ليس الا مجموع الاجزاء كما لو سلم ان هناك اجزاء بالفعل فثبوت الحكم لكل جزء لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء كما مر غير مرة على ان كلامنا في الفلك الاعظم عند من لا يثبت له مكانا بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي ولا حاوي له فان قيل لا نسلم انه ليس من حركات الافلاك وما ثبت من حركة الكرة على نفسها ليس الا تبدل نسبة الاجزاء المفروضة واذا لم يمكن ثبوت الحكم لكل جزء مستلزما لثبوته للكل فلا نسلم ان للفلك والكرة حركة وتبدل وضع قلنا هو وضعي فانه لا معنى للوضع الا هيئة بحسب نسبة اجزائه بعضها الى البعض والى الامور الخارجة ولا معنى لحركته في الوضع الا تبدل ذلك على التدريج نعم لو كان يقال حاصل الان الحركة الاينية للاجزاء الوضعية حركة وضعية بالاضافة الى الكل **قوله** الثالثة الكم الحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما النمو والذبول وثانيهما التخلخل والتكاثف وتحقيق ذلك ان الانتقال في الكم اما ان يكون من النقصان الى الزيادة او من الزيادة الى النقصان والاول اما ان يكون بورود مادة تزيد في كمية الجسم وهو النمو او بدونه وهو التخلخل كما في هواء باطن القارورة عند مصها والثاني اما ان يكون بنقصان جزء وهو الذبول كما في المريض او بدونه وهو التكاثف كما في هواء باطن القارورة عند النفخ فيها ويتمسكون في امكان التخلخل والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يتفق من الاسباب المعينة فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف واما بناء ذلك على الهيولى لانها عندهم محض قابل يتوارد عليه الصور والمقادير المختلفة من غير ان يقتضي معينا من ذلك بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الحس فانه ربما يقتضي كل جسم مقدارا معينا لا ينتقل عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى بل يكفي على راي من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان هو بسيطا او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولانه اذا كان بسيطا كان الجزء والكل متساويين في الطبيعة والحقيقة فجاز اتصاف كل منهما بمقدار الآخر وما يمنعها نعم وانتقال الجزء الى مقدار الكل تخلخل وعكسه تكاثف نعم لا يرد ذلك من ان يصير الجزء منفصلا اذ مع كونه جزءا يمتنع ان يكون على مقدار الكل ضرورة واما الاعتراض بانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير القطرة على مقدار البحر وبالعكس فجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انتقال الجسم عن مقداره يكون لا محالة بتأثير فيجوز ان يكون للتغير حد معين لا يمكن تجاوزه كما جاز على القول بالهيولى ان يكون لكل مادة حظ من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة المقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور

الاقسام

زيادة

مانع

وقد يقال التخلخل والتكاثف للانتفاش والاندماج وهما مداخلة الهواء بتباعد الاجزاء وضده وقد يقال يكون ازدياد المقدار بورود المادة لا على نسبة طبيعية وهو الورم او عليها لكن لا في جميع الاقطار وهو السمن ويقابله الهزال الرابعة الكيف كسواد العنب وتسخن الماء مع الجزم بعدم الكمون فيه او الورود عليه والحق انهم لما جوزوا الجسم انتقال من كم او كيف الى آخر لا دفعة توهموا الحركة ولا حركة في نفس الامر لان بين الطرفين من الكميات والكيفيات متمايزة بالفعل لا كاجزاء المسافة والانتقال الى كل دفعي كالارض يصير ماء ثم يصير هواء ثم نارا وتحقيقه ان الوسط ان كان واحدا فلا حركة وان كان كثيرا كان متناهيا حاصرة لكونه بين حاصرين فيكون الحركة من اجزاء لا تنقسم وهو محال لاستلزامه وجود الجوهر الفرد ثم

مانع على ان اشتراط الانفصال في امكان انتقال الجزء الى مقدار الكل محل نظر دقيق وقد يستدل على الوقوع بان الماء اذا انجمد صغر مقداره وهو تكاثف والجمد اذا ذاب عظم مقداره وهو تخلخل وبان القارورة اذا امتصت وخرج منها هواء كثير فلو لم يتخلخل الباقي لزم الخلاء واذا انفخ فيها ودخلها هواء كثير فلو لم يتكاثف لزم التداخل اعني اشتغال حيز واحد بجسمين وهو ضروري الاستحالة **قوله** وقد يقال يعني قد يراد بالتخلخل الانتفاش اي تباعد اجزاء الجسم بحيث يداخلها جسم غريب كالهواء وبالتكاثف الاندماج اي تقارب الاجزاء بحيث يخرج ما بينها من الجسم الغريب وهما من قبيل الوضع لرجوعهما الى نسبة الاجزاء بعضها الى البعض ثم لا خفاء ان جزء الانتقال بالنظر الى الاجزاء حركة اينية واما بالنسبة الى الكل فحركة في الكم على طريق النمو وان لم يكن نموا او في الوضع بحسب التداخل حيث يتبع لتبدل نسبة الاجزاء بعضها مع البعض كما في الفلك بحسب تبدل الكل حيث تبدل نسبتها الى الامور الخارجة فان قيل فعلى الاول يختص الحركة في الكم بالاعتبار الرابعة فلما الاطلاق في عدم الانحصار قلنا ان قولنا الانتقال من النقصان الى الزيادة بورود المادة لم يكن على الاطلاق والى هذا اشير قولنا وقد يكون ازدياد المقدار بورود المادة لا على تناسب طبيعي وهو الورم او على تناسب طبيعي لكن لا في جميع الاقطار وهو السمن فانه وان كان ازديادا طبيعيا باضافة مادة الغذاء الى المغتذي كالنمو لكنه لا يكون في الطول على تلك النسبة ولا يختص بوقت معين ولا يكون له غاية ما يقصدها الطبع بخلاف النمو ويقابل السمن هو الهزال ويكون انتقاصا طبيعيا لكن لا في جميع الاقطار وقد يقال له الذبول ايضا وتحقيق الكلام انه اذا ورد على الجسم ما يزيد مقداره فاذا اصرف الى الزيادة ما نفذ في الاصول وحلت فيها واشتبهت بطبيعة الاصول واندفعت اجزاء الاصل الى جميع الاقطار على نسبة واصلة في نوعه فذلك هو النمو والا فهو السمن انتقاص بتلك الاجزاء عن اجزاء الاصل هو الذبول واذا لم ينفذ الغذاء على تفرق الاجزاء الاصلية والنفوذ فيها بل انضم اليها من غير ان يتحرك الاعضاء الاصلية الى الزيادة وان كان الجسم متحركا الى الزيادة في جملته وذلك هو السمن وانتقاصه الهزال والمخصوص باسم النمو والذبول حركة الاعضاء الاصلية **قوله** الرابعة يعني من المقولات التي تقع فيها الحركة الكيف ويسمى استحالة وذلك كانتقال العنب من البياض الى السواد وانتقال الماء من البرودة الى الحرارة شيئا فشيئا على التدريج وانكر بعضهم ذلك فمنهم من زعم ان في الماء مثلا اجزاء نارية كامنة تبرز بالاسباب الخارجة فيحس بالحرارة ومنهم من زعم انه يرد عليه من الخارج اجزاء نارية ومنهم من زعم ان بعض اجزائه يصير نارا بطريق الكون والفساد والكل فاسد بدلائل وامارات ربما تلحق الحكم بالضروريات على ما فصل في المطولات اذ لو كان في جبلة من الكبريت لاشتعل بقدر يسير من النار فلو كان ذلك لظهور الاجزاء النارية الكامنة لكانت لكثرتها اولى بان يشتعل ويحس بها او الواردة لكانت بقدر الوارد ولان حرارة الماء الشديد السخونة لو كانت لانقلاب بعض اجزائه نارا من غير استحالة لفارقته تلك النار صاعدة بطبعها او انطفئت ببرودة الماء ورطوبته فلم يحس بها على انك ستعرف في بحث الكون والفساد ان الماء لا يصير نارا الا بعد صيرورته هواء وهو متصعد بطريق البخار **قوله** والحق وقد يتعقل شارح الى ان الحركة الوضعية عائدة الى الحركة الاينية فيها يتبادر الحركة في الكم والكيف مع التنبيه على منشاء توهمهما وذلك انا نجد الجسم ينتقل على سبيل التدريج من كمية الى كمية اخرى كان ازيد او انقص ومن كيفية الى كيفية اخرى تضاد الاولى او تماثلها من غير ان يظهر لنا تفاصيل ذلك وازمنة وحدود كل منها فيتوهم ان ذلك حركة اذ لا يعقل من الحركة الا التغير على التدريج لكن لا حركة عند التحقيق لان معنى التدريج المعتبر في الحركة ان لا يكون دفعة لا بحسب الذات ولا بحسب الاجزاء والانتقال ههنا انما هو دفعات يتوهم في

اجماعها

ويكون البطوء لتخلل السكنات بخلاف الحركة الاينية فان الوسط فيها واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية ولا ثبت للحركة في باقي المقولات اما
المتحرك فان كانت الحركة فيه حقيقية متحرك بالارادة كحركة السفينة والا فبالعرض كحركة راكبها واما المحرك فان كان خارجا عن ذات المتحرك فالحركة قسرية والا فان كان مع قصد
وشعور فارادية والا فطبيعية فحركة النفس ارادية من حيث انها مكان بغير جزئياتها عن ارادتها ولكن كانت طبيعية من حيث ان احتياجها الى مطلقها ... حركة النمو
طبيعية وكذا النبض ولا يبعد فيها احيانا اختلاف الجهات عند اختلاف الغايات وما قيل ان الطبيعة لا يكون الا على نهج واحد بل ... او حافظة فوكر في
البسائط العنصرية ومنهم من جعل مثل النبض قسما آخر سماها تسخيرية ثم العلة في الحركة الطبيعية ليست هي الجسمية المشتركة ولا الطبيعة المختصة مطلقا
بل عند زوال حالة ملائمة فيتحرك
طلبا لها تم

التدريج لان ما بين المبدا والمنتهى من مراتب الكميات والكيفيات متباينة بالفعل فينتقل الجسم من كل منها الى آخر دفعة كما في صيرورة
الارض ماء ثم هواء ثم نارا مع الاتفاق على ان مجموع ذلك ليس حركة جوهرية من الارض الى النار لظهور تعاقب الصور
وازمنة وجوداتها ويدل على نفي الحركة في الامور المتباينة بالفعل سواء كانت كميات او كيفيات او جواهر ان الوسط بين المبدا
والمنتهى ان كان واحدا فظاهر انه لا حركة ولئن كان كثيرا فتلك الكثرة سواء كان اختلافها بالنوع او بالعدد اما ان يكون غير متناهية
وهو مع ضرورة كونها محصورة بين حاصرين واما ان يكون متناهية وهو يستلزم تركب الحركة من امور لا يقبل القسمة اذ لو انقسمت
الى امور متغايرة ينتقل الكلام الى كل واحد منها وهلم جرا فيكون ... متناهيا غير متناه هف وتركب الحركة مما لا يقبل الانقسام
باطل لاستلزامه وجود الجزء الذي لا يتجزى وكون البطوء لتخلل السكنات اما الاول فلانطباق الحركة على مسافة الحركة واما الثاني فلانه يلزم
اذا تحرك جزء اخر بطئ ان تحرك مثله واما ان يتساويا وهما او اكثر لزم كونه اسرع او اقل لزم انقسام ما لا ينقسم فلم يبق الا ان يكون
له فيما بين اجزاء الحركة سكنات وسيجي بيان بطلان اللازمين وهذا بخلاف الحركة الاينية فان الوسط الذي بين المبدا و
المنتهى اعني امتداد المسافة واحد بالفعل يقبل بحسب الفرض انقسامات غير متناهية فان قيل يجوز ان يكون كل واحد من تلك
الاحاد المتناهية قابلا للانقسامات غير متناهية فلا يلزم تركب الحركة مما لا يقبل الانقسام فلنا اجزاء غير مفيد لان التقدير
ان الانتقال الى كل من تلك الاحاد دفعي والحاصل ان امتناع تركب الحركة مما لا ينقسم يقتضي ان يكون امتدادها الموهوم منطبقا
على امر قابل لانقسامات غير متناهية على ما هو شان الكم المتصل سواء كان عارضا للجسم واعني كالحركة في المادة او لا جسام
مختلفة كما في الحركة من الارض الى السماء لا على كم منفصل متناهي الاحاد سواء كان معروضه جوهرا او كما متصلا او كيفا او
غير ذلك وبهذا اندفع ما يتوهم من انه اذا جازت مسافة الاحاد سواء الحركة في الماء فلتكن معروضة تقبل الانقسام لمام
لا الى نهاية من الكم القابل لذلك بحسب ذاته اولى قوله ولا ثبت للحركة في باقي المقولات يعني ان الدليل على ثبوت الحركة في الجواهر
والمتى والاضافة والملك وان يفعل وان ينفعل بل دليل يقام الدليل على نفيها اما الجوهر فلانه بعد ثبوت الكون وتوارد
الصور على المادة الواحدة فالانتقال الى كل منها دفعي لان الجوهر لا يقبل الاشتداد فلا يكون حدوثه على التدريج وذلك
لانه لو قبل الاشتداد فاما ان يبقى في وسط الاشتداد نوع الجوهر الذي منه الانتقال فلا يكون التغير فيه بل في لوازمه
او لا يبقى فيكون ذلك انعداما لا اشتدادا وهذا منقوض بالحركة في الكيف فقد يجاب بان المتحرك لا بد ان يكون موجودا و
المادة وحدها غير موجودة فما سبق من امتناع وجودها مع عدم الصورة وتحقيقه ان الحركة في الصور انما يكون بتعاقب الصور
على المادة بحيث لا يبقى صورة زمانا تاما وعدم الصورة يوجب عدم المادة لكونها متقومة بها فالمادة تحل في الكيف فان عدمه لا
يوجب عدم المحل وجوابه ما يجي من ان تقوم المادة انما هو بصورة ما فعدم الصورة المعينة انما يوجب عدمها لو لم يتعقب
حدوث صورة اخرى واما ما قيل ان تغيرات الجواهر اعني الاجسام والصور انما تعقل في زمان لان الصورة لا تشتد ولا تضعف
بل تعقد فان وتغيراتها بكيفياتها وكمياتها وآنيتها واوضاعها تقع في زمان لانها تشتد وتضعف ومعنى الاشتداد
هو اعتبار المحل الواحد الثابت بالقياس الى حال فيه غير قار يتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منه في آن ما الى
ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد في الآنين المحيطين به ويتجدد جميعها على ذلك
المحل المتقوم بدونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يؤخذ
من حيث هو منصرف عن تلك الغاية فان خذ في الشدة والضعف هو المحل الا الحال المتجدد المتصرم ولا تشكل من مثل

وهي مختلفة فلذا تختلف جهات الحركة ومعنى طلبها التوجه الطبيعي اليها فلا يستلزم الارادة تم

هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل دون كل واحد من تلك الهويات واما الحال الذي يتبدل هويته المحل المتقوم بتبدله
وهي الصورة فلا يتصور فيها الاشتداد ولا الضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد متقوم يكون هو هو في الحالين فجميع هذه
الوجوه مع تفصيل وتحقيق ويرد عليه ما سبق مع ان الانسان تبدل هويته المادة بتبدل الصورة وقد صرح ابن سينا
بان الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية واما المتى فذكر في الشفاء
انه لا بد للحركة من متى فلو وقعت حركة في المتى لكان للمتى متى وهو باطل وذكر في الشفاء ان الانتقال فيه دفعي
الانتقال من سنة الى سنة ومن شهر الى شهر يكون دفعة ثم قال ويشبه ان يكون حاله كحال الاضافة في ان الانتقال لا يكون
فيه بل يكون الانتقال الاول في كم او كيف ويكون الزمان لازما لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل كما في الاضافة
طبيعة غير مستقلة بل تابعة لغيرها فان كان المتبوع قابلا للاشتداد والتنقص فكذا الاضافة اذ لو بقيت على متبوع لم
تتغير متبوعها لزم استقلالها قال الامام وهذا هو الحق لان المتى نسبة الى الزمان والنسبة طبيعة غير مستقلة فهي تابعة
لمعروضها في التبدل والاستواء وكذا الملك لانها مقولة نسبية وصل انها لا توجد دفعة ثم قال واما ان يفعل وان ينفعل
فاثبت بعضهم فيهما الحركة والحق بطلانه اما ان ينفعل فلان الشيء اذا انتقل من التبرد الى التسخن مثلا فان كان التبرد
باقيا لزم التوجه الى الضدين اعني البرودة والسخونة في زمان واحد وان لم يكن باقيا بل انما وجد التسخن بعد وقوف
التبرد وبينهما زمان سكون لا محالة فليس هناك انتقال في التبرد الى التسخن على الاستمرار وما توهم من ان الشيء قد
ينسلخ عن اتصافه بالفعل يسيرا يسيرا الا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيئته فذلك عائد الى ان
فتور القوة او انفساخ العزيمة او كلال الآلة يكون يسيرا يسيرا وبتبعيته ذلك يحصل التبدل في الفاعلية فما توهم من
التغير التدريجي في ان يفعل نفسه انما هو فيما يتم به الفعل كما اذا توهم في ان ينفعل بناء على حقيقة فيما يتم به الانفعال كالقابل
وهذا ما قال في المواقف الحق انهما تبع الحركة اما في القوة ارادة كانت او طبيعة او في الآلة واما في القابل وان في القابل
بلفظ انما دون او تنبيها على ما ذكرنا فان قيل ما ذكر في الاضافة من عدم استقلالها لكونها من الاعراض النسبية كاف
في المطلوب على ما اشار اليه الامام ولا حاجة الى ما ذكر وامثاله التطويل والتفصيل قلنا ليس معنى عدم استقلال الاضافة
مجرد كونها نسبية والا استغنى بالاين والوضع بل معناه كونها تابعة لمعروضها في الاحكام ولهذا قال ابن سينا بعد اثبات
التضاد في الاين والمتى والوضع وان يفعل وان ينفعل ان التضاد لا يعرض الاضافة لان الاضافات طبائع غير مستقلة
بانفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد لا في درجات المعروض ان يكون مستقلا بتلك المعروضية واما كون الاين ضدا
للابرد كالحار للبارد فلان الاضافة لما كانت طبيعة غير مستقلة بل تابعة لمعروضها وجب ان يكون في هذا الحكم ايضا
تابعة وان لا يكون مستقلة فيه قوله واما المتحرك غني عن الشرح قوله واما المحرك ...بد انقسام الحركة بالذات الى الاقسام
الثلثة واما مطلق الحركة فينقسم الى اربعة عرضية وقسرية وارادية وطبيعية وان كانت العرضية لا تخلو عن الاقسام الثلثة
ولهذا قيل الحركة ان كانت تبعا لحركة جسم آخر فعرضية والا فان كان محركها موجودا في غير الجسم المتحرك فقسرية والا كان موجودا
فيه بنفسه فان كان من شانه الشعور والقصد فارادية والا فطبيعية والمراد بكون المحرك في المتحرك اعم من ان يكون جزءا منه
او متعلقا به التعلق المخصوص كتعلق النفوس الانسانية بابدانها والنفوس الفلكية بافلاكها فيعم تحرك الحجر هبوطا
والانسان المشي والبسرة والفلك الدورات فان قيل فعلى راي من يجعل الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء هل يتاتى

هذا التقسيم ام يكون الحركات كلها قسرية قلنا بل بنائه على ان يراد بالمحرك ما جرت العادة بخلق الحركة معه كما يفصح عنه وصفهم
بعض الحركات بكونه اختيارية قوله حركة النفس اراد به حل اشكال اورد في بعض الحركات انها من اي قسم من الاقسام الثلثة
لا سيما النبض فقد كثر اختلاف الناس في انها طبيعية او ارادية وعلى التقدير من قابلية او وضعية او كمية والكل من الفرق
تمسكات مذكورة في المطولات سيما شرح الكليات ونحن نقتصر على ما ذكرنا هو اقرب الى الصواب فنقول اما حركة النفس فارادية
باعتبار طبيعية باعتبار على ما قال بعض المتاخرين من الحكماء انها تتعلق بالارادة من حيث وقوع كل نفس في زمان يتمكن المتنفس
من ان يقدمه على ذلك الزمان وان يؤخره منه بحسب ارادته لكنها لا تتعلق بالارادة من حيث الاحتياج الضروري اليها فهو طبيعي
من حيث الحاجة الى مطلق التنفس وارادي من حيث امكان تغيير التنفسات الجزئية عن اوقات تقتضيها الحاجة وتكون جرها
في تلك الاوقات على مجراها الطبيعي وهذا معنى ما قال صاحب القانون ان حركة التنفس ارادية يمكن ان تغير عن مجراها
الطبيعي والاعتراض بانه لا ارادة للنائم فيلزم ان لا يتنفس ليس بشيء لان النائم يفعل الحركات الارادية لكن لا يشعر
بارادته اوله ولا يتذكر شعوره ولذلك قد يحرك الاعضاء بسبب الملالة عن بعض الاوضاع ويحكها عند الحاجة الى الحك — من خارج
ولا يشعر بذلك واما حركة النمو فظاهر انها طبيعية اذ طبيعة النامي تقتضي الزيادة في الاقطار عند ورود الغذاء ونفوذه
فيما بين الاجزاء وكذا النبض عند المحققين فانها ليست بحسب القصد والارادة ولا بحسب قاسر من خارج بل بحسب القلب
القوة الحيوانية وميل الجمهور الى انها مكانية وقيل بل وضعية وقيل كمية فان قيل الحركة الطبيعية لا تكون الا الى جهة واحدة
بل لا تكون الا صاعدة او هابطة على ما صرحوا به قلنا ذلك انما هو في البسائط العنصرية واما الطبيعة النباتية او الحيوانية
فقد تفعل حركات الى جهات وغايات مختلفة وطبيعة القلب والشرايين من شانها للروح احداث حركة فيها من المركز الى المحيط
وهي الانبساط واخرى من المحيط الى المركز وهو الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط تحصيل المحيط ليلزم الوقوف
ويمتنع العود بل جذب الهواء البارد المصلح لمزاج الروح ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء المفسد للمزاج
والاحتياج الى هذين الامرين مما يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقب الاثار المتضادة عن القوة الواحدة قوله ومنهم من غير
بعضهم عن الاشكال المذكور بمنع انحصار الحركة بالذات في الاقسام الثلثة وجعل طريق التقسيم ان الحركة اما ذاتية او عارضية
والذاتية ان كانت على نهج واحد فبسيطة والا فمركبة والبسيطة ان كانت تابعة للارادة فارادية كحركة الفلك والا
فطبيعية كالحركة الهابطة للحجر والصاعدة للنار في الهواء والمركبة ان لم تكن من خواص الحيوان فنباتية كالنمو وان كانت من خواص فان
تكون تابعة للارادة وهي الارادية كالمشي والا وهي التسخيرية كالنبض والعارضة ان كان المحرك كغير من المتحرك او
مكانه بالطبع فقسرية والا فعرضية قوله ثم العلة يعني ان الحركة الطبيعية في البسائط العنصرية ولذا كانت على
نهج واحد بمعنى كونها الى حيز الطبيعي لكنها قد تختلف بحسب الاحوال كصعود الماء اذا وقع تحت الارض وهبوطه اذا وقع
فوق الهواء بيان ذلك ان العلة للحركة الطبيعية ليست هي الجسمية المشتركة بين الاجسام والا لزم دوام الحركة وعمومها
للاجسام واتحاد جهة الحركات الطبيعية ضرورة تحقق المعلول عند تحقق العلة وليست ايضا الطبيعة المختصة بذلك
الجسم والا لزم دوام الحركة لما ذكرنا بل هي الطبيعة الخاصة بشرط مقارنة امر غير طبيعي هو زوال حالة ملائمة فيتحرك
الجسم بطبعه طالبا لتلك الحالة الملائمة ويقف بطبعه عند الوصول اليه ثم لا خفاء في ان الاحوال الملائمة لطبائع
الاجسام مختلفة بحسب اختلاف الطبائع مثلا الحالة الملائمة للارض ان تكون تحت الماء والهواء والنار والتي للـ

يكون

المبحث الرابع تعلق الحركة بما فيه وما منه وما اليه يكاد يكون ذاتيا يوجب الاختلاف فيها الاختلاف في الماهية وبما عداها عرضيا يوجب الاختلاف فيه الاختلاف
في الهوية فقط سوى المحرك فان اختلافه لا يقدح في هويتها الا تضايفه الواحد بالذات ولكن تتعدد يتوهم منها كثرة باعتبار النسب الى المحركات فلهذا كانت
وحدتها النوعية بوحدة الامور الثلثة والشخصية بوحدة ما سوى المحرك تم

ان يكون فوقها وتحت الاخرين وعلى هذا القياس فمن هنا تختلف جهات الحركة ولما كانت الحركة لطلب الحالة الملائمة لا بالهرب
عن الحالة الغير الملائمة كانت ولو بالجهة التي اليها الحركة طالبة ولاجل ان معنى طلب الحالة الملائمة هنا التوجه اليها بحيث اذا
حصل الوصول اليها حصل الوقوف كما في الغايات الارادية كما ان معنى الهرب عن الحالة الغير الملائمة الانصراف عنها فلا يختص
هذا بالحركة الارادية كما يتوهم من ظاهر معناهما اللغوي الموقوف على الشعور والادراك ثم لما كان زوال الحالة الملائمة وحصول
الملائمة في حيزه مثلا قد يكون لخروجه قسرا الى فوق فيتوجه عند زوال القاسر الى تحت وقد يكون بالعكس فالحركة الطبيعية
الطبيعية لجسم واحد قد تختلف جهاتها فتارة تكون الى فوق وتارة الى تحت قوله المبحث الرابع اختلاف الحركات قد يكون
بالماهية وقد يكون بالعوارض واتحادها قد يكون بالشخص وقد يكون بالنوع وقد يكون بالجنس ثم قد توصف بالتضاد وقد توصف
بالانقسام فشرع في هذا المبحث في بيان ذلك وقد سبق ان الحركة تتعلق بامور ستة فاتفقوا على ان تعلقها بثلثة منها وهي ما فيه
وما منه وما اليه بمنزلة الذاتي تختلف باختلافه ماهية الحركة وتعلقها بالثلثة الباقية بمنزلة العرضي لا تختلف باختلافه ماهية
الحركة بل باختلاف المحرك لا تختلف هويتها ايضا فبنوا على ذلك انه اذا اتحد المبدا والمنتهى وما فيه الحركة تحدث الحركة بالنوع
وان اختلف المتحرك او المحرك او الزمان لان تنوع الموصوفات والاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات لجواز قيام
نوع منها كالحرارة بموضوعين مختلفين بالماهية كالانسان والفرس وحصوله بمؤثرين مختلفين كالنار والشمس وهذا
يظهر انه لا اختلاف في القسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة للنار طبعا وللحجر قسرا وللطير ارادة لا تختلف نوعا اما
الازمنة فلا يتصور فيها اختلاف في الماهية ولو فرض فلا خفاء في جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف
العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لما سبق من ان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة التي جعل الزمان عارضا
لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدا والمنتهى اختلفت الحركة وان كان ما فيه واحدا كما في الاين فكالحركة — مع الحركة من السواد
الصاعدة مع الهابطة وكما في الكيف فكالحركة من البياض الى السواد على طريق التصفر ثم التحمر ثم التسود الى البياض
على طريق التحمر ثم التصفر ثم التبيض وكذا اذا اختلف ما فيه وان اتحد المبدا والمنتهى كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة
ومنها على الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخضر والصفرة ثم الحمرة ثم السواد ومنها على طريق الاخضر
الى الصفرة ثم النيلية ثم السواد وما ذكر في المواقف من انه لا بد من وحدة ما فيه وما منه وما اليه اذ لو اختلف ما فيه اختلف
النوع كالتسخن والتسود ليس على ما ينبغي لان هذا انما يصلح للتمثيل دون التعليل وكانه اراد انه تختلف النوع عند اختلاف
مجرد ما فيه كما تختلف عند اختلاف الامور الثلثة مثل التسخن والتسود او كان الاصل كالتسخن والتبرد فصحف الى
التسود واما وحدة الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير حركة عمرو وحركة
زيد اليوم غير حركته امس وحركة من هذا الموضع غير حركته من موضع اخر وحركته من نقطة معينة الى نقطة غير حركته منها الى
نقطة اخرى وحركته من نقطة الى نقطة بطريق الاستقامة غير ما بطريق الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خفاء
في ان وحدة ما فيه اعني وحدة المسافة الشخصية يستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا اكتفى بوحدة الموضوع والزمان و
ما فيه لا يقال ينبغي ان يكتفي بوحدة الموضوع والزمان لاستلزامها وحدة المسافة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكون
الا في مسافة معينة لانا نقول هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان ينتقل في زمان معين من اين الى اين ومن وضع
الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية بل ومع اتحاد الجنس ايضا لا يصح على الاطلاق لجواز النمو والتخلخل او

او التسخن والتسود في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في وحدة الحركة لان الحركة الواحدة التي لا تتكثر فيها بالفعل اصلا قد يقع
عن مؤثرات متعددة كحركة الجسم في المسافة بلاحق الحوادث وحركة الماء في الجراح بلاحق النيران ولا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على
اثر واحد لان تاثير كل انما يكون في جزء آخر هو بمنزلة البعض من الحركة وهذا التبعض والتجزي لا يقدح في وحدتها على الاتصال لانه
بمجرد الوهم من غير انقسام بالفعل وكذا ما يتوهم من تكثرها باعتبار نسبتها الى المحركات فانه لا يبطل وحدتها الاتصالية كما يتوهم لحركة الفلك
من انقسامها الى اقسام بسبب الشروق والغروب والمسامتات فانه يحصل بذلك الحركة بمعنى القطع اعني الامتداد الموهوم ولا وجود
لها في الخارج او بمعنى الكون في الوسط اعني الحالة المستمرة الغير المستقرة فهي امر كلي والواقع بهذا المحرك جزئي مغاير للواقع بذاك
فلا يتصور حركة واحدة بالتشخص واقعة بمحركين قلنا الكلام هو الاول ومعنى كونه وهميا انه بصفة الامتداد والاجتماع لا يوجد
الا في الوهم والا فابعاضها المتوهمة موجودة في الخارج لكن على التجدد والانقضاء كالزمان لا على الاجتماع والاستقرار
كالخط مثلا وهذا المجموع الوهمي قد يتحد بالتشخص مع تعدد المحرك كالخط الواحد يقع بعض اجزائه بفاعل وبعضها بفاعل آخر لكن
ميل الامام الرازي الى ان [illegible] وقد حقق القول فيه بان الحركة بمعنى التوسط بين المبدا والمنتهى امر موجود في الخارج مستمر [illegible]
الزمان وبعينه واحدا بالتشخص بوحدة الموضوع والزمان وما فيه واذا فرضت للمسافة حدود معينة بعدد وصول المتحرك اليها
يعرض لذلك الحصول في الوسط ان صار حصولا في ذلك الوسط وصيرورته حصولا في ذلك الوسط امر زائد على ذاته المتشخصة
وهي باقية عند زوال الجسم من ذلك الحد الى حد آخر واما هي ولا عارض من عوارضها وليس الحصول في الوسط امرا كليا يكون
له كثرة عددية لان ذلك انما يكون لو كان الحد واحدا فكثرة عددية حيث يقال الحصول في هذا الحد من المسافة غير الحصول في ذلك
وليس كذلك لان المسافة متصل واحد لا اجزاء لها بالفعل فالحركة فيها عند اتحاد الموضوع والزمان لا تكون الا واحدا بالتشخص
ولو امكن فرض الاجزاء فيه كالخط الواحد وذلك الحد المعتبر في الكلية امكان فرض الجزئيات لا الاجزاء وهو غير ممكن ههنا فان جزء
ما عنونه في هذا الموضع المشكل العويص وانت خبير بما بين طرفي كلامه فان قيل كيف جاز الاكتفاء بوحدة الموضوع والزمان
وما فيه في الوحدة الشخصية بحيث احتيج الى اعتبار وحدة ما منه وما اليه ايضا قلنا الامر المعتبر في وحدة الحركة
بالتشخص وحدة هذه الامور الثلاثة في وحدتها النوعية وحدتها بالنوع وما عدا وحدة ما فيه بالتشخص يستلزم وحدة ما منه
وما اليه ووحدته بالنوع لا يستلزم وحدتها بالنوع كما في التحرك مع الذبول والتسخن مع التبرد والتسود مع التبيض ونحو
ذلك حتى انها تختلف وهو ان تنوع الحركة وما فيه وما منه وما اليه كما في الكم والكيف والوضع فان المقادير العارضة
لبدن الانسان من الطفولة الى الكهولة مثلا انواع مختلفة وكذا الوان العنب واوضاع الفلك واما في الاين فحيث انهم
يجعلون الحركة الصاعدة والهابطة بين نقطتين معينتين من الارض والسماء مختلفتين بالنوع لاختلاف ما منه وما اليه
دون ما فيه والحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة واخرى بينهما على الانحناء مختلفتين بالنوع لاختلاف ما فيه دون ما منه
وما اليه والحركة على الاستقامة يمنة ويسرة فرسخا او اكثر متفقة بالنوع لعدم الاختلاف في شيء من الامور
الثلاثة فلم يعتبروا في هذا الاتفاق والاختلاف [illegible] طبايع الاجسام المحيطة بالمتحرك بل [illegible] الاينون انفسها وما هو
ان كون الاين الذي للحجر في اسفل الهواء مخالفا بالنوع للاين الذي له في اعلاه وكون الاينون التي في الاوساط متفقة
بالنوع محل تامل اذ لا تفاوت الا بالقرب من المركز او المحيط وهو امر عارض والواحد مجموع المعروض والعارض وجعل
نوعا محصلا ثابتا بين الاوساط غايته انه لا يكون على تلك الغاية من القرب والبعد وكذا الكلام في الاينون التي تترتب

واما ان وحدتها الجنسية بوحدة ما فيه حتى لو الواقع في كل مقولة جنس عال من الحركة ثم يتناول على ترتيب اجناسها فمعناه على ان
مطلق الحركة ليس جنسا لما يقع في كل مقولة بل انما تقال عليها بالتشكيك او الاشتراك هم

على الاستقامة المسافة او انحنائها والتي تترتب على الاستقامة يمنة ويسرة فان الاختلاف النوعي والاتفاق فيها مما لا [illegible]
وغاية ما يمكن في ذلك ان الحركة لما انطبقت على المسافة التي هي امتداد متصل وقد تقرر عندهم ان المستقيم والمنحني نوعان
من الكم كالاستقامة والانحناء من الكيف جعلوا الحركة ايضا كذلك ولهذا توصف هي ايضا بالاستقامة والاستدارة و
هذا الخلاف [illegible] المنطبق على الحركة لانه واحد لا يعرض له التكثر والانقطاع بالفعل واما في الصعود والهبوط فذكر
الامام ان الطرفين وان لم يختلفا بالماهية لكنهما اختلفا بالمبدائية والمنتهائية وهما متقابلان تقابل التضاد وهذا العذر
كاف في وقوع الاختلاف بين الحركتين ويرد عليه ان هذا جار في كل حركة من مبدا الى منتهى مع الرجوع عنه الى ذلك المبدا
الا ان يقال لما كان مبدا الصعود والهبوط ومنتهاهما في جهتين حقيقيتين لا تتبدلان اصلا فلا يصير العلو سفلا وبالعكس
بخلاف سائر الجهات اعتبر ذلك ولهذا لا يمكن اعتبار الصاعد هابطا وبالعكس بخلاف الحركة يمنة ويسرة قوله واما ان
وحدتها الجنسية ذكر ان الوحدة الجنسية للحركة انما يكون بوحدة ما فيه جنسا اعني المقولة حتى ان الحركة في الكم مع الحركة في
الكيف وفي الاين والوضع اجناس مختلفة وحركة النمو والذبول والتخلخل والتكاثف جنس واحد وكذا في الكيف وغيره وصرح
الامام بان اتحاد [illegible] المقولة الواحدة اي دون الجنس العالي ثم تتنازل على ترتب اجناس المقولة مثلا الحركة في الكيف جنس
عال وتحته الحركة في الكيفية المحسوسة وتحتها الحركة في المبصرات وتحتها الحركة في الالوان وعلى هذا القياس ولا خفاء في ان
هذا انما يصح اذا لم يكن مطلق الحركة جنسا لما تحتها بل يكون مقولا على ما تحته بالاشتراك اللفظي فلا تحقق مطلق شامل
او بالتشكيك فيكون المطلق عرضيا للاقسام لا ذاتيا [illegible] مثل ما مر في الوجود كيف والتغير التدريجي الذي هو حاصل
قولهم كمال اول لما هو بالقوة من حيث هو بالقوة مفهوم واحد يشمل الكل واما انها اعني التشكيك [illegible]
الحركة كمال اي وجود الشيء لشيء من شانه ذلك والوجود مقول بالتشكيك وقد يقال الكبرى طبيعية لا كلية لان المقول بالتشكيك مفهوم
الوجود لا ما صدق هو عليه من الافراد ومنعوا الصغرى لانه لا يتصور كون بعض اقسام الحركة اولى او اقدم او اشد في كونها حركة
بل لو امكن في الاتصاف بالوجود كالعدد يكون لبعض اقسامه تقدم على البعض في الوحدة لا في العددية فيكون التشكيك عائدا
الى الوجود فان قيل على تقدير التواطؤ لا يثبت الجنسية لجواز ان يكون عارضا كالماشي [illegible] قلنا مع انه بعيد غير مفيد اما البعد
فلانه لا يعقل من الحركة في الكيف مثلا الا التغير على التدريج من كيفية الى كيفية واما عدم الافادة فلان القول بان الوحدة
الجنسية تتوقف على وحدة ما فيه انما يتم اذا ثبت عدم جنسية مطلق الحركة ولا يكفي عدم ثبوت الجنسية وقد يقال لو كانت
الحركة جنسا لاقسامها الزائدة على المقولات العشر لانها محالة تكون جنسا عاليا بل ربما يكون فوق المقولات الاربع فيبطل كونها
اجناسا عالية ويجاب بالمنع لجواز ان يكون من مقولة ان ينفعل على ما سبق [illegible] في المقولات [illegible] بمعنى الذي ذكرنا واما
يلزم ما ذكر لو كان الحركة الواقعة في الكم من الكم وفي الكيف من الكيف وفي الاين من الاين وفي الوضع من الوضع فانه يمتنع كون
مطلق الحركة مندرجة تحت شيء من المقولات العشر لامتناع تداخلها نعم لو اريد ان الوحدة الجنسية لما يصدق عليه انه بعض اقسام الحركة
انما يكون بالوحدة الجنسية لما فيه لكان وجها ولا ينافيه كون مطلق الحركة جنسا قوله واما التضاد فلا خفاء في ان اختلاف
احوال الحركة انما يكون لاختلاف متعلقاتها فتضاد الحركة ليس لتضاد المتحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبر التضاد بالعرض
فقد يكون متضادا مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة
جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من غاية ذبوله الى غاية نموه [illegible]

واما تضادهما فلتضاد ما فيه وما اليه بالذات كتبييض الاسود وتسويد الابيض او بالعرض كالصعود والهبوط بحسب ما عرض للنقطتين من الفوقية و
التحتية وقيل في المبدائية والمنتهائية ويلزم التضاد بين كل حركة وعكسها ولو على الاستدارة وقد ذكروا ان لا تضاد بين الحركات الوضعية
التي هي الشرقية والغربية لان كلا يفعل مثل ما يفعل الاخرى لكن في النصفين على التبادل ولعله يلزم لو ثبت اختلاف في الماهية وغاية
التخالف تم

وبالعكس ولا تضاد المحرك لتماثلهما مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية والطبيعية المتضادتين مع تضادهما
مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه ليس فيه اختلاف في الماهية فضلا عن التضاد
ولو فرض تضاد العوارض لا يوجب تضاد المعروضات ولا لتضاد ما فيه لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا
التسود والتبيض عند اتحاد الطريق فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة
من السواد الى البياض وبالعكس وفي غاية النمو الذي في طبيعة الجسم الى غاية الذبول وبالعكس ومنه الانتقال الى الانتكاس بالعكس كما قال
انه لا تضاد في الحركة الوضعية تختص بالمستديرة وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة بحسب ما بين مبدأيهما
من التضاد بعارض كون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والآخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد ذكرتم
ان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا البعد
قلنا مرادهم ان ذلك بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجب تضاد المعروض والا فلا يكون خصوصية بحسب يوجب صدق حد الضدين على
المعروض او على ما يتعلق به فلا استبعاد وههنا قد صدق تضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين لانهما اعني الصاعدة
والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة مع كونهما نوعين من جنس بينهما غاية الخلاف
وهذا بخلاف في الحركة المستقيمة من نقطة من المسافة الى نقطة مع الرجوع عنها الى الاولى لا بطريق الصعود والهبوط فانهما
نوع واحد وبخلاف في المستقيمة والمنحنية او المنحنيين ولو كان احدهما فوق والاخرى تحت فانهما ليستا على غاية الخلاف
لان بين كل قطرين قسيا غير متناهية والعظمى اشد انحناء فاشد تخالفا والاولى ان يعتبر مطلق الانحناء لانه لا يوجد في
الخارج الا في ضمن معين وكل معين يوجد فما فوقه اشد تخالفا منه ثم انهما مواضع بحث اذا قال ان القوسين التي غايتي تحدب
الفلك المحيط في غاية الخلاف فالحركة عليها ينبغي ان يكون ضد الحركة المستقيمة لصدق الحد بجميع شرائطه اعني ان الصاعدة
والهابطة المستقيمتين ايضا قد لا يكونان على غاية الخلاف كالصعود من وجه الارض الى النار والهبوط منها اليه لظهور
ان الصعود الى الفلك اشد تخالفا لذلك الهبوط والهبوط الى مركز الارض اشد تخالفا لذلك الصعود الثاني ان حاصل كلامهم
هو ان المعتبر في تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد منتهيهما جميعا فالصعود والهبوط من المركز والمحيط الى حيز
من الهواء مثلا لا يكونان متضادين لاتحاد المنتهى وكذا الصعود والهبوط منه الى المحيط والمركز لاتحاد المبدأ وقد صرح
ابن سينا بانه لا تضاد بين حركتي الماء بالطبع من فوق الهواء ومن تحت الارض لانهما تنتهيان الى نهاية واحدة ولا نظم
لظواهر ما ذكره الامام وهو انهما ليستا على غاية التباعد لكن البعد بين حركة النار وحركة الارض اكثر من البعد
بين صعود الماء عن مركز وهبوطه عن المحيط وعلى هذا لا يتحقق التضاد في الحركات على ما ينبغي الا بين الصعود من المركز
الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه ههنا في التضاد من غاية التباعد وكون
المحل واحدا او جسم مفروض بان حركتي الحجر علوا او سفلا بالقسر والطبع متضادتان والجواب ان تضاد الحركة لتضاد ما منه
وما اليه من حيث الحصول فيهما اذ الحركة ههنا من حيث التوجه فتعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل متضادتان
بالطبع مختلفتان بالنوع متضادتان بعارض لازم هو غاية القرب من المحيط والبعد عنه بخلاف سائر الجهات الاربع
ان الامام قد اعتبر في تضاد الحركة تضاد المبدأ والمنتهى من حيث وصف المبدئية والمنتهائية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة
... ولو غاية للحركة يكون ... تعلقها بهما وجب تضاد



واما انقسامها فبانقسام الزمان وهو ظاهر وما فيه فان الحركة الى نصف المسافة او نصف الكمية الحاصلة بالنمو واحدى الكيفيتين المتوسطتين في تسود
الابيض نصف الحركة الى الكل وما اليه لان ما يقوم من الحركة بكل جزء من المتحرك غير ما يقوم بالآخر وبما منه الى الابتداء او ما تسود بالفعل اذا عرض للجزء الانفصال
لان الاجزاء سيما الباطنة لا يفارق ابوها المحيط الى ما هي من لوازم الحركة كيفيته قابلة للشدة والضعف مختلفة بحسب الاصل فتسمى باعتبار الشدة
سرعة وباعتبار الضعف بطوا تم

الاطراف تضاد الحركات فان قيل موجب تضاد الحركتين تضاد مبدأيهما وتضاد منتهييهما لا تضاد المبدأ والمنتهى قلنا مع الكلام
ان المبدأ والمنتهى لما كانا متضادين كانت الصاعدة والهابطة مبدأهما متضادين لكونهما مبدأ ومنتهى للصاعدة وكذا
منتهاهما لكونهما مبدأ ومنتهى للهابطة فان قيل فيلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع منها الى الاولى
بل المستديرة ايضا كما اذا تحرك جسم من اول الحمل الى اول الميزان ثم رجع عنه الى اول الحمل فحينئذ يكون مبدأ الحركتين على
الحمل والثور والجوزاء والسرطان والاسد والسنبلة ويتحقق البداية والنهاية بالفعل فلا يندفع ما قيل ان الحركة
على التوالي لا تضاد الحركة على خلاف التوالي لان كلا منهما تفعل مثل ما تفعل الاخرى لكن في النصفين على التبادل مثلا
المنحدر من السرطان الى الجدي على التوالي يكون مسافته الاسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والمنحدر
من السرطان الى الجدي على خلاف التوالي يكون مسافته الجوزاء والثور والحمل والحوت والدلو والجدي بالعكس تفعل
كل منهما ما فعله الاخرى لكن في النصف الآخر فلم لو ثبت الاختلاف بالماهية وغاية الخلاف فالتزم التضاد وجها لما
نفوا التضاد عن الحركات المستديرة الوضعية كحركة الرحى وما ذكر من الحركتين بين الحمل والميزان حركة اينية على
الاستدارة كحركة النمل على الرحى قوله واما انقسامها لاحتياج في تطابق الحركة والزمان وما يقع فيه التغير من المقادير
والكيفيات والاينون والاوضاع فعند انقسام احدها ينقسم الآخر لكن تقسيم الاخر في الحركة واما في المبدأ والمنتهى ... و
في المتحرك تفصيل وهو انه قد ينقسم وقد لا ينقسم وبعد انقسامه قد يقوى البعض منه على التحريك وقد لا يقوى ويتعدد النفي
هل يكون بعض الانقسام اثر البعض وبالجملة فالكلام فيه طويل واما المتحرك فمن حيث انه محل للحركة وانقسام المحل موجب لانقسام
الحال فكان ينبغي ان يكون انقسامها باعتباره كما هو الكلية لكن من جهة الخفاء في ان القابل للانقسام في الحركة اهل هو حال
في المتحرك حلول السريان كالبياض في الجسم وقد اختص ذكره في الحركة الاينية بمزيد خفاء فان اجزاء المتحرك لا تفارق امكنتها
بالكلية بل يشبه ان يكون الاجزاء الباطنة لا تفارق امكنتها اصلا نعم لو عرض للاجزاء انفصال كان للحركة انقسام شبيه
بالانقسام في العرض لكن التغير التدريجي المسمى بالحركة على حاله وعلى اتصاله فكان يسمى مثل هذا انقسام الحركة بانقسام المتحرك
فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الذي هو تكثير اعتدادها كالوهمي الى ماله من الاجزاء الفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث
والربع ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان قوله المبحث الخامس لا بد للحركة من زمان ومن امتداد
في الاينون او المقادير او الكيفيات او الاوضاع ولا بأس بتسميته مسافة ولكن الاسم باطلاقه لما في الاينون وهما اعني
الزمان والمسافة يقبلان القسمة فاذا فرضنا قطع مسافة في زمان فقد يقطع تلك المسافة في زمان اقل او يقطع في
ذلك الزمان مسافة اقل مع ان حقيقة الحركة بحالها فلا محالة يكون ذلك لصفة في الحركة تشتد فتقطع المسافة الاطول
وتسمى سرعة وتضعف فتقطع المسافة الاقصر وتسمى بطوا ولا نقدر على التعبير عنهما الا بما يلزمهما من قطع المسافة الاطول
في زمان مساو او المسافة المساوية في زمان اقل وقطع المسافة الاقصر في زمان مساو او المسافة المساوية في زمان
اكثر ويختلفان بحسب الاعتبار فتكون الحركة الواحدة سريعة بالنسبة الى ما يقطع مسافتها في زمان اكثر او يقطع في زمانها
مسافة اقصر وبطيئة بالنسبة الى عكس ذلك قوله وسبب البطء يعني ان المعاوقة التي تكون في نفس المتحرك كما
الجسم تصلح سببا لبطء الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل لا الطبيعية
لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه والمعاوقة التي تكون خارجا عنه كغلظ قوام ما يتحرك فيه تصلح سببا

وسبب البطوء المعاوقة الداخلة في غير الحركة الطبيعية والخارجية في الكل لا تخلل السكنات لوجوه الاول انه يستلزم تلازم الحركتين مع تفاوت المسافتين لا تعلق احدهما بالاخر
السكنات المتخللة للازم الحركات واللازم منتف كما في حركة المحدد وما تخيل من حركة الظل ومن حركة طوق الرحى ومحوره والثاني انه لو انتفى الحركة مع تحقق المقتضي وعدم المانع
بعض عدم البطلان الثالث انه لو تخلل سكنات الفرس لشدة العدو في حركات الفلك الاعظم عليها لزم ان يرى ساكنا على الدوام لكون الحركات
مغمورة او في زمان هو اضعاف آن الحركة بالنسبة الى ان القطع بان الجسم حال السكون يرى ساكنا والمتحرك يكون عدميا ودرداه وبان تلازم الحركتين عادي لا عقلي
فلا يمتنع الافتراق والثاني بان الحركات محض خلق الله من غير تاثير للقوى والثالث بان امتزاج الحركات والسكنات بحيث لا يتميز عند الحس لا زمنتها

والحركات لكونها وجودية مجاوزة
تميز السكنات والحركات متمكنة

بطوء الحركة الطبيعية كنزول الحجر في الماء والقسرية والارادية كحركة السهم والانسان فقد يكون بسبب بطوئها نفس الارادة
كما في رمي الحجر وتحريك اليد برفق واحيانا في سببه من الامور بالجملة لكن عند الفلاسفة من جهة انها بسبب الضعف الميل
الذي هو العلة القريبة للحركة فيضعف المعلول وعند المتكلمين من جهة انه يكثر تخلل السكنات التي لولاها الحركة عن شوبها
وتختلف السرعة والبطوء بحسب قلتها وكثرتها والفلاسفة تنفرد لكن بوجوه الاول انه لو كان البطوء بتخلل السكنات لامتنع تلازم حركتين
مع اتحاد الزمان واختلاف المسافة بالطول والقصر لان الحركة التي في المسافة الاقصر تكون ابطأ ضرورة اتحاد الزمان فيكون
تخلل السكنات فيها اكثر فيصدق انه حال تحرك الثاني غير متحرك الاول فلا يصدق انه كلما تحرك الثاني تحرك الاول وبالعكس على ما
هو معنى التلازم حيث لكن اللازم باطل لتحقق التلازم مع تفاوت المسافة في صور كثيرة كحركة الشمس مع تخيل من حركة
ظل الاشخاص حركة قيل انما تخيل للظل عرضا لا حركة له بل انما يطرأ عليه الضوء الاول اعني الضوء الحاصل من مقابلة جرم
الشمس فيرى كأنه يتحرك الى الانتقاص او يزول الضوء الاول فيحدث الظل شيئا فشيئا فيرى كأنه يتحرك الى الازدياد و كحركة
طوق الرحى اعني الدوائر العظيمة والصغيرة وكحركتي الشعبتين الخارجة والمتوسطة من الفرجار في الشكل
عند رسمها الدوائر العظيمة والصغيرة واجيب بانا لا نسلم تلازم الحركتين بمعنى امتناع الانفكاك عقلا وانما هو عادي
يجوز ارتفاعه بان يتحرك الشمس مع سكون الظل وكذا في جميع الصور غايته انه يلزم انفكاك الرحى والفرجار وهو ملتزم
كما ان في الحركة البطيئة علة الحركة موجودة بشرائطها والموانع مرتفعة والا امتنعت الحركة فلو وقع في اثنائها حركة
سكون لزم تخلف المعلول عن تمام العلة وهو محال واجيب بان المؤثر في الحركات بل في جميع الممكنات قدرة الفاعل المختار
فله ان يوجد الحركة في زمان والسكون في آن مع كون المتحرك بحاله غاية الامر ان جميع الحركات يكون فيه بمعنى كونها
بايجاد الغير الثالث انه لو كان البطوء لتخلل السكنات لزم ان لا يقع الاحساس بشيء من الحركات التي نشاهدها في عالم
العناصر كعدو الفرس وطيران الطائر ومرور السهم وغير ذلك الا مشوبة بسكنات هي اضعاف الاولى واللازم بالنسبة
ظاهر الانتفاء وجه اللزوم ان تلك الحركات لا تقطع في اليوم بليلته الا بعض وجه الارض وجميع الارض بالنسبة
الى الفلك الاعظم الذي يتم دورة في اليوم بليلته دون ما ليس له قدر محسوس فهي بالجملة في غاية الصغر فتلك الحركات في غاية
البطوء فيلزم ان يتخلل حركة الفرس مثلا سكنات تعد زمانها حركة الفلك الاعظم على حركاته وتكون الحركات مغمورة
لا يحس بها اصلا فيرى الفرس ساكنا على الدوام او يحس بها في زمان اقل من زمان السكنات بتلك النسبة فيرى ساكنا
اضعاف الاف ما يرى متحركا لا يقال السكون ولئن كان عدميا عندهم لكن لا خفاء في ان الجسم قد يرى ساكنا وقد يرى متحركا
ويفرق الحس بين الحالين واجيب بان تخلل السكنات بين الحركات وامتزاجها بها بحيث لا يفرق الحس بين
ازمنتها بل صارت بمنزلة شيء واحد الا ان الحركات لكونها وجودية يظهر على الحس شيئا فشيئا تنبه السكنات وتغلبها
وان كانت السكنات في غاية الكثرة فيرى الفرس متحركا ولا يخفى على المنصف قوة الادلة وضعف الاجوبة قوله
ثم كل من السرعة والبطوء قابل للشدة والضعف لا خفاء في ذلك لكن هل ينتهيان الى حد ينتفي تحقق حركة اسرع ولا اخطا منها
من البطوء وبعضه لا حظ لها من السرعة ام لا بل كل حركة حظها من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطوء بالنسبة
الى ما هو اسرع منه تردد والاشبه باصولهم هو الثاني لان الحركة لا تكون سريعة الا في زمان ومسافة اي امتداد في احدى
المقولات الاربع وكل منهما ينقسم الى غير نهاية فكل حركة تفرض فهي بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان

على الدوام به

بطيئة

ثم كل من السرعة والبطوء قابل للشدة والضعف هل ينتهي ولكل الى حد ام لا فيه تردد وميل الامام الى الاول والكان الثاني اشبه باصولهم المتحققين ولدى زعم بعضهم ان
بين كل حركتين مستقيمتين سكونا لان آن الوصول غير آن الرجوع ضرورة فلو لم يتخللهما زمان لزم تتالي الآنات المستلزم لوجود الجزء وحينئذ كل حركة بين الوصول والرجوع يتخلل
السكون والجواب بعد تسليم امتناع الجزء انه لا آن بالفعل ما لم ينقطع الزمان اللهم الا ان يراد به زمان لا ينقسم الا بالوهم ومع ذلك لا يتم تغاير آن الوصول والرجوع ولا استحالة
تتالي الآنات واما النقض بالحركة المستقيمة سيما اذا دارت على سطح فان آن الوصول الى كل نقطة يغاير آن الانفصال عنها ويلزم تتالي الآنات او تخلل زمان السكون
فقد رد بان انقسام المسافة ههنا محض توهم ثم

بطيئة وبالنسبة الى ما تقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة لكن ميل الامام الى الاول تمسكا بانهما لو لم ينتهيا
الى حد لما كان بينهما غاية الخلاف فلم يتحقق التضاد ولم يتصور الشدة والضعف لكونه انتقالا من ضد الى ضد وضعفه
ظاهر وقد يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة بحسب الوهم
ولا يتحقق بحسب ذلك الزمان سرعة بلا بطوء وبحسب تلك المسافة بطوء بلا سرعة وهو ايضا ضعيف لان تلك السرعة بطيئة بالنسبة
الى ما تقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة سريعة بالنسبة الى ما تقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان نعم
لما كانت الابعاد متناهية يقطع اطول مسافة في اقصر زمان ربما يخلو عن البطوء واما كون حركة الفلك الاعظم اسرع الحركات
فانما هو بالنسبة الى ما في الوجود دون ما في الامكان اذ لا يمتنع ان يقع في اقل من ذلك القدر من الزمان قوله البحث
السادس ذهب بعض الفلاسفة والمتكلمين الى ان بين كل حركتين مستقيمتين زمانا يسكن فيه المتحرك سواء كانت
الثانية رجوعا الى الصوب الاول او انعطافا الى صوب آخر ولا خفاء في ان حصول الزاوية انما يكون على تقدير الانعطاف في
الرجوع الى الخط الواحد فعبارة التجريد وهي انه لا اتصال لذوات الزوايا والانعطاف فيه على ما ينبغي وقد فسر بانه
لا اتصال للحركات الا بينها التي تفعل نقطا هي نقط زوايا الرجوع ولا التي تفعل نقطا هي نقط زوايا الانعطاف والعمدة
في احتجاج الفلاسفة ان الوصول الى النهاية آني اذ لو كان زمانيا فهي نصف ذلك الزمان اما ان يحصل الوصول فلا
يكون في كل الزمان بل في نصفه اولا يحصل فلا يكون المفروض زمان الوصول وكذا الرجوع اعني الابتداء الذي يعبر
عنه باللاوصول واللاملاقاة والمباينة والمفارقة فلا بد من ابتداء لكل من ذلك حركة وهي زمانية لا آنية ثم الآنات
متغايرة ضرورة فان لم يكن بينهما زمان لزم تتالي الآنين فيكون الا منهما في الزمان الذي هو مقدار الحركة متتاليا
من الآنات وهو منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزأ واذا كان بينهما زمان ولا حركة
فيه تعين السكون ولما كان منع ضرورة تغاير الآنين ظاهر الاباء على جواز ان يقع الوصول واللاوصول اعني نهاية
حركة الذهاب وبداية حركة الرجوع في آن واحد هو حد مشترك بين زمانيهما كالنقطة الواصلة تكون بداية خط ونهاية
خط آخر وليس هذا من اجتماع النقيضين اعني الوصول واللاوصول في شيء لان معناه ان يصدق على الشيء انه واصل
وليس بواصل لا ان يحصل له الوصول وابتداء الرجوع الذي هو لا وصول كما يحصل للجسم الحركة والسكون الذي هو لا حركة
قرر بعضهم بحجة بوجه آخر هو ان الحركة انما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة للمتحرك من حيز ما متوجه
الى حد آخر ميلا وهي العلة للوصول الى الحد وان لم تسم باعتبار الاتصال ميلا فيكون موجودة في آن الوصول اذ ليس
الميل من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة ثم اللاوصول اعني المباينة عن ذلك الحد لا يحدث الا بعد حدوث
ميل ثان في آن ثان ضرورة امتناع اجتماع الميل الى الشيء مع الميل عنه في آن واحد ولاستحالة تتالي الآنين
يكون بينهما زمان يكون الجسم فيه عادم الميل فيكون عادم الحركة وهو معنى السكون ويرد عليه بعد تسليم نفي الجزء وثبوت
كون الميل علة موجبة للوصول لا معدة ليلزم بقاؤه معه ان الآن عندكم طرف للزمان بمنزلة النقطة للخط فلا يتحقق
لولا الانقطاع ما لم ينقطع الزمان واما هو موهوم محض ما يفرض للزمان من الانقسام فكيف يقع فيه الوصول والرجوع
وان اريد به زمان لا ينقسم الا بحسب الوهم فلا نم تغاير زماني الميلين لجواز ان يتعاقبا في آن واحد بحسب ما لم يحرك
الوهم ولو سلم فلا نم استحالة تتالي الآنين بهذا المعنى وانما يستحيل لو لزم منه وجود الجزء اعني ما لا ينقسم

بحسب الوهم اذ يجوز ان يكون منقسما
ولا محذور فيه

وزعم الجبائي ان صعود الحجر بغلبة اعتماده المجتلب على اللازم وهبوطه بالعكس وبينهما لا محالة تعادل يقتضي السكون لامتناع الترجح بلا مرجح والجواب انه لو سلم التعادل ففي آن الوصول واللزوم السكون بمعنى عدم الحركة ونحن لا نمنعه لانزاع فيه احتج المانع بانه لو لزم ح السكون لزم منه محالات الاول بقاؤه لبقاء التعادل بناء على الاتصال انما كانت تضعف بمصادمة الهواء المخروق الثاني وقوعه لا عن سبب لكن طبيعيا والتقدير عدم القسر والارادة الثالث وقوعه لا في زمان معين لان كل زمان يفرض فاقل منه كاف الرابع وقوف الجبل الهابط بملاقات الخردلة الصاعدة ورد الاول بان الطبيعة يتدرج الى القوة والقاسرة الى الضعف بحسب الذات ولهذا يكون هبوط الحجر عند القرب من الارض اقوى والثاني بان تعادل القوتين قاسر والثالث بانه يقع في زمان لا يقبل الانقسام الفعلي والرابع بان

الخردلة يرجع لمصادمة هواء الجبل قبل ان يلاقيها مع ان وقوفه مستبعد لا مستحيل م

بالوهم اصلا ولا صا، في صعود المنبع الاولي في انهم يعنون بالآن ماله سقيم اصلا حيث يعلل كون استحالة تتالي الآنات بالتلازمه وجوداته، وكانهم يجعلون انقسام الزمان الى الماضي والمستقبل كما في تحقق الآن اعني الطرف الذي يكون نهاية الماضي وبداية المستقبل ويحكمون على كثير من الاشياء بانها آنية لا زمانية كالوصول ما بالحق بالآن لم يستلزم وجود الجزء وتتالي الآنات يستلزمه وليس الا انه على تقدير التتالي يكون الزمان منطبقا على الذي هو مقدار الحركة المنطبقة على المسافة فيتتالى الآنات بزيادة واحدا واحدا ولا كذلك تحقق طرف للزمان هو عرض قائم به غير حال فيه حلول السريان وهذا كما ان ثبوت النقطة لا يستلزم الجزء، وكون الخط مما لا من النقاط يستلزمه وهذا لو صحت الحجة المذكورة لزم تتالي الآنات او تخلل السكنات في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منضودة او كان المتحرك على المسافة الا بنقطة نقطة على التوالي كما اذا دحرج كرة على سطح مستو او دكنيا كما على دولاب رجل بر موقه سطح مستو فان الوصول الى كل نقطة يغاير الى اللاوصول عنه فيجاب بان انقسام المسافة ههنا سواء كانت على جسم واحد او اجسام مختلفة محض توهم ولا تحقق للنقطة والآن كلاهما اذا انقطعت الحركة تحققت لها نهاية ولا بد من ذكر ما ذكر مثلا في انقطاع اللاحق وفيه نظر لا يخفى قوله وزعم الجبائي يعني انه يثبت السكون بين الحركة الصاعدة والهابطة تمسكا بان الحجر مثلا انما يصعد بسبب اعتماده المجتلب اعني الميل القسري يغلب اعتماده اللازم اعني الميل الطبيعي ثم لا يزال يضعف لمصادمات الهواء المخروق الى ان يغلب اللازم فيرجع الحجر هابطا والانتقال من الغالبية الى المغلوبية لا يتصور الا بعد التعادل وعنده يجب السكون اذ لو تحرك قاسرا او طبعا وكل منهما ترجح بلا مرجح والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فلتكن ذلك آن الوصول لا في زمان بين آني الوصول والرجوع ليكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى وان سمي عدم الحركة في الآن سكونا كان معنى الكلام ان الحركة الاولى تنقطع وتنعدم فيحدث بعدها حركة اخرى وهذا مما لا يتصور فيه نزاع قوله احتج المانع اي القائل بعدم لزوم سكون بين الحركتين بوجوه الاول انه لو لزم انتهاء الصاعدة القسرية الى زمان سكون لزم بقاؤه حتى يعقب هبوط لانه لا سبب لضعف القاسر الا مصادمة المخروق وهي منتفية عند السكون واجيب بالمنع بل الطبيعة يتدرج الى القوة والقاسرة الى الضعف بحسب الذات ولهذا يكون حركة الحجر الهابط عند القرب من الارض اشد وما ذكره ابن سينا من انه لولا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمي الى سطح الفلك في حيز المنع الثاني انه لو لزم لكان اما سكونا طبيعيا وهو ظاهر البطلان واما قسريا والتقدير عدم القاسر الى السكون واجيب بان تعادل القوتين قاسر الى السكون الى ان يغلب الطبيعة ورد كلام ابن سينا ان القوة القاسرة ممكنة للجسم في بعض الاحيان والى حين المعين ينبغي ما قال الامام ان جزاء السكون ما كان ضروريا للحصول لم يستدع علة كسائر اللوازم الثالث انه لو لزم لصدق تعادل القوتين او الاستحالة تتالي الآنين امتنع كونه في زمان ما لان كل زمان يفرض فاقل منه كاف في دفع تلك الضرورة واجيب بانه يقع في زمان لا يقبل الانقسام الا بمجرد الوهم لانه الذي يمتنع ان يكون بعضه مقدارا للسكون وبعضه لا الرابع انه يلزم من وقوف الجبال الهابط بملاقاة الخردلة الصاعدة واجيب بان الخردلة ترجع لمصادمة ريح الجبل بسكونه يكون ملاقاة الجبل فان قيل قد يشاهد الملاقاة كما في حال الصعود والرجوع كما في السهم الصاعد بل كما في حركة العدل الى فوق فانه يعلم قطعا لزوم الرجوع لم يكن الا بعد الملاقاة قلنا لو سلم فوقوف الجبال مستبعد لا مستحيل قوله المبحث السابع قد يكون للجسم حركتان الى جهة واحدة كالمتحرك في السفينة الى

المبحث السابع قد يكون للجسم حركتان الى جهة فيبعد عن المبدا بقدرهما او الى جهتين متقابلتين فيبعد بقدر فضل احديهما على الاخرى ان كان والا فسكن او غير متقابلتين فيبعد فيهما بقدر الحركتين وقد يكون له حركات الى جهات فبتوسطهما على نسبة الحركات المبحث الثامن السكون في الاين حفظ النسبة في غير حفظ النوع مضاد الحركة وقيل عدم الحركة عما من شانه فعدم ملكة ثم انه يقابل الحركة منه والليه جميعا الا اذا اختص المقابل بما يطرى على السكون او يطرى عليه السكون وتضاد السكون يكون لتضاد ما فيه كالسكون في المكان الاعلى والاسفل او في الجوانب والهيئة ويكون طبيعيا وقسريا وارادي ومستند الطبيعي هو الطبيعة على الاطلاق ولا يتصور في السكون تركيب وسكون الانسان في المكان طبيعي والتزام الارادة ترك ازاليته م

٩٧

الى الصوب الذي يتحرك اليه السفينة فيبعد عن المبدا بقدر الحركتين او الى جهتين متقابلتين كالمتحرك في السفينة الى خلاف جهتها فان لم يكن لاحدى الحركتين فضل على الاخرى يرى الشخص ساكنا في المبدا وان كان فاما حركة السفينة فيرى بطيئا او حركة الشخص فيرى راجعا وعلى هذا ابتنى سرعة الكواكب وبطؤه ووقوفه ورجوعه او الى جهتين غير متقابلتين كالمتحرك شمالا في سفينة تجري شرقا فيبعد الى الجهتين بقدر الحركتين وقد يتحرك الجسم الى جهات مختلفة كحركة الشخص شرقا في سفينة تدفع شمالا فيما يجري غربا وتحرك الريح جنوبا فيكون متوسطا بين تلك الجهات على حسب مقتضى الحركات قوله المبحث الثامن السكون يقابل الحركة فيقع في المقولات الاربع اما في الاين فيعني به حفظ النسبة الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون مستقرا في المكان الواحد واما في الثلثة الباقية فيعني به حفظ النوع اي الصنف بالعقل من غير تغير ودكان بان يبقى في الكم من غير نمو وذبول او تخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد او ضعف وفي الوضع من غير تبدل الى وضع آخر فهو بهذا المعنى امر وجودي مضاد للحركة وقد يراد عدم الحركة عما من شانه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة ويتعذر عما من شانه تخرج عدم حركة الاعراض والمفارقات والاجسام في آن ابتداء الحركة او انتهائها بل في كل آن وكذا الاجسام التي يمتنع خروجها عن احيازها كالكليات الافلاك والعناصر في الاجسام ومن الاجسام الطالعة عن الحركة والسكون الاجسام التي لا يماسها ما يحيطها اكثر من آن واحد كالجسم الواقف في الماء السيال فانه ليس بمتحرك لعدم تبدل اوضاعه بالنسبة الى الامور الخارجة عنه ولا ساكن لعدم استقراره في مكان واحد زمانا وفيه نظر قوله ثم انه يقابل الحركة لا خفاء في تقابل الحركة والسكون وانما الخلاف في انه اذا اعتبرت الحركة في الاين فالمقابل لها الحركة منه او اليه او كلاهما والحق هو الا لصدق حد التقابل نعم لو اريد بالسكون المقابل للحركة ما يطرأ على الحركة فهو السكون في المنتهى او ما يطرأ عليه الحركة فهو السكون في المبدا، وكذا في جانب الحركة فان ما يطرأ على السكون هو الحركة منه وما يطرأ عليه السكون هو الحركة اليه وما يقال ان السكون في المنتهى كمال للحركة وكمال الشيء لا يقابله وان الحركة ساوي الى السكون في المنتهى والشيء لا يساوي الى مقابله فمردود بمنع صغرى الاول وكبرى الثاني فان السكون كمال للمتحرك لا للحركة والحركة تسعى الى عدمها وهو مقابل قطعا والما اصح في ابن سينا بان السكون ليس عدم الحركة انفقت في الان الى ان المتحرك في مكان ساكن من حيث عدم الحركة في مكان آخر بل هو عدم الحركة في المكان الذي يتأتى فيه الحركة والحركة في المكان بعيد مفارقة المكان بعينه وذلك بالحركة عنه لا بالحركة اليه فجوابه ان السكون عدم الحركة في مكان ما بمعنى عموم السلب اي لا يتحرك في شيء من الامكنة فتقابل الحركة في مكان ما قوله وتضاد السكون بتضاد ما فيه اذ لا عبرة لتضاد الساكن والمسكن والزمان على ما مر ولا تعلق للسكون بما منه وما اليه قوله ويكون اي السكون طبيعيا كسكون الحجر على الارض وقسريا كسكونه معلقا في الهواء او اراديا كوقوف الطير في الهواء والطبيعي لا يفتقر الى مقارنة امر غير طبيعي كما في الحركة بل مستند الى الطبيعة مطلقا لان الجسم اذا خلي وطبعه لم يكن له بد من موضع معين لا يطلب مفارقته ولا يتصور في السكون تركيب واما يعرض البساطة والتركيب للحركة كما مر في البحث السابق فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي قلنا لا بل هو واحد وانما يتوهم التعدد في علته والتحقيق انها الطبيعة فقط وانه الارادة ترك ازالته الى الحركة فان كلامنا

علية م

بر م اذ فيها عدم الحركة الى النقل

وجه النظر انه لا يلزم من عدم استقراره في مكان زمانا ان يكون له اكثر من حركة لاحتمال ان يكون المكان يكون مكانا

والمراد بالاعتبار ... خير

الى الحركات

لا الى كثرة الواحد او المجموع م

الى ازالة السكون

الفصل الخامس في باقي الاعراض النسبية الاضافة وهي النسبة المتكررة اي التي لا يعقل الا بالقياس الى نسبة معقولة بالقياس اليها وهي تسمى مضافا حقيقيا والمركب
منه ومن معروضه مضافا مشهوريا ويشملها قولهم ما لا يعقل ماهيته الا بالقياس الى الغير الا ان المراد بالغير ما يكون تعقله بالقياس الى الاول وهذا
بمعنى وجوب الانعكاس والانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما على الكل وهي مثل عبد المولى ومولى العبد او لا مثل عالم المعلوم
ومعلوم لعالم والمتشابهان قد يتوافقان كالاخوة وقد يتخالفان كالابوة والبنوة والتعبير عنهما قد يكون باسم مثل الاب والابن وقد يفتقر الى رابطة في احدهما
مثل راس ذوي الراس وقد يفتقر الى صيغة في الطرفين كالعاشق والمعشوق او في احدهما كالعالم والمعلوم او لا كالمتجاورين [illegible]

من الطبيعة والقاسر والارادة اما تصيير عام علة السكون عند عدم رجحان علة الحركة وهذا الخلاف في الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة
والضعف جاز اجتماع علتين على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت وهذا انها ليست من التركيب في شيء وانما هو اشتداد
قوله الفصل السادس في الاضافة التي هي احد الاعراض النسبية المتكررة اي النسبة التي تعقل الا
بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وتسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب منها ومن معروضها مضافا مشهوريا
وما وقع في المواقف من ان نفس المعروض ايضا يسمى مضافا مشهوريا فمخالف للمشهور نعم قد يطلق عليه لفظ المضاف بمعنى
انه شيء له الاضافة على ما هو قانون اللغة والحكماء يتكلمون في هذا الباب والاضافة المشهوري لان الاطلاع على [illegible]
على المركب سهل [illegible] والمضاف على ما يعم الحقيقي والمشهوري ما يكون ماهيته معقولة بالقياس الى الغير وارادوا
بالغير امرا اخر يكون ماهيته معقولة بالقياس الى الاول وهذا معنى تكرر النسبة فيخرج سائر الاعراض النسبية ومعنى تعقل ماهيته
بالقياس الى الغير ان تعقلها لا يتم الا بتعقله حتى ان تعقل المضافين معا لا تقدم لاحدهما على الاخر فيخرج ما يكون تعقله مستلزما او
مستعقبا لتعقل شيء اخر كالملزومات البينة اللوازم على ان هذا انما يتوهم وروده اذا كان تعقل اللوازم مستلزما لتعقل
الملزوم وما ذكره في المواقف من انه ليس معنى قولهم يعقل ماهيته بالقياس الى الغير انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة
كذلك محمول على حذف المضاف اي ملزومات اللوازم او على ان ذلك شأنه الى الغير معنى لان اللوازم البينة من قبيل الغير الذي
يلزم من تعقل الملزوم تعقله وان لم يكن الملزوم مضافا قوله وهذا اي ما ذكرنا من معنى تكرر النسبة هو معنى وجوب الانعكاس
اي الحكم باضافة كل من المتضائفين الى الاخر من حيث هو مضاف كما تقول الاب اب للابن والابن ابن للاب واما اذا لم يعتبر
الحيثية لم يتحقق الانعكاس كما اذا قيل الاب اب الانسان لم يصح الانسان مضاف الى الاب بل يقال انسان له اب ومعرفة الانعكاس
ان ينظر الى المضاف والطرفين فما كان بحيث اذا وضعته ورفعت غيره بقيت الاضافة واذا رفعته ووضعت غيره لم تبق الاضافة فهو
الذي اليه الاضافة مثلا اذا اعتبرت من الابن البنوة مع نفي سائر الصفات بل الذاتيات كان الابن مضافا اليه واذا رفعت
البنوة مع اعتبار البواقي لم تتحقق الاضافة ثم الانعكاس قد لا يفتقر الى اعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يفتقر اما
على تساوي الحرف في الجانبين كقولنا العبد عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم
للعالم كالواو وعدم الافتقار اليها هو بحيث يكون المضاف فيه ما هو مضاف لفظا موضوع [illegible] وفيه نظر قوله والمتشابهان يعني ان النسبة
التي هي المضاف الحقيقي قد يكون متوافقة في الجانبين كالاخوة وقد يكون متخالفة كالابوة والبنوة والاختلاف قد يكون محدودا كما في
الضعف والنصف وقد لا يكون كما في الزائد والناقص والتعبير عن المتضائفين قد لا يفتقر الى حرف نسبة وذلك حيث يكون لكل
منهما لفظ موضوع يدل بالتضمن على الاضافة مثل الاب والابن والعبد والمولى وما اشبه ذلك وقد يفتقر وذلك حيث يشتق تلك
الدلالة في المضاف اليه مثل جناح الطير فيعبر عنه بذي الجناح او في المضاف كعلم العالم فيعبر عنه بما للعالم [illegible] الاضافة قد
يفتقر الى حصول صيغة في كل من الطرفين كالعاشقية الى الادراك والمعشوقية الى الجمال او في احدهما كالعالمية الى العلم بخلاف
المعلومية وقد لا يفتقر اصلا كما في المتيامن والمتياسر فان الاتصاف بذلك لا يكون باعتبار صفة حقيقية في شيء منهما [illegible]
[illegible] وقد يكون المضافان مخصصين في اقسام المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من
القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما في الكم كما يعلم واما في القوة مثل القاهر والغالب والمانع وعدم ذلك والتي
بالفعل والانفعال كالاب والابن والقاطع والمنقطع وما اشبه ذلك والتي بالمحاكاة كالعلم والمعلوم والحس والمحسوس

ويعرض لكل موجود كالاول والاب والاقل والاحر والاعلى والاقدم والاقرب والاشد انتصابا والاكسى والاقطع والاشد تسخينا وتحصيلها بكون الاضافة
الى المعروض ولذا كانت المقولة هي العارض فقط ويتكافؤ الطرفان في التحصيل والاطلاق والوجود والعدم ذهنا وخارجا وقوة وفعلا والمتضائفان
من المتقدم والمتاخر هما المفهومان وهما معا في الذهن واما الانفكاك بين المعروضين جاز والجمهور على ان لا تحقق للاضافة في الخارج والا لزم التسلسل لان
الحلول في المحل ايضا اضافة لها حلول والدور ايضا لان الاتصاف بالوجود اضافة يتوقف وجودها على كون مطلق الاضافة موجودا والاتصاف يلزم عدم تناهي [illegible]
او مضاف لكل عدد بحسب ما له من الاضافة الى ما عداه وقد اجاب بان غايته ذكر امتناع ان يوجد كل اضافة وسلب الكل لا يقتضي السلب ويستدل بانا نقطع بفوقية
السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو
وان لم يوجد اعتبار العقل وفرض مثله ثم

فان بينهما محاكاة فان العلم محاك لهيئة المعلوم والحس محاك لهيئة المحسوس على ان هذا الضبط تقديري وتحديد ما من عبارته
وقد نقلها في المواقف هكذا ايضا والاضافة تنحصر في اقسام في المعادلة كالمحاذي والمقابل والمماس وفي الفعل والانفعال كالقاطع والمنكسر
وفي المحاكاة كالعالم والحسي وفي الاتحاد كالمجاور والمشابه قوله ويعرض اي الاضافة لكل موجود كالواجب كالاول والجوهر
كالاب وفي الكم كالاقل والكيف كالاحر والاين كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى
والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخينا قوله وتحصيلها بكون الاضافة الى المعروض يريد ان الاضافة ليس لها وجود منفرد
بل وجودها ان يكون امرا لاحقا للاشياء وتخصيصها تخصيص هذا اللحوق وهذا معنى تنويع الاضافة وتحصيلها فان [illegible]
مثلا موافقة في الكيفية وهي نوع من المضاف الحقيقي واما المجموع المركب من الملحوق والاضافة كالكيف الموافق فانما هو شيء ذو
اضافة لا اضافة ولهذا اتفقوا على ان المقولة هي الامر الذي يعرض له التقييد واللحوق اعني المضاف الذي لا ماهية له سوى
كونه مضافا لا المجموع المركب والا لما انحصرت المقولات بل كان كل مشتق من العرض مقولة قوله ويتكافؤ الطرفان يعني
ان الاضافة اذا كانت في احد الطرفين محصلة كانت في الطرف الاخر كذلك واذا كانت مطلقة فمطلقة مثل الضعف العددي
على الاطلاق بازاء النصف العددي على الاطلاق والضعف الذي هو هذا العدد كالاربعة مثلا بازاء نصفه كالاثنين وكذا
اذا كان في احد الطرفين موجودا او معدوما بالقوة او بالفعل بحسب الذهن او بحسب الخارج كان في الطرف الاخر كذلك فان
قيل المتقدم والمتاخر متضائفان مع انهما لا يوجدان معا قلنا المضائف انما هو بين مفهومي ذاتيهما بل بين مفهومي
التقدم والتاخر وهما معا في الذهن واما الافتراق بين الذاتين وذاتا المضائفين قد يوجد كل منهما بدون الاخر وقد
يوجد احدهما بدون الاخر من غير عكس كالعالم والعلم وقد يمتنع كل بدون الاخر كالعلة مع معلولها الخاص هذا يعني [illegible]
وان كان مشعرا بان الاضافة قد توجد في الخارج لكن جمهور المتكلمين وبعض الحكماء على انه لا تحقق للاضافة في الخارج تمسكا
بوجوه الاول انها لو كانت موجودة في الخارج لكانت في محل وحلولها في المحل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها فكانت
فيتسلسل الكلام اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة الثاني انها لو كانت موجودة فاتصاف محلها بالوجود والاتصاف بالوجود اضافة
خاصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة لزم الدور ولا حاجة الى ما قال من انها لو كانت موجودة لكانت مشاركة
لسائر الموجودات في الوجود ومتمايزة عنها بخصوصيتها وما لم تتصف تلك الخصوصية بالوجود لم تكن الاضافة موجودة لكن
الاتصاف اضافة مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه الثالث انه يلزم ان يوجد لكل
عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما له من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين مثلا نصف الاربعة وثلث الستة
وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وقد اجاب عن الوجوه الثلاثة بان المحالات المذكورة انما لزمت على تقدير ان يكون كل
ما هو من افراد الاضافة موجودة فيكون المنفي هو الوجود لبعض الاضافات وذكر هذا امتناع الايجاب الكلي انما يلزم
صدق السلب الجزئي الذي هو سلب الكل لا سلب الكلي الذي هو سلب كل الاضافة تعالى الاضافة طبيعة واحدة ولا تختلف افرادها
بامتناع الوجود وامكانه لانا نقول بل طبيعة جنسية لا يمتنع وجود بعض الانواع منها دون البعض ويستدل على وجود
الاضافة بانا نقطع بفوقية السماء وتحتية الارض وابوة زيد وبنوة عمرو سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد فيكون
كل من ذلك موجودا عينيا لا اعتبارا عقليا والجواب ان القطع انما هو بصدق قولنا السماء فوق قطعا كما في قولنا زيد اعمى
وهو لا يستدعي وجود الفوقية والعمى قوله ثم المشهور غني عن الشرح وسماه على ما ذكر من ان الاضافات لما كانت

اشتهر ولهذا الاضافات في جنسيتها ونوعيتها وصنفيتها وشخصيتها تتفاوت تابعة لمعروضاتها فالموافقة في الكيف جنس وفي الكم جنس والموافقة في البياض نوع وفي السواد نوع وابوة الرجل العادل صنف وابوة زيد صنف واخوة زيد لعمرو وبشخص المتضايفين لا بمحض الاضافة الى التشخص كاخوة زيد او اخوة زيد لخفي واخوة عمرو له شخص آخر ومنها المتى وهو نسبة الشيء الى الزمان او نوع على التدريج كالحركة وما يتبعها او دفعة تكون على سبيل الانات كالتكون والتوسط واما الى الآن لعدم تحققه الا في طرف من الزمان كالوصول الى المنتصف او المنتهى وبه التصريح منهم بوجود الآن مع انه لا يتصور الا بانقطاع الزمان على انه لو وجد لحدوث عدمه لا يكون الا في آن ويلزم تتالي الآنين ولا يندفع ما يقال انه في الزمان لكن لا على التدريج ثم المتى كالاين حقيقي وغير حقيقي الا ان الحقيقي منه لا يمنع الشيء الكثير فيه م

طالع عن مستقلة بانفسها بل تابعة لمعروضاتها كانت تابعة لها في الاحكام فلا يلزم الاستقلال وما ذكره ابن سينا من ان التضاد يعرض للاضافات اراد بطريق الاستقلال اي لما انه حال كون الحار ضد البارد فكذا الاب للابن وما لو لم يكن له اضافة تابع لمعروضها ثم هذا الحكم لكانت مستقلة فيه لكن احتجاجه بان تقابل التضاد غير تقابل التضايف يجب ان يوجد في المتضادين شيء من التضايف كمن وصف التضاد متضايف فلم يبق الا موضوع التضاد فلزم ان يكون غير متضايف يدل على ان المضاف لا يتضادان بالذات والاستقلال وحاصله انه لا يصدق على مثل الاحر والابرد صدق الضدين اذ لا يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر لا يقال الشيء الذي لا يضايف فيه هو موضوع الاحر والابرد اعني الجسمين لانا نقول التضاد والتضايف انما يعتبر فيما يصدق على الموضوع كالحرارة والبرودة والاحرية والابردية فيكون في موضوع وصف التضاد والتضايف موضوعا من النار والماء وغير ذلك مما يمكن تعقل كل منهما بدون الآخر ولو في التضايف **قوله** وما تقرر اشارة الى وجه التوفيق بين قولهم ان الاضافات في نوعيتها تتبع لمعروضاتها وقولهم ان تنوع المعروضات لا يوجب تنوع العوارض لكن لا يخفى ما فيه من ان اخذ المعروض في موافقة الاشياء في البياض تارة لا شان وتارة في البياض **قوله** ومنها المتى كما ان الاين هو النسبة الى المكان لا المكان نفسه كذلك المتى هو النسبة الى الزمان لا الزمان قد يكون بوقوع الشيء فيه وقد يكون بوقوعه في طرفه الذي هو الآن فان كثيرا ما يسال عنه بمتى قد يقع في الآن كالوصول الى منتصف المسافة والوقوع في الزمان قد يكون بان يكون للشيء هوية اتصالية تنطبق على الزمان ولا يمكن ان تحصل الا فيه وهو معنى الحصول على التدريج وذلك كالحركات وما يتبعها كالاصوات وقد يكون بمعنى انه لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه فيكون حصوله دفعة لكن على الاستمرار في الآنات ويستعمل ما يكون حاصلا في ذلك كالتوسط اعني كون المتحرك على المسافة فيما بين طرفيها **قوله** وبه التصريح يريد ان ما ذكره من وقوع بعض الاشياء في الآن الذي هو طرف للزمان بمنزلة النقطة للخط يدل على انه موجود لامتناع وقوع الشيء فيما لا وجود له لكن لا خفاء في انه لا تحقق لطرف الشيء في الخارج الا بعد انقطاعه وانتفائه بالفعل والزمان انما ينقسم بالوهم والفرض فقط وايضا لو وجد الآن ولا شك انه على الانقضاء دون البقاء وحدوث عدمه لا يكون الا في آن يلزم تتالي الآنين وجوابهم بان عدمه يكون في جميع الزمان الذي بعد الوجود لكن لا على التدريج ليصير الآن زمانيا بل بمعنى انه لا توجد من ذلك الزمان آن الا وذلك العدم حاصل فيه على ما مر لا يدفع الاشكال لان الكلام في حدوث العدم وجواز ان يكون جزء الآن مغايرا لاول الوجود ضروري **قوله** ثم المتى كالاين حقيقي وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه ككون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي كحاله فيه ككون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك بان تقع اشياء كثيرة بالكون في زمان معين بخلاف الاين وهو ظ **قوله** ومنها الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها الى البعض بحسب تخالف الاجزاء لا طهار التقابل الى الجهات في الموازات والانحراف ونسبة اجزائه الى الاشياء الخارجة عنه كالقيام فانه هيئة للانسان بحسب انتصابه وهو نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت لهذا يصير الانتكاس وضعا آخر فالمحيط على الاطلاق يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة فقط والمحاط على الاطلاق بالعكس وما هو محيط ومحاط فباعتبارين وحصول الوضع للجسم قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل وكل منهما قد يكون بالطبع كقيام الانسان ولا بالطبع كانتكاسه ويجري فيه التضاد فان القيام والانتكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف ويقبل الشدة والضعف على ما هو ظاهر في كثير الانتصاب

والركوع

ومنها الوضع وهو كون الجسم بحيث يكون لاجزائه نسبة فيما بينها او الى الامور الخارجة عنها محيطا او محاطا او غيرهما ويكون بالقوة وبالفعل وطبعا ووضعا ويقبل التضاد كالقيام والانتكاس والاشتداد كالاشد انتصابا ومنها له ويسمى الملك والجدة وهو نسبة الجسم الى حاصر له او لبعضه ينتقل بانتقاله ذاتيا كالطوق في الاهاب او عرضيا كالانسان في ثيابه وهو باطل بالسما كرغبة القوى الى النفس والفرس الى زيد وتردد ابن سينا في كون هذه المقولة جنسا برأسه ومنها ان ينفعل وان يفعل وهو تأثر الشيء عن غيره وتأثيره فيه ما دام سالكا على اتصال كالذي للمتسخن ما دام يتسخن وينتقل الى الحاصل بعد الانتقال كطول النحو وسخونة الماء وقيام الانسان ويجري فيهما التضاد والاشتداد وما قيل ان ثبوتهما ذهني والالزم التسلسل مدفوع بان ليس المراد بهما مطلق التأثير والتأثر حتى يشمل الابداع والحدوث الدفعي بل الحال الذي يكون للفاعل والمفعول حين الانتفاد الى ان ينفعل بالتحرك وان ينفعل بالتحرك م

والركوع **قوله** ومنها له ويسمى الملك والجدة ويفسر بالنسبة الحاصلة للجسم الى امر حاصر له او لبعضه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتختم ويكون ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها وعرضيا كنسبة الانسان الى قميصه وقد يقال بحسب الاشتراك لنسبة الشيء الى الشيء واختصاص له به من جهة استعماله اياه وتصرفه فيه ككون القوى للنفس والفرس لزيد وقال ابن سينا اما انا فلا اعرف هذه المقولة حق المعرفة لان قولنا له كم او له كيف وله مضاف كقولنا له اين او له جوهر حاصر لكله كما في له ثوب ولبعضه كما في له خاتم او نعل فيه كما في قولنا للدن شراب يقع عليها لفظة له بالتواطؤ لكن بالتشابه والتشكيك وان احتمل صحة هذه المقولة يدل على نسبة الجسم الى شامل اياه ينتقل بانتقاله كالتقمص والتسلح والتنعل لهذا المعنى من القدر في عداد المقولات ولذلك التشكيك يزول **قوله** ومنها ان ينفعل هو تأثر الشيء عن غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمتسخن ما دام يتسخن وان يفعل هو تأثير الشيء في غيره كذلك كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن واما الحال الحاصل للمتسخن عند الاستقرار اي انقطاع الحركة عنه كالطول الحاصل للنحو وكالسخونة الحاصلة والاحتراق الحاصل للثوب والقعود او القيام الحاصل للانسان فليس من هذا القبيل ولذلك قد يسمى اثرا وانفعالا بل من الكم والكيف او الوضع او غير ذلك وكذا الحال الحاصل للفاعل قبل التأثير وبعده ككيفية النار يسمى قوة وتجري في كل من المقولتين التضاد فان التسخين ضد التبريد والتسخن ضد التبرد وكذا الشدة والضعف فان تسخين النار اشد من تسخين الحجر الحار وان سلوك الذي هو الحركة الى السواد منه ما هو اقرب الى السواد الذي هو الغاية في ذلك واسرع وصولا اليه من اسوداد آخر وذهب الامام وجمع من المحققين الى ان ثبوت هاتين المقولتين انما هو في الذهن اذ لو وجدتا في الخارج لافتقر كل منهما الى موجد له تأثير آخر ضرورة امتناع كون التأثير نفس الاثر على تقدير كونهما من الاعراض الخارجية ويلزم التسلسل المحال وترتب امور لا نهاية لها مع كونها محصورة بين حاصرين والجواب ان ذلك انما يلزم لو كان كل تأثير وايجاد فيه الا ما يراد الذي لا يفتقر الى زمان من قبيل ان يفعل وكل تأثر وحصول حتى الدفعي من قبيل ان ينفعل وليس كذلك بل ذلك الفاعل يغير المنفعل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فحال الفاعل هو ان يفعل وحال المنفعل ان ينفعل حتى في الفارابي ان يفعل بالتغير والتحرك وان ينفعل بالتغير والتحرك وقال لا فرق بين قولنا ينفعل وبين قولنا يتغير ويتحرك فانواع هذا الجنس هي انواع الحركة فهو الكون والفساد وفي الكم والنمو والاضمحلال وفي الكيف الاستحالة وفي الاين النقلة وحقيقة ان ينفعل هو قصد الطريق من شيء الى شيء وتغيره من امر الى امر ما دام سالكا بين الامرين على اتصال فالتكون كابتداء البيت قليلا قليلا وشيئا فشيئا على اتصال الى ان يحصل البيت وعلى هذا قياس البواقي وان يفعل هو ان ينتقل الفاعل على اتصال على النسبة التي له الى اجزاء ما يحدثه في المنفعل حين ما ينفعل فالمسخن حين ما يسخن له الى الجزء فجزء من الحرارة التي يحدث فيما يتسخن ينفعل من نسبة الى جزء من الحرارة الى نسبة الى جزء آخر على الاتصال وانواعه على عدد انواع ان ينفعل فان كل تغير وحركة تقابله تغير وتحريك كالتكوين للتكون والافساد للفساد وكذا انواع الانواع كالبناء للابتناء والهدم للانهدام وعلى هذا قياس التضاد فكما ان يهدم مضاد لان يبتني ولان يتسخن لان يتبرد كذلك ان يهدم مضاد لان يبني وان يسخن لان يبرد وعلى هذا قياس البواقي وقال ابن سينا الاولى لفظتا ان ينفعل وان يفعل على الانفعال والفعل لانهما يدلان على الحاصل بعد انقطاع الحركة واما المقولة فما كان توجها الى غاية من وضع او كيف وغير ذلك غير مستقر من حيث هو كذلك ولفظتا ينفعل وان يفعل مخصوص بذلك والله اعلم

المقصد الرابع في الجواهر وفيه مقدمة ومقالتان اما المقدمة فهي ان الجوهر عندنا ان كان منقسما فهو جسم والا فجوهر فرد وعند جمهور الفلاسفة ان كان حالا في جوهر فصورة او محلا فهيولى او مركبا منهما فجسم والا فان تعلق بجسم تدبيرا وتصرفا فنفس والا فعقل او يقال ان كان مفارقا في ذاته وفعله فعقل او في ذاته فقط فنفس وان لم يكن مفارقا فاما حال او محل او مركب او يقال ان كان له الابعاد الثلاثة فجسم والا فاما جزء منه بالفعل اولا واما خارج متعلق به اولا ومبنى التقسيم على ما تقرر عندهم من نفي الجوهر الفرد واثبات جوهر حال به الجسم بالفعل الى غير ذلك من القواعد التي لا يوجد الا في خبر اولي لاستحالة على ما يوجب بيان الجسم والهيولى لئلا يدخل فيها الجسم الذي هو محل الصورة النوعية وعند الاقدمين الجوهر ان كان متحيزا فجسماني وهو الجسم لا غير والا فروحاني وهو النفس والعقل تنبيه المحل اعم من الموضوع اذ الاخر العرض والموضوع مباين للعرض والمحل اعم منه من وجه واستناد العرض الى الجوهر قد يكون بتوسط فيكون الوسط محلا له لا موضوعا وقد يتوهم افتقار كليات الجواهر الى الموضوع لكونها محمولات ذاتية للمتحصل وصورا قائمة بالنفس ورد بان معنى الموضوع هاهنا موضوع القضية ومعنى جوهرية الصور انها اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع تم

قوله المقصد الرابع في الجواهر قد سبق تعريف الجوهر على رأي المتكلمين والحكماء وهذا المقصد مرتب على مقدمة لتقسيمه وما يتعلق به وعلى مقالتين لمباحث الاجسام ومباحث المجردات اما تقسيمه فعلى رأي المتكلمين هو ان الجوهر ما كان عبارة عن المتحيز بالذات فاما ان يقبل الانقسام وهو الجسم اولا وهو الجوهر الفرد وعلى رأي الاثبات من الحكماء هو انه اما عقل او نفس او جسم او هيولى او صورة ولهم في بيان ذلك طرق مبناها على ما يرون من نفي الجوهر الفرد وتجرد العقل والنفس وتحقق جوهرين حال ومحل هما حقيقة الجسم ونحو ذلك من قواعدهم والا فعليها اشكالات الطريق الاول ان الجوهر ان كان حالا في جوهر آخر فهي الصورة والا فان كان محلا له فهو الهيولى والا فان كان مركبا من الحال والمحل فهو الجسم والا فان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف فهو النفس والا فالعقل الطريق الثاني ان الجوهر ان كان مفارقا في ذاته بان يكون مستغنيا عن مقارنة جوهر آخر فاما ان يكون مفارقا في فعله ايضا وهو العقل اولا وهو النفس وان لم يكن مفارقا في ذاته بل مقارنا لجوهر آخر فاما ان يكون حالا فيه او محلا له او مركبا منهما الا انه لا يكون كونه كذلك مقارنا لا مفارقا الطريق الثالث ان الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلاثة فجسم والا فان كان جزءا منه وهو به بالفعل فصورة او بالقوة فمادة وان لم يكن جزءا منه فان كان متصرفا فيه فنفس والا فعقل وهذا ما قال في الشفاء ان الجوهر ان كان مركبا فجسم وان كان بسيطا فان كان داخلا في تقويم المركب فاما دخول الخشب في وجود الكرسي فمادة او دخول شكل الكرسي فيه فصورة وان لم يكن داخلا فيه بل مفارقا فان كان له علاقة تصرف ما في الاجسام بالتحريك فنفس والا فعقل فان قيل الجسم يكون حاصلا مع الهيولى ايضا بالفعل البتة لامتناع انفكاكها عن الصورة كما سيجيء قلنا المراد ان وجود المركب بالنظر الى المادة نفسها من حيث انها مادة لا يكون الا بالقوة وبالنظر الى الصورة بالفعل على ما قال في الشفاء ان المادة قد يعني بها ما لا يكون باعتباره وحده للمركب وجود بالفعل بل بالقوة والصورة انما تصير المركب بالفعل لحصولها فلو جاز وجود الصورة بدون المادة لكان يلزمها حصول المركب بالفعل البتة فان قيل الاجزاء في قوام الجسم الحال في المادة التي هي احد الاقسام الخمسة اعني الهيولى البسيطة انما هي الصورة الجسمية واما النوعية فمحلها الجسم فلا يتحقق ان كان يسمى من حيث لوازم الصور عليه هيولى ومادة فالصور النوعية وان لم تكن داخلة في قوام الجسم المطلق فهي داخلة في انواعه من العناصر والعنصريات كما سيجيء ان محلها ايضا هو الهيولى وعند الاقدمين من الحكماء الجوهر ان كان متحيزا فجسماني وهو الجسم لا غير ... جوهر حال هو الصورة وآخر محل هو الهيولى واما الهيولى اسم للجسم من حيث قبوله الاعراض المحصلة للاجسام المتنوعة والصورة اسم لتلك الاعراض وان لم يكن متحيزا فروحاني وهو النفس والعقل قوله تنبيه قد سبق ان الموضوع هو المحل المقوم للحال فيكون المحل اعم منه وان الحال قد يكون جوهرا كالصورة وقد يكون عرضا فيكون اعم من العرض ولما كان العرض لا يقوم بنفسه فلا يقوم به غيره وكذا كونه محلا للعرض بمعنى الاختصاص الناعت فيكون بين العرض والموضوع مباينة كلية واما بين العرض والمحل فعموم من وجه لتصادقهما في عرض يقوم به عرض وتفارقهما حيث يكون المحل جوهرا او يكون العرض مما لا يقوم به شيء فان قيل استناد العرض الى محل يقومه يصدق عليه معنى الموضوع فالعرض الذي يقوم به عرض يكون موضوعا فلا يكون بينه وبين الموضوع مباينة كلية قلنا استناده الى الموضوع قد لا يكون بواسطة هي العرض والمحل الذي يتصف بها كاستناد السرعة الى الجسم بواسطة الحركة فلا يلزم من لزوم استناده الى الموضوع ان يكون محله الا وهو موضوعا قوله وقد توهم ان ما كان محل الموضوع

واما من حيث حلولها في النفوس الجزئية فهي اشياء او اعراض لا كليات جواهر قوله واما المقالة الاولى ففيما يتعلق بالاجسام وفيه فصلان الفصل الاول فيما يتعلق بها على الاطلاق وفيه مباحث المبحث الاول الجسم عندنا القابل للانقسام فيتناول المؤلف من الجزئين فصاعدا لا كل واحد منهما على ما زعم القاضي تمسكا بانه الذي قام به التاليف فيكون مؤلفا وكل مؤلف جسم للفرق الظاهر بين المؤلف من الشيء ومع الشيء وعند المعتزلة هو الطويل العريض العميق وهذا التعريف بالخاصة اللازمة الا انه مبني على ان المراد قبول تلك الابعاد على الكمال الاطلاق فلا يضر انتفاؤها بالفعل كما في الكرة ولا تبدلها كما في الشمعة مع بقاء الجسمية كما في الشمعة على ان ذلك عندهم عائد الى ترتيب الاجزاء من غرابات المقادير لا على الجسمية تم

هو المحل المقوم للحال ومعنى الجوهر هو ما يقوم بنفسه لا بغيره كان استغناؤه عن الموضوع تاما الا انه قد يتوهم اختصاص ذلك بجزئيات الجواهر دون كلياتها لوجهين احدهما انها مفتقرة في الوجود الى اشخاصها التي هي موضوعات لها لكونها محمولة عليها بالطبع وثانيهما انها صور قائمة بالنفس لا قوام لها من حيث هي كليات بدونها وازاله بانه غلط من جهة اشتراك لفظ الموضوع بين المحكوم عليه في القضية وبين المحل المقوم للحال والمتحصل انما يكون موضوعا للكلي بالمعنى الاول دون الثاني ومعنى ... كون الصور جواهر انها في ذاتها طبايع اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع واما من حيث حلولها في النفس الجزئية وقيامها بها فهي من قبيل الاعراض الجزئية لا الجواهر الكلية قوله والمقالة الاولى الاجسام ولا نزاع في ان لفظ الجسم في لغة العرب وكذا ما يرادفه في سائر اللغات موضوع بازاء معنى واضح عند العقل من حيث الامتياز عما عداه لكن لخفاء حقيقته وكثرة لوازمه كثر النزاع في تحقيق ماهيته واختلف العبارات في تعريفه وادى ذلك الى الاختلاف في بعض الاشياء انه هل يكون جسما ام لا فعند المحققين من المتكلمين هو الجوهر القابل للانقسام من غير تقييد بالاقطار الثلاثة فلو فرضنا مؤلفا من جوهرين فردين كان الجسم هو المجموع لا كل واحد منهما كما زعم القاضي تمسكا بانه جوهر مؤلف وكل جوهر مؤلف جسم وفاقا ومبنى الصغرى على امتناع قيام التاليف بالجزئين لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين بل بكل جزء تاليف قائم به وهو معنى المؤلف والجواب ان التاليف معنى بين الشيئين يعتبر استناده الى المجموع من حيث هو المجموع فيكون مؤلفا من الشيء والى كل واحد فيكون مؤلفا مع الشيء كما قال في النحو الكلام هو المركب الذي فيه الاسناد والمعرب المركب الذي لم يشبه مبني الاصل فالجسم هو المؤلف بالمعنى الاول والجزء بالمعنى الثاني فلا تكرر للوسط فان قيل المراد بالتاليف عرض خاص مغاير لمعناه اللغوي المشعر بالانضمام المفضي للتعدد وهو السبب عند المعتزلة لصعوبة الانفكاك فالجواب منع الكبرى وجعل الآمدي النزاع لفظيا عائدا الى ان لفظ الجسم بازاء اي معنى وضع وصاحب المواقف معنويا عائدا الى انه هل يوجد عند اجتماع الاجزاء وحصول الجسم عرض خاص هو التاليف والاتصال والسبب لصعوبة الانفكاك على ما يراه المعتزلة ام لا بل الجسم هو نفس الاجزاء المجتمعة فالقاضي يحكم بوجوده لكن يزعم انه ليس قائما بالجزئين كما هو رأي المعتزلة بل بكل جزء تاليف يقوم به فيكون جسما لما سيجيء من ان الجزء بمنزلة المادة والتاليف بمنزلة الصورة وفيه نظر لان جمهور الاصحاب القائلين قائلون به وبعدم قيامه بجزئين والتحصيل النزاع بينه وبين المعتزلة بمعنى انهم قائلون بالتاليف دونه فمفاده اكثر القاضي يقول بالتاليف وهم لا يقولون بجسمية الجوهرين قوله وعند المعتزلة المشهور منهم في تعريف الجسم انه الطويل العريض العميق ولا نزاع لهم بان هذا المعنى يحد الجسم بالخاصة ومبنى كونها خاصة انهم لا يثبتون الجسم التعليمي الذي هو كم له الابعاد الثلاثة ليكون ... فيحتاج الى ذكر الجوهر احترازا عنه ويكون المجموع خاصة مركبة للجسم الطبيعي كالطائر الولود للخفاش ولا يصح كون الجوهر جنسا لان المركب من الداخل والخارج خارج على انه يحتمل ان يراد بالطويل مثلا ما يكون به الطول الا متدا للمفروض اولا عارضا له فلا يشمل الجسم التعليمي لان ... الابعاد اجزاء واعترض بان الخاصة انما يصلح للتعريف اذا كانت شاملة لازمة وما ذكر ليس كذلك اما الشمول فلانه لا حظ للهيولى الكلي ولا سطح فيما نوقض من الجسم الغير المتناهي فانه جسم وان امتنع بدليل من خارج خلافا لما اذا فرض اربعة ليس بزوج فان الزوجية من لوازم الماهية واما اللزوم فلان الشمعة المعينة

ولهذا احتيج الى ذكر الجوهر واما بعد العرض والعمق فاحتراز عن المركب الذي هو رابطة بين الجسم والجوهر الفرد وذلك بان يكون تركيبا جزائه على سمت او سمتين فقط او يكون عدد ها اقل من ثمانية او ستة او اربعة على اختلاف فيهم في ذلك وعند الغلاسفة هو الموهوم الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة قد يتقيد بالتقاطع على زوايا قوايم وهو التحقيق ودفع الوهم دون الاحتراز والمراد بالابعاد هنا الخطوط المتوهمة في داخل الجسم لا الامتدادات الحاصلة بالفعل لازمة كما في الفلكيات او غير لازمة كخصوصياتها كما في العنصريات ولا النهايات المنتفية عن الجسم الغير المتناهي تم

قد يحصل طولها ثمانية اشبار او عرضها اصابع وثانيا ذراعا وعرضها اصبعا فيني واما فهام من الابعاد مع بقاء الجسمية والحجب بعد تسليم ان انتفاء الخط والسطح بالفعل يلزم عدم اتصاف الجسم بالعرض والطول والعمق بان المراد قبول ذلك الا بعاد وامكانها وهو خاصة شاملة لازمة على ان ما ذكر من زوال مقدار وحدوث آخر مماله ثبت له عند المتكلمين الجواهر الفردة التي تنتقل من طول الى عرض ولو سلم فالمراد مطلق الابعاد وهي لازمة واما الزوال فالخصوصيات كل قبيل على تقدير تسليم المقادير فالطويل خاصة للجسم على تقدير ابعادها فالجوهر الطويل لا حاجة الى ذكر العرض والعمق كما انه صحيح ولكن لما كان كل منقسم حسما اختلف في نفي ثلثة وهم لا يقولون بذلك بل عند النظام اجزاء كل جسم غير متناهية وعند الجبائي اقلها ثمانية بان يوضع اربعة بحيث يحصل مربع ثم فوقها اربعة كذلك وعند ابي الهذيل ستة بان يوضع ثلثة ثم ثلثة وقيل اربعة بان يوضع جزآن ويجنب احدهما في سمت آخر جزء آخر وفوق احد الثلثة جزء آخر والامام بعرض الثلثة على وضع المثلث والرابع على ملتقاها بحيث يحصل مكعب لا جولة ذلك عندهم في حيز المنع لا يستلزمه الا نظام على ما يجيء وبالجملة فالجوهر المركب الذي يكون على اجزاء اقل من ما ذكر في ما يصلح تركب الجسم منه او يكون تركب اجزائه على سمت واحد فقط وهو المسمى عندهم بالخط او في سمتين فقط وهو المسمى بالسطح يكون واسطة بين الجسم والجوهر الفرد ويحتاج الاحتراز عنه بقيد العرض والعمق قوله وعند الفلاسفة هو الجوهر الذي ذكره قدماء الفلاسفة وجيز ورد على ظاهره انه لا بد من ذكر الجوهر احترازا عن الجسم التعليمي وانه لا يخبر بوجود الابعاد بالفعل صرح ارسطو وشيعته بالمقصود فقالوا هو الجوهر القابل للابعاد الثلاثة الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة وزاد بعضهم قيد التقاطع على زوايا قايمة ومعنى ذلك انه اذا فرض خط على آخر فان كان قائما عليه اي غير مائل الى احد جانبيه فالزاويتان الحادثتان يكونان متساويتين ويسميان قائمتين وان كان مائلا فلا محالة يكون احدى الزاويتين اصغر ويسمى حادة والاخرى اعظم ويسمى منفرجة فاذا فرضنا في الجسم بعدا كسمك التقى ثم آخر تقاطعه في اي جهة شئنا بحيث يحصل اربع قوايم ثم ثالثا تقاطعهما بحيث يحصل منه بالنسبة الى كل من الاولين اربع قوايم وهذا الثالث متعين لا يتصور فيه التعدد فهذا معنى تقاطع الابعاد على زوايا قايمة وهذا القيد للتحقيق ان المعتبر في الجسم قبول الابعاد على هذا الوجه وان كان هو قابلا لابعاد كثيرة لا على هذا الوجه فما ذكر في المواقف ان الجوهر القابل للابعاد لا يكون الا كذلك والذي يقبل ابعادا لا على هذا الوجه انما هو السطح ينبغي ان يكون اشارة الى صحة التقاطع على زوايا قايمة لا الى التقاطع ولذا نبه اهل التعريف ان الجوهر القابل للابعاد شاملا للسطح بناء على تركبه من الجواهر الفردة ولما كان هذا مما لا يصح قال انه احتراز عن السطح اي على توهم كونه جوهرا ولا عن الجسم التعليمي لانهم لا يتوهمونه بل يجعلونه كالصادق مثل تركيب السطوح هو الجسم التعليمي لا غير وقد يقال ان معناه احتراز عن السطح ان لا يبقى القابل للابعاد شاملا له فيصير خاصة للجسم صالحا في موضع الفصل لضرورة انه اخص من الجوهر مطلقا من وجه وهذا انما لو لم يبق مع هذا القيد شاملا للجسم التعليمي واما اعتبار الفرض فلان جميع الجسم ليس يتباعد مالها من الابعاد بالفعل لانا نعلم بقاء الجسمية كما هي قد تتبدل كما في الشمعة وقد يزيد وينقص بالتخلخل والتكاثف ولانه قد ينفك الجسم في ماهيته عن السطح والخط كما في تصور جسم غير متناه بل وعن الخط في الوجود ايضا كما في الكرة المصمتة والاسطوانة وذكر الامكان لان فعل الفرض ايضا ليس بلازم بل يجب امكانه كاف وفي المجردات يستحيل فرض الابعاد

بمعنى ان اتصافها بها من المحالات التي لا يمكن فرضها والظاهر انه يكفي ذكر الامكان او القابلية ولا حاجة الى اعتبار الفرض وذكر والا الممكن بهذا الامكان الامكان العام ليشمل ما يكون الابعاد فيه حاصلة بالفعل لازمة كما في الافلاك او غير لازمة كما في العنصريات وما يكون بالقوة المحضة كما في الكرة المصمتة وكلامهم يميل الى ان المراد بالابعاد ليس الامتدادات التي تأخذ في الجهات على ما هو حقيقة الجسم التعليمي اعني الكمية القائمة بالجسم السارية فيه المحصورة بين السطوح حتى ان بين السطوح الستة للجسم المربع جوهرا هو الجسم الطبيعي وعرضا ساريا فيه هو التعليمي له ابعاد ثلثة هي اجزاؤه لا بمعنى الخطوط اذ لو كانت فيه بالفعل لكانت في كل جسم بالفعل جهات غير الامتدادات التي هو الصورة الجسمية حاصلة في كل جسم بالفعل بحيث لا يلحقه التبدل والتغير اصلا وتارة الى انها الخطوط التي لا توجد في الكرة الا بالقوة المحضة كما في المحور كالفلك فان المحور عندهم خط بالفعل وتارة الى انها السطوح والخطوط التي هي النهايات حتى تنتفي في الجسم الغير المتناهي ولا حاجة الى انها السطوح التي تتقاطع على زوايا قائمة والا ظهر ان المراد بها الخطوط المتوهمة المتقاطعة التي هي الطول والعرض والعمق وهي ليست بالفعل لا في الطبيعي ولا في التعليمي ولا الانفصال الذي هو ايضا بالقوة ليس مقابلا له ليلزم كون الجسم ليس بمتصل بالفعل ولا منفصل بالفعل بل الاتصال الذي هو حاصل بالفعل وفرق ابن سينا بين البعد والمقدار بان البعد هو الذي يكون بين نهايتين غير متقابلتين ومن شأنه ان يتوهم فيه نهايات من نوع تينك النهايتين فقد يكون بعد خطي من غير خط وسطحي من غير سطح كما في الجسم الذي لا انفصال في داخله بالفعل بل اذا فرضت فيه نقطتان فبينهما بعد خطي ولا خط واذا فرضت خطان متقابلان فبينهما بعد سطحي ولا سطح وذلك البعد الخطي طول والسطحي عرض فيظهر الفرق بين الطول والخط وبين العرض والسطح حيث يوجد الاول بدون الثاني والامام يوجد خط بلا طول وسطح بلا عرض قوله والمراد قبول اعيانها اورد الامام ان الوهم يصح فرض الابعاد الثلثة والجني جسم فالجواب بان المراد ما يكون كذلك بحسب الوجود الخارجي كما في قولهم الرطب ما يقبل الاشكال بسهولة والاعتراض فانه يحتمل التقصي بحيث لا يرد الاعتراض بالفلك مع انه جوهر يقبل الابعاد الثلثة المتقاطعة والا فظاهر ان الوهم جار بعقد الجوهرية واما حاصل ان المراد صحة فرض الابعاد بحيث يتحقق الاتصاف بها وذلك في الوجود المتأصل لا غير ومن اعترض فانه لكن الهيولى جوهر يصح فرض الابعاد الثلثة فيها على ان قبولها للابعاد يكون شرط قبولها للصورة الجسمية ولا يجوز ان يكون الصورة هو القابل لما تقرر عندهم من انها مبدأ الفعل والحصول دون الامكان والقبول بل الجوهر القابل هو الهيولى لا غير وجوابه ان ما اختص بالهيولى بقبوله هو الصورة لا الاعراض من الكميات والكيفيات وغيرها كيف وقد صرحوا بانه لا حظ للهيولى من المقدار وانما ذلك الى الصورة لانها امتداد جوهري به قبول الامتدادات العرضية على انه قد يجيء ان المراد بهذا القبول ما يعم الفعل ولوازمه والعلم بان الاعراض بالنسبة الى الصورة اوجه قوله وكلامهم متين لان التعريف بذلك رسم بالخاصة المركبة اذ على تقدير جنسية الجوهر فالقابل للابعاد اعم منه من وجه ولا كذلك حال الفصل ولهذا اتفقوا على ان المركب من امرين بينهما عموم وخصوص من وجه ما جمعهما اعتباريه وايضا يحتمل حقيقة الجسمية بالابعاد المفروضة غير معقول وانما التمسك بان تركب الجسم انما هو من الهيولى والصورة لا من الجوهر وقابل للابعاد فلكون التعريف بها حدا فضعيف لما عرفت من الفرق بين الاجزاء الخارجية والاجزاء العقلية التي هي الذاتيات ونقل عن ابن سينا ما يشعر بانه متى يصح ان يكون حدا او رسما وابطل الامام كونه حدا بان الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية الابعاد فصلا اما الاول فلوجوه منها انه مفسر بالموجود لا في موضوع والوجود زائد على الماهية لا ذاتي لها بل هو من المعقولات الثانية

والمراد قبول اعيانها لا صورها العقلية او الوهمية فلا يرد النفس ولا الوهم على ان الوهم لا يشمله ثم لا خفاء في ان المتصف بها هو الجسم لا الهيولى وكلامهم متردد في كون التعريف حدا او رسما وابطل الامام كونه حدا بان ليس الجوهر جنسا له لكونه مفسرا بالموجود لا في موضوع والوجود زائد بل من المعقولات الثانية ولا في موضوع عدمي ولانه لو كان جنسا لكان تمايز الجواهر بفصول هي اما جواهر فيتسلسل او اعراض فيتقوم الجوهر بالعرض ولا القابلية وما في معناها فصلا لكونها من الاعتبارات التي لا ثبوت لها في الاعيان والاضافات المحتاجة الى محل قابل لهما ويلزم التسلسل لما له ترتيب ووجود بالفعل وهو باطل اتفاقا والجواب ان الموجود لا في موضوع رسم للجوهر لا حد وصدق الجنس على الفصل عرضي لا يفتقر الى فصل آخر وليس الفصل هي القابلية بل القابل اعني الامر الذي من شأنه القبول وكونه في الوجود نفس ذات الجسم غير قادح كما في ساير الفصول تم

[illegible]

لن لا تحقق لها الا في الذهن فلا يصح حمل الماهية الحقيقية وعدم الاحتياج الى الموضوع على ما لا يصلح ذاتا للموجود ولا نعني [illegible] الاجناس
بل جميع الكليات من المعقولات الثانية لانا نقول المنطقيات منها الطبيعيات كالجسم والحيوان ونحو ذلك ومنها انه لو كان جنسا للجواهر
لكان مباينا لها لا محالة فصول على ما هو شان الانواع المندرجة تحت جنس فتلك الفصول اما ان تكون جواهر فينتقل الكلام
الى ما به تمايزها ويلزم التسلسل واما ان تكون اعراضا فيلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو باطل لاستلزامه افتقار الجوهر الى الموضوع
وايضا يلزم كون العرض محمولا على الجوهر ونفسه بحسب الوجود على ما هو شان الفصل مع النوع واما ثانيا فلان معنى القابلية
وامكان الوصف وصحته ونحو ذلك من العبارات امر لا تحقق له في الخارج والانقسام محال فالقابل له ضرورة انه من المعاني العرضية دون
الجوهرية فينتقل الكلام الى تلك القابلية ويلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة ضرورة توقف تحقق كل قابلية على قابلية سابقة

[illegible]

الهيولى

[illegible]

الهيولى قوله المبحث الثالث للمتكلمين في كون الجسم من اجزاء لا تتجزى طريقان احدهما اثبات ان قبول الانقسام مستلزم
لحصول الاقسام وتقرير الكلام ان كل جسم فهو قابل للانقسام وما هو كذلك فاقسامه حاصلة بالفعل لوجوه
الاول ان القابل للانقسام لو لم يكن منقسما بالفعل بل واحدا في نفسه كما هو عند الحس لزم قبول الوصل الانقسام
واللازم باطل اذ لا معنى له سوى عدم الانقسام وجه اللزوم ان الوصل حينئذ يكون عارضة لذلك القابل حالة وحدته
جعلت لازمة له او غير لازمة ضرورة انها ليست نفسه ولا جزءا منه وانقسام المحال يستلزم انقسام الحال ضرورة حلول الحال
في كل جزء من المحال [illegible] واجيب بان الوصل من الاعتبارات العقلية ولو سلم فليست من الاعراض السارية التي ينقسم
بانقسام المحال [illegible] انه لو كان واحدا لكان تقسيم الجسم وتفريق اجزائه اعداما له ضرورة انه ازالة لهويته الواحدة واحداث

[illegible]

فان العقل يتعلق بالكل المشتمل على الصغيرة والكبيرة والمساحة وغير المساحة فان قيل اثبات لزوم النوع لا يفيد المطلوب اعني
تركب الجسم منها قلنا نعم الا انه يكفي في دفع ما يرد عليه الفلاسفة من امتناعه على ان بعض الوجوه المذكورة مما يفيد اصل المطلوب
فلهم في هذا الطريق مسالك منها ما يبتني على قبول الانقسام يستدعي حصول الانقسام بالفعل وفيه وجوه الاول ان
الله تعالى قادر على ان يخلق في اجزاء الجسم بدل الاجتماع الافتراق بحيث لا يبقى اجتماع اصلا وذلك لان نسبة القدرة الى
الضدين على السواء واذا حصل الافتراق ثبت الجزء الذي لا يتجزى اذ لو كان قابلا للتجزي لكان الاجتماع باقيا فيه الثاني
انه لو لم يثبت الجزء الذي لا يتجزى لما كان الجبل اعظم من الخردلة لان كلا منهما حينئذ يكون قابلا لانقسامات غير متناهية
فيكون اجزاء كل منهما غير متناهية من غير تفاضل وهو معنى التساوي فان قيل غايته لزوم الاستواء في عدد الاجزاء
بان يكون اجزاء كل منهما غير متناهية العدد وهو غير محال وانما المحال الاستواء في المقدار بينهما وهو غير لازم اجيب بان الاستواء
في الاجزاء يستلزم الاستواء في المقدار ضرورة ان تفاوت المقادير انما هو بتفاوت الاجزاء بمعنى ان ما يكون مقداره
اعظم يكون اجزاؤه اكثر فما لا يكون اجزاؤه اكثر لا يكون مقداره اعظم وقد يقرر هذا الوجه بحيث لا يبتني على استلزام
قبول الانقسام حصول الانقسام وهو انه لو كان كل من السماء والخردلة قابلا للانقسام من غير انتهاء الى ما لا يقبل
الانقسام اصلا كانت اجزاؤها الممكنة في كل منهما مساوية للتي في الآخر وامكن ان يفصل من الخردلة صفائح تغشي
وجهي السماء بل اجزاؤها ثم في الوجهين وبطلانه ضروري وجوابه بعد تسليم البطلان ان ما سبق
ان ليس معنى قبول الانقسام الغير المتناهية امكان خروجها من القوة الى الفعل فمن اين يلزم امكان حصول
انقسامات غير متناهية وامكان انفصالها الثالث انه لو لم ينته انقسام الجسم الى ما لا يكون له امتداد وقبول انقسام لزم
ان يكون امتداد كل جسم حتى الخردلة غير متناهي القدر لتألفه من امتدادات غير متناهية العدد ومنها ما يبتني على
كون الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة من غير استقرار والزمان عبارة عن آنات متتالية وهو وجه واحد تقريره
ان وجود الحركة في المسافة معلوم بالضرورة مع القطع بان الماضي منها ليس موجودا الآن بل حين كان حاضرا و
المستقبل انما يصير موجودا حين يصير حاضرا فالموجود منها هو الحاضر لا غير وهو لا يقبل الانقسام والا لكان
شيء منه قبل او بعد فيكون غير قار الذات فلا يكون بتمامه حاضرا هف ونقول لو انقسم الحاضر لكان في الحركة اجتماع
اجزاء فيكون قار الذات هف واذا ثبت في الحركة جزء غير منقسم وهي منطبقة على المسافة بمعنى ان كل جزء منها على
جزء منها ثبت في المسافة جزء غير منقسم لامتناع انطباق غير المنقسم على المنقسم وهو المطلوب ثم اذا جاوز لما
انا معنا هو المنقضي قلنا الحاضر ويحصل عقيب انقضائه جزء آخر حاضر غير منقسم فيكون هو الموجود من الحركة وهكذا
الى ان ينتهي فاذن الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى او قلنا كل جزء من الحركة حاضر حينا ما وكل ما هو حاضر حينا ما فهو
غير منقسم بالضرورة فكل جزء منها غير منقسم وهو معنى تركبها من اجزاء لا تتجزى فكذا المسافة لانطباقها عليها وقد
يستعان في ذلك بالزمان لان عدم الاستقرار فيه اظهر حتى كانه نفس حقيقته ولا يتوهم فيه ما يتوهم في الحركة من
حيث يكون اولزوم وقوع اي جزء منها في زمان قابل للانقسام فيقال الموجود منه هو الحاضر الذي لا يقبل الانقسام
والا لم يكن معناه نفسه فهو شيء غير شيء وهذا معنى عدم الاستقرار الذاتي ثم انه منطبق على الحركة المنطبقة
على المسافة فيكون كذلك والحكماء لا يثبتون الحاضر من الزمان ويجعلون الموجود من الحركة هو التوسط بين المبدأ

والمنتهى ويجعلون حالها في قبول الانقسام كحال الاجسام ومنها ما يبتني على ان محل النقطة جوهر لا يقبل الانقسام وهو
وجوه الاول ان النقطة موجودة لانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود موجود بالضرورة ولانها شيء به تماس الخطوط
وتماسها بالعدم الصرف محال ولانها ذات وضع اي يشار اليها اشارة حسية بانها هنا وكل هذا في المعدوم محال
ثم انها اما ان يكون جوهرا كما هو رأي المتكلمين او عرضا وح يفتقر الى جوهر يحل فيه بالذات ان لم يجوز قيام العرض
بالعرض او بالواسطة ان جوزناه وذلك الجوهر يمتنع ان يكون منقسما والا لزم انقسام النقطة ضرورة انقسام الحال بانقسام
المحل هف وايا ما كان يثبت جوهر لا يقبل الانقسام وهو المطلوب الثاني انا اذا وضعنا كرة حقيقية على سطح حقيقي
ما تماسه بجزء لا يقبل الانقسام والا لكانت في سطح الكرة خط مستقيم او سطح مستو فلا يكون الكرة حقيقية هذا
هف وذلك الجزء اما جوهر وهو المطلوب او عرض وفيه المطلوب اذ نا نقل الكرة على ذلك السطح حتى يكون سطحها من اجزاء لا تتجزى
وبه يتم المقصود والقول بامتناع الكرة او السطح وتماسهما مكابرة ومخالفة لقواعدهم الثالث انا اذا قام خط على خط في احد
جانبيه لقيه بجزء لا ينقسم ثم اذا امر عليه الى الجانب الآخر ظهر بالفعل من اجزاء لا تتجزى ضرورة ان ما يقع عليه غير المنقسم غير
منقسم الرابع انه تبرهن في اقليدس على ان الزاوية اي حصلة من مماسة الخط المستقيم لمحيط الدائرة اصغر ما يمكن من الزوايا
فلا تقبل الانقسام والا لكان نصفها اصغر منه وكل الامر الغير المنقسم اما جوهر او حال فيه وفيه المطلوب والحكماء
يزعمون ان انقسام الحال باعتبار انقسام المحل مختص بما يكون حلوله بطريق السريان كالبياض في الجسم والنقطة حالة
في الخط من حيث انها نهاية له لا سارية فيه وكذا الخط في السطح والسطح في الجسم التعليمي الحال في الجسم الطبيعي بطريق السريان
والحق ان حدوث الكرة والسطح وتماسهما بجزء منهما ضروري والقول بان موضع التماس منقسم بالكرة خلاف قواعدهم
لان معناه صحة فرض شيء غير شيء وجزأي النقطة محال اذ به يصير خطا او سطحا مستويا ضرورة الانطباق على السطح المستوي وعند
زوال التماس من ذلك الموضع الى موضع آخر يصير الكرة من ذوات الاضلاع على ان النقطة عندهم انما هي النهاية للخط فلا
في الكرة بالفعل قوله واحتج القائلون بالجزء على ان اجزاء الجسم متناهية بنفي قول النظام بوجوه الاول انها
محصورة بين حاصرين وكل ما هو كذلك على الاكثر او مقدارا فهو متناه بالضرورة الثاني ان لا تناهي الاجزاء يستلزم امتناع
وصول المتحرك الى غاية ما من المسافة لتوقفه على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لا يتصور الا في
ما لا يتناهى من الزمان وقد يعبر عن هذا الوجه بانه يلزم امتناع قطع المسافة المعينة في زمان متناه وتقريره بان عدم تناهي
اجزاء المسافة يستلزم عدم تناهي اجزاء الحركة المنطبقة عليها وهو يستلزم عدم تناهي اجزاء الزمان المنطبق على الحركة
الثالث انه يستلزم امتناع لحوق السريع البطيء اذا ابتدأ الحركة بعده لانه اذا قطع جزءا فالبطيء ايضا قطع جزءا
اذ لا اقل منه ضرورة ولا تخلل للسكنات بشهادة الحس والبرهان وانما اعتبر البطيء دون الواقف مع انه كذلك لانه
قد يكون ذكر السرعة لغوا ويصير هذا بعينه طريق امتناع قطع المتحرك مسافة ما ووصوله الى غاية ما ولا يخفى ان هذا الوجه
جار فيما اذا كانت الاجزاء متناهية وان الوجوه الثلثة انما تبتني على من يقول بلا تناهي الاجزاء في كل امتداد
يفرض في الجسم وفيما بين كل طرف من اطرافه وجهة من جهاته واما على القول بلا تناهيها في مجموع الامتدادات
وفيما بين جميع الاطراف والجهات فلا الا اذا بين تناهي عدد الامتدادات الرابع انا نفرض اجتماع ثمانية
من الاجزاء بحيث يصير المركب منها طويلا عريضا عميقا منقسما في الاقطار الثلثة متقاطعا امتداداته على الزوايا القائمة

لجواز ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية لكن كل امتداد يفرض في ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية
لكن عدد الامتدادات في ذلك الجسم متناه فلا يتصور لا تناهي اجزائه الا اذا كان في حد
المحال المذكور

ثم اذا نسب الى الاجسام المتناهية المقادير ترتيب تناهي اجزائها الا ان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء لانه كثيرها والتداخل محال كما لزم الطفرة فباطل ثم

فبالضرورة يكون جسما مع تناهي اجزائه ثم اذا حاولنا بيان تناهي الاجزاء فكل جسم متناهي المقدار اعتبر بالنسبة حجمه الى الحجم فكانت نسبة متناهيا الى متناه لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء اذ بحسبها يكون الحجم والمقدار ازديادا وانتقاصا فلو كانت الاجزاء غير متناهية لكانت نسبة المتناهي الى غير المتناهي وهو محال فان قيل مع مذهب النظام ان الجوهر الفرد ممتنع وجوده على الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم فمن جواهر غير متناهية قلنا فوضع الكلام في ثمانية اجزاء من الجسم كما مثل به فما كان للحجم والمقدار واللازم ظاهر البطلان والمشهور عن القائلين بلا تناهي الاجزاء في التفصي عن حديث زيادة الحجم ولحوق السريع البطيء امران احدهما القول بالتداخل وهو ان ينفذ احد الجزئين في الاخر ويلاقيه باسره بحيث يصير حيزهما واحدا وحاصله منع زيادة الحجم بزيادة الاجزاء فلا يلزم من عدم تناهي الاجزاء ان يكون الحجم غير متناه ولا ان يكون بازاء كل جزء من المسافة جزء من الحركة والزمان فلا يلزم عدم تناهيهما وثانيهما القول بالطفرة وهو ان يتحرك المتحرك من حد من المسافة ويحصل في حد اخر من غير محاذاة وملاقاة لما بينهما وحاصله قطع بعض حدود المسافة من غير ملاقاة لاجزائه وحينئذ لا يلزم امتناع ان يصل المتحرك الى غاية ما ولحوق السريع البطيء وكلا الامرين باطل بالضرورة اما التداخل فلان حاصله يساوي الكل والجزء في العظم واما الطفرة فلان معناها يؤول الى قطع مسافة ما من غير ان يكون فيها وقطع لاجزائها ومن الشواهد الحسية على بطلانها انا نغمس القلم فنحصل خطا اسود من غير ان يبقى في خلاله اجزاء بيض وليس ذلك لفرط اختلاط الاجزاء البيض بالسود بحيث لا يمتاز عند الحس لان الاجزاء الممسوسة اقل من المطفور عنها بكثير بل لا نسبة لها اليها لكونها غير متناهية فينبغي ان يقع الا بالبيض وقد يستدل على نفي التداخل بانه ان كان بالاسر بمعنى ان يلاقي الجزء بكليته الجزء الاخر بحيث يصير حيزهما واحدا لم يكن الوسط حاجبا للطرفين عن التماس ونفي الاشكال بالنظر الى الاجزاء المتماسة بل لو وقع ذلك في جميع الاجزاء لم يحصل هناك حجم وتأليف وامتداد في الجهات فلم يحصل الجسم ولئن كان لا بالاسر وذلك بان يلاقي ابعاض الجزء وبداخله بقي دون شيء لزم التجزي ولو بالفرض مع بقاء الاشكال بحاله واعلم ان النظام لم يقل بتاليف الجسم من اجزاء غير متناهية لكنه لما قال بالجزء ونظر في ادلة نفيه فما شاهدها مما تعلق بلزوم بطلان حكم الحس كتفكك الرحى ونحوه اضطر الى الكلام بان كل جزء فهو قابل للانقسام لا الى نهاية ولما كان من مذهبه ان حصول الانقسام من لوازم قبول الانقسام لزمه القول بلا تناهي الاجزاء فاضطر في قطع المسافة ولحوق السريع البطيء الى الطفرة فاستمر التشنيع بطفرة النظام وتفكك رحى اهل الكلام فان قيل المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض فلا نسلم الاثر مؤلف من جواهر لا اعراض وتحقيق ذلك على ما لخصنا من كتبهم ان مثل الاكوان والاعتقادات والالام واللذات وما اشبه ذلك اعراض لا مدخل لها في حقيقة الجسم وفاقا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام جواهر بل اجسام حتى صرح بان كلا من حركة الاجسام اللطيفة جسم لطيف من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف الذي هو الجماد واما الروح فجسم لطيف هو شيء واحد والحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كلها اعراض الا ان الجسم عند ضرار بن عمرو والحسين النجار مجموع من تلك الاعراض وعند الاخرين جواهر مجتمعة تحلها تلك الاعراض على ما وقع في المواقف من ان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار ليس على ما ينبغي والصواب مكان النظام ضرار على ما سبق

[الى المتناهي نسبة المتناهي] [ذكره]

وقطع ما لا يتناهي فيما لا يتناهي ضلال واما الفلاسفة فلهم في نفي الجوهر طرق منها ما يبتني على تناهي الجهات والنهايات تستلزم الانقسام في الذات وهي وجوه الاول ان ما منه الى جهة غير ما منه الى جهة اخرى فينقسم الثاني اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالاسر فيلزم الانقسام الثالث اذا تماست ثلثة اجزاء فالوسط ان منع الطرفين من التلاقي انقسم والا فلا حجم الرابع اذا اشرقت الشمس على صفحة من الاجزاء فالوجه المضيء المقابل غير الاخر الخامس اذا وضع جزء على ملتقى جزئين انقسمت الثلاثة وذلك بان يفرض جزء عليه او يتحرك من جزء الى اخر فكونه متحركا انما يكون عند الملتقى او يفرض خطا من اربعة اجزاء فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء ثم تحركا معا على السواء فانهما يتحاذيان على الملتقى او يفرض خطا من خمسة فوق كل طرف جزء فتحركا حتى التقيا فانهما لن يكونا على ملتقى مما ثم

١٠٤

الكتب وعلى ان تغال الكلام فيما هو جسم اتفاقا اعني المتحيز الذي له الابعاد الثلثة والنظام يجعله مجموع لون وطعم ورائحة ونحو ذلك مما هو من قبيل الاعراض في الواقع وان كان هو يسميها جواهر بل اجساما فهو وافق النجار في المعنى وخالف العموم الا ان الاحتجاج عليهما بان العرض لا يقوم بذاته بل لا بد من الانتهاء الى جوهر يقومه وكلما بان الجواهر متماثلة والاجسام مختلفة فلا يكون جواهر وما لا ينتظم على راي النظام حيث زعم ان كلا من تلك الامور كالسواد مثلا جسم مؤلف من جواهر متماثلة في انفسها قائمة بذواتها وان لم يكن مماثلة لجواهر الاخر كالطعوم او الحرارة مثلا وبهذا يظهر ان الاحتجاج بان الاجسام باقية والاعراض غير باقية لا ينهض عليه مع ان بقاء الاجسام غير مسلم لديه واما الجواب بمنع تماثل الجواهر فجدلي لا يتأتى على مذهب المتكلمين حتى لو قصد الالزام لم يتم الزام والاقرب منع اختلاف الاجسام بحسب الذات بل بحسب العوارض المستندة الى ارادة القادر المختار والاختلاف انما هو مذهب النظام وقد يندفع ما ذكر في المواقف من انه لا مخلص لمن يقول بتجانس الجواهر عن ان يجعل جملة من الاعراض داخلة في حقيقة الجسم ليكون الاختلاف عائدا اليها ولا ادري كيف وقع هذا في خاطر الملخص من المواقف ورطة اخرى هي عدم بقاء الاجسام ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء الذي هو جملة الاعراض الغير الباقية باعتراف القائل وقد اثبت ان الاحتجاج باختلاف الجواهر بذواتها يعود الاشكال ان الاعراض لا تبقى والجواهر باقية معنى لو لم يكن الجواهر مختلفة بذواتها لما كانت الاجسام المختلفة محض الجواهر المجتمعة بل مع جملة من الاعراض وحينئذ يلزم عدم بقائها لعدم بقاء الاعراض ولا يخفى انه كان الانسب ان يقول الاجسام باقية الا انه اراد بالجواهر ما يعم الجوهر الفرد والجسم الذي هو مجموع جواهر مجتمعة قوله وقطع ما لا يتناهي تقرير الاشكال قطع المسافة المعينة بانه انما يتوقف على زمان غير متناه الاجزاء ينطبق كل جزء منها على جزء من الحركة وهو على جزء من المسافة ومرا الاستلزام عدم تناهي الزمان لان كلا من الحركة والزمان يشتمل على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي وجه الامكان ان المسافة المعينة تحتمل عند الفلاسفة الانقسام الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها وهلم جرا الى ما لا يتناهي وذلك لان كلا من الحركة والزمان كذلك قابل للانقسام الى غير النهاية بالمعنى المذكور وهو ان لا يقع شيئا فشيئا من مبدئها الى نهاية فامتناع كونه غير متناهي العدد معلوم بالضرورة والقول به ضلال عن طريق الحق بخلاف قبوله الانقسام الى غير النهاية بالمعنى الذي ذكروه على ما مر فان قيل هذا ليس تشنيعة للبرهان بقطع المسافة بل رجوع الى البرهان المذكور بين الحاصرين قلنا قوله نعم الا انه لما كان فيما له امتداد وطول فقط كالحركة والزمان في غاية الظهور بين به حال الجسم واما الفلاسفة فيرون ان ادلة نفي الجزء الذي لا يتجزى على كثرتها ترجع الى عدة اصول تتفرع على كل منها وجوه من الاستدلال فجعلت بمنزلة الطرق واشير في عنوان كل منها الى وجه الضعف ومورد المنع فمنها ما يبتني على ان نهاية الشيء وذاتها بانه يستلزم الانقسام في ذاته وهي وجوه الاول انه لو وجد الجزء اي الجوهر المتحيز الذي لا انقسام فيه اصلا لتعددت جهاته ضرورة فيتعدد جوانبه واطرافه لان ما منه الى اليمين غير ما منه الى اليسار وكذا الحال في القدام والفوق والتحت فيلزم الانقسام على تقدير عدم الانقسام وهو محال لكنا نعلم انه اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حيز الجزئين على حيز الجزء الواحد فيلزم ان لا يحصل من انضمام

[ولذا كان خلاف مذهبه الزاما للخصم]

[لا الواصلة كما قال صاحب المواقف]

[يعني لو كانت الاعراض داخلة في حقيقة الجسم كما قال صاحب المواقف لزم عدم بقاء الاجسام بانتفاء الاعراض والاعراض لا تبقى زمانين فانتفاء الكل يكون بانتفاء الجزء]

[والاشكال المذكور هو عدم تناهي اجزاء المسافة يستلزم عدم تناهي اجزاء الحركة المنطبقة عليها وهو يستلزم عدم تناهي اجزاء الزمان ايضا]

ومنها ما يبتني على ان السرعة والبطؤ لتخلل السكنات اما الاستحالة في نفسه او لتأديته الى ما هو محال من تفكك المتصلات وانفكاك الملازمات ويقرر ذلك بوجوه الاول حركة احد طرفي الرحى الثانية حركة الفرجار ذي الشعب الثلاث الثالثة حركة عقب الانسان واطرافه حين يدور على نفسه الرابعة حركة المنطقة والمدارات التي بقرب القطب الخامسة حركة الشمس وظل الشجر السادسة حركة الدلو المشدود على طرف حبل مشدود طرفه الآخر في وسط البئر وجبل فيه كلاليب يمد به الحبل فالدلو ينقطع ما فيه البئر حين لم ينقطع الكلاب الا نصفها ومنها ما يتعلق باصول هندسية مبني على انتفاء الجزء وهي وجوه الاول كل خط يمكن تنصيفه فهي المركب من الاجزاء الوتر يلزم تجزي الوسطاني الثاني ان كل خط يمكن ان يعمل عليه مثلث متساوي الاضلاع ولا يتصور في المركب من جزئين الا بوقوع جزء على ملتقى الجزئين ثم

الاجزاء حجم ومقدار فلا يحصل جسم اولا الكلية بل شيء دون شيء فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام الثالث انا اذا اخذنا
ثلثة اجزاء على الترتيب فان يكون واحد منها بين اثنين فالوسطاني اما ان يمنع الاخرين عن التلاقي والتماس فيكون
وجهه الذي يلاقي احدهما غير الذي يلاقي الآخر فينقسم واما ان لا يمنعهما فلا يحصل من اجتماع الاجزاء حجم ومقدار
وهكذا في الثالث والرابع فلا يحصل الحجم الرابع انا نفرض صفحة من اجزاء لا تتجزى بحيث يكون لها الطول
والعرض فقط فاذا اشرقت عليه الشمس فبالضرورة يكون وجهها المقابل للشمس المضيء غير الوجه الآخر
فينقسم الخامس انه اذا وقع جزء لا يتجزى على ملتقى جزئين آخرين لزم انقسام الثلث اما الملازمة فلان التماس بينه وبين
كل منهما اما ان يكون بالكل او بالبعض اي يكون شيء منه مماسا لشيء من هذا وشيء آخر مماسا لشيء من ذاك ولو ماس احدهما بالكلية لكان
عليه لا على الملتقى واما بطلان حقية الملزوم فلوجوه الاول انا نفرض الجزء على الملتقى وفيه منافية لانا نحقق ان يتحرك
من جزء الى آخر فالضرورة بالحركة انما يكون عند كونه على الملتقى لا على الاول اذ لم تبتدأ الحركة ولا على الثاني اذ انقطعت
الثالث ان نفرض خطا من اربعة اجزاء فوق الاول جزء وتحت الرابع جزء ثم نفرض مرور الفوقاني والتحتاني على الخط حركة
على السواء مع اتفاق في الابتداء اي يكون الحركتان على حد واحد من السرعة والبطؤ ويكون ابتداؤهما معا فبالضرورة
يتحاذيان على ملتقى الثاني والثالث اي حيث يكون الفوقاني فوق الملتقى والتحتاني تحته الرابع ان نفرض خطا من خمسة
اجزاء فوق الاول جزء وفوق الخامس جزء ثم اخذ معا في حركة على السواء الى حد الالتقاء فبالضرورة يكون ذلك في
وسط الخط اعني الجزء الثالث فيكون هو على ملتقاهما من تحت الخامس ان يوضع البساط على ما تتم على جزئين ووجه
الوجه الفرد على الانفراد ثم حركته على الاطلاق ثم حركته على الانحناء المخصوصة المؤدية الى المحال واما ما ذكر في
بعض كتب المعتزلة من ان الوجه المذكور انما يدل على الانقسام بالوهم ونحن نعني بالجزء ما لا ينقسم بالفعل فرجوع الى
مذهب ذي مقراطيس ومنها اي من طرق الاحتجاج على نفي الجزء الذي لا يتجزى ما يبتني على ان تفاوت الحركتين بالسرعة
والبطؤ ليس لتخلل سكنات بين اجزاء الحركة البطيئة اما لكونه مستحيلا في نفسه لما ذكر عليه من الدليل واما لاستلزامه
ما هو معلوم الانتفاء قطعا كتفكك اجزاء الجسم الذي في غاية الاستحكام لحظة فلحظة ثم التيامها وتخلف المعلول عن العلة او
تحققه بدونها حسا فحينئذ بيان ذلك انا نجد المتحركين تفاوت في الاخذ والترك قد يتفاوتان في المسافة فنحكم بان الذي قطع
مسافة الطول سريع الحركة والآخر بطيئها فلو كانت المسافة من اجزاء لا تتجزى فعند قطع السريع جزءا اما ان يقطع
البطيء جزءا ايضا فيتساويان او اكثر فيبعد او اقل فينقسم الجزء فلم يبق الا ان يكون له في خلال حركاته سكنات
واما كون هذا ممتنع عند المتكلمين بل متعذرا وممتنعا عنه الى ما يكون تخلل السكنات فيستلزم ما هو معلوم
الانتفاء كتفكك اجزاء الجسم الذي هو مثل الشيء والاستحكام كالحجر او الذي لو تفككت اجزاؤه لتناثرت
كالزجاج او كان له شعور بذلك بل يبطل حينئذ حركته عند الاكثر كالانسان او الذي ذهب جمع من
العقلاء الى امتناع تفككه كالفلك وكوجود العلة بدون المعلول في حركة الشمس مع سكون الظل ووجود
المعلول بدون علته في حركة الدلو الى العلو مع سكون حبل الكلاليب فانا اذا فرضنا بئرا عمقها مائة ذراع
مثلا ونصبنا في منتصفها خشبة يشد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا وارسلناه في البئر حتى وضع الكلاليب
في الحبل الاول على طرفه المشدود في الخشبة ثم جررناه الى رأس البئر فيكون ابتداء حركة الكلاب من الوسط

والدلو

الثالث كل زاوية مستقيمة الخطين ينقسم لا الى نهاية الرابع اذا اثبت احد طرفي الخط المستقيم وادير حتى عاد الى وضعه الاول حصلت الدائرة ثم اذا ادير نصف القطر
على قطر كالثابت حصلت الكرة ووجود الجزء ينفيهما لانا لو فرضنا محيط الدائرة من اجزاء لا تتجزى فاما ان يكون ظواهر الاجزاء كبواطنها فيلزم تساوي المحيط
وباطنه او اكثر فيلزم الانقسام او بين الظواهر فرج خلاء لا يسع كل منها جزءا فيلزم الانقسام او يسع فيكون الظاهر ضعف الباطن والمراد الذي يلاصق المنطقة
اما ان يكون بازاء كل جزء منها جزء منه فيتساويان او اقل فينقسم الجزء اي مس مربع وتر القائمة مجموع مربع الضلعين المحيطين بها فاذا فرضنا عشرة اجزاء كان الوتر
اكثر من اربعة عشر واقل من خمسة عشر لكونه جذر ما يتساوى مائتين وذلك خطان من فوق احدهما جزء فيهما كقائمة وتر خط فوق الاثنين وجذر الثلثة والاثنين يكون وتر القائمة
مساوية لكل من الضلعين او لمجموعهما ثم

والدلو من الاسفل معا وكذا انتهاؤهما الى رأس البئر وحد قطع الدلو مائة ذراع والكلاليب خمسين مع ان حركة الكلاب
من تمام علة حركة الدلو فلو كان له سكنات في خلال حركته لزم وجود المعلول بدون علته التامة قوله ومنها اي ومن تلك
الطرق ما يبتني على اصول هندسية لا سبيل الى اثباتها الا على تقدير انتفاء الجزء كما يظهر للناظر في البراهين
المذكورة في كتاب اقليدس ولهذا كان وجوه هذا الطريق كثيرة جدا ولنذكر عشرة منها الاول انه يمكن لنا ان نعمل على كل
خط شئنا مثلثا متساوي الاضلاع والسطور وذلك في الخط المركب من جزئين الا بان يقع جزء على ملتقى الجزئين
وقد عرفت انه يوجب انقسام الثلثة الثاني ان كل زاوية فانه يمكن تنصيفها فيلزم تجزي الجزء الذي هو ملتقى خطي الزاوية
الثالث ان كل خط فانه يمكن تنصيفه فبالمركب من الاجزاء الوتر يلزم انقسام الجزء الذي في الوسط وقد بين ذلك
في الهندسة بان يعمل على ذلك الخط مثلث متساوي الاضلاع ثم ينصف الزاوية التي يوترها ذلك الخط بخط فينصف الخط
واصل منها اليه فيكون على منتصفه وبين تنصيف الزاوية بان يجعل ضلعاها متساويين ثم يوصل بين طرفيهما بخط
يكون وترا لها ويعمل عليه من الطرف الآخر مثلث متساوي الاضلاع ثم يخرج خط من زاوية المثلث الاول الى زاوية
المثلث الثاني فما رأيه الخط الذي هو وتر لها فينصف الزاوية وبين عمل المثلث المتساوي الاضلاع على الخط بان
يرسم بعد دائرتان يكون كل من طرفي الخط مركزا لواحدة منها فيتقاطعان لا محالة فيخرج من كل من المركزين
خطا الى نقطة تقاطع الدائرتين فيحصل مثلث متساوي الاضلاع لكونها انصاف اقطار الدائرتين المتساويتين
هذا ولكن لا سبيل الى اثبات الرابع على القائلين بالجزء على ما عرفت الرابع ان كلا من الدائرة والكرة
ممكن بل متحقق اما الدائرة فلانا نتخيل على السطح المستوي خطا مستقيما متناهيا ثبتنا احد طرفيه وندير
حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح يحيط به خط مستدير حاصل من حركة الطرف
المتحرك وفي باطنه نقطة هي طرفه الثابت جميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك المحيط متساوية لكون كل
منها بقدر ذلك الخط الذي ادرناه ولا نعني بالدائرة الا ذلك السطح او الخط المحيط به على اختلاف الاصطلاح واذا نصف الدائرة
على ذلك الخط الى ان يعود الى وضعه الاول حصل سطح مستدير يحيط بجسم في باطنه نقطة جميع الخطوط الخارجة
منها الى ذلك السطح متساوية ولا نعني بالكرة الا ذلك الجسم اي طاو السطح المحيط ثم ان كلا من الدائرة والكرة ينافي
كونها من الخطوط والسطوح من اجزاء لا تتجزى اما الدائرة فلانها لو كانت من اجزاء لا تتجزى فاما ان يكون
ظواهر الاجزاء متلاقية كبواطنها او لا فعلى الاول اما ان يكون بواطنها اصغر من الظواهر فينقسم الجزء او لا فيساوي
سطح الدائرة باطن الدائرة اعني المقعر لظاهرها اعني المحدب وهو باطل بالضرورة وان شئت فالبرهان وذلك انه يلزم
تساوي جميع الدوائر المحاطة بها حتى التي تقرب المركز وكذا جميع الدوائر المحيطة بها حتى المحيطة بجميع الاجسام
وبطلانه ضروري واللزوم بين لان التقدير تساوي الظاهر والباطن من كل دائرة وباطن المحيط يساوي
ظاهر المحاط بحكم الضرورة وتحكم ان بازاء كل جزء من المحيط جزءا من المحاط لانه لا اصغر من الجزء ولا فرج
بين ظواهر الاجزاء وعلى الثاني وهو ان يكون ظواهر الاجزاء غير متلاقية يلزم انقسام الجزء لان غير الملاقي غير
الملاقي وان لم يسع فيما بينها من الفرج شيء لزم انقسام الجزء وان وسع لزم كون الظاهر ضعف
الباطن والحس يكذبه واما الكرة فلانها لو كانت من اجزاء لا تتجزى فالمراد الذي يلاصق المنطقة التي

اعظم الدواير المتوازية على الكرة امان يكون بازاء كل جزء من المنطقة جزء منه فلزم تساويهما وهكذا الحكم فيما يوازيها الى ان يصح
حول القطب وبطلانه ظاهر او اقل من جزء فيلزم انقسام الجزء اذا نقدر جزء اقعد انتظاره كلما صح العول بالدوابر او الكرة لم يصح
القول بالجزء لكن المقدم حق او كلما صح العول بالجزء لم يصح العول بهما لكن التالي باطل ولا خفاء في ان ما ذكروا من حركة الخط
ونصف الدائرة محض توهم لا يفيد امكان المفروض فضلا عن تحققه ولو سلم فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء
لا تتجزى ادم ولكن يمتنع الحركة على الوجه الموصوف لتاديها الى المحال الخامس برهان اقليدس في شكل العروس
على ان كل مثلث قائم الزاوية فان مربع وتر زاوية القائمة مساو لمربعي ضلعيها اعني ان الحاصل من ضرب وتر في نفسه مثل
مجموع الحاصل من ضرب كل من الضلعين في نفسه فاذا فرضنا كلا من الضلعين عشرة مثلا كان مجموع مربعيهما
مائتين فيكون الضلع الآخر اعني وتر القائمة جذر المائتين وهو اكثر من اربعة عشر لان مجذوره مائة وستة وتسعون واقل
من خمسة عشر لان مجذوره مائتان وخمسة وعشرون وكذا في كل ما لا يكون مجموع مربعي الضلعين جذر منطق السادس
نفرض خطا من جزئين فيضع فوق احدهما جزء آخر ليحصل زاوية قائمة فوترها يجب ان يكون اقل من الثلاثة واكثر من الاثنين
لما بين اقليدس من ان وتر القائمة من مجموع ضلعيها واكثر من كل منهما السابع نفرض مربعا من اربعة خطوط مستقيمة
مضمومة بعضها الى البعض على غاية ما يمكن كل منها من اربعة اجزاء فنقطع خط يحصل من الجزء الاول من الخط الاول و
من الثاني والثالث من الثالث والرابع من الرابع فان كانت متلاقية كان القطر مساويا للضلع وبطلانه بشكل العروس
وان كان بينها فرج ولا يكون الا بين اقل ما ان يسع كل منها جزء يكون القطر كالضلعين سبعة اجزاء وهو بط بالشكل
الحماري او اقل فينقسم الجزء وبما ذكرنا من استقامة الخطوط وتماسها على غاية ما يمكن يظهر امتناع ان يقع الفرج
فيما بين بعض الاجزاء دون البعض قوله ومنها اي ومن تلك الطرق ما يبتني على مقدمات هي بصدد المنع وهي وجوه
الاول لو كان الجسم من اجزاء لا تتجزى لكان الجزء ذا شكل متعلق قبل تعالى بين النبوة لا غنى مقدمة الى البيان
ولا منكر عند كثير من العقلاء وقد بان ذلك انما هو في الاجزاء العقلية كالاجناس والفصول ومع ذلك فشرط عقل
الماهية تحقيقها واما الجزء الخارجي فقد يفتقر الى البيان كالهيولى والصورة عندكم وكذا العقلي اذا لم يتصور تحقيقها كوجوديه
الصغير او كبر دحالا لو وجد الجزء لكان متناهيا ضرورة ولكان متشكلا ضرورة او مستلزما للاثر الحيط به اما حد واحد او اكثر
وكل منهما يستلزم الانقسام اما المضلع فظاهر واما الكرة فلانه لا بد عند انضمام الكرات من خلل فرج يكون كل منها اقل
من الكل وقد بعد تسليم شكل الجزء بان ذلك انما هو في الاجسام الكرية دون الاجزاء الثالث لا شك ان كل جسم يصير ظله مثليه
في وقت ويكون بالضرورة نصف ظله ظل نصفه فظل الجسم الذي طوله اجزاء وتر يكون منتعاله نصف فيتوظل نصف ذلك
الجسم فينتصف الجسم فينقسم الجزء وقد يمنع الكلية وانما ذلك فيما يكون له نصف قوله ثم انهم ابطلوا الشبه الى ابطال ما
ذهب اليه ديمقراطيس وجمع من القدماء من ان ماتنا جزء من الاجسام المفروضة كالماء مثلا ليس بسيطا على الاطلاق بل
انما هي حاصلة من مماس بسايط صغار جدا بسيطة الطبع في غاية الصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهمية فقط
وهي ذوات تشبيهها احسام متمايزة بهذا المذهب غير مذهب القائلين بالجزء وتقريره ان تلك الاجزاء لما كانت متشابهة
الطبع باعتبار انهم جاز على كل منها ما جاز على الآخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة الانفكاكية مما يجوز على
المجموع فيجوز على كل جزء اذ لو امتنع على الجزء نظرا الى ذاته لامتنع على المجموع ثم امكان الانفكاك نظرا الى الذات

كانه جواب سوال

لا تنافي امتناعه بعارض تشخص او غيره من صورة نوعية او غاية صغر او صلابة او عدم آلة قطاعة او نحو ذلك فلا يرد اعتراض الامام
بان الامتدادات الجسمية غير باقية عند الانفصال ومتحدة عند الاتصال فهي امور متشخصة ولعلها تمنع الماهية المشتركة
عن فعلها واما اعتراضه بمنع تساوي الاحكام في الماهية فلا يندفع بان مبنى الكلام على اعتراضهم بكون تلك البسائط
متساوية في الطبع كما مر اذ غاية ما عرف به في المباحث هو انه لو ادعى مدعي انها متخالفة بالماهية وانه لا يوجد جزءان
متخالفان في الماهية لم يثبت ان كل جسم قابل للقسمة الانفكاكية ولم يتم دليل اثبات الهيولى لكن لا خفاء في انه احتمال
بعيد لان الكلام في الجسم المفرد الذي لا يعقل فيه اختلاف في طبعه وعلى هذا ينبغي ان يحمل قوله فكل له القسمة
بانواعها كان يحمل المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد منها طباع المجموع على القسمة الواقعة على الجسم المفرد ولا خفاء في
انه يصح وفسر الطباع بمصدر الصفة الذاتية الاولية للشيء حركة او سكونا كان او غيرهما فيكون اعم من الطبيعة وقد انواع
القسمة ما يكون بحسب الكسر والقطع او بحسب الوهم والفرض او بحسب عرضين قارين اي ما هو للموضوع في نفسه كالسواد
والبياض او غير قارين اي ما هو له بالقياس الى الغير كالتماس والتحاذي وذلك لان الانقسام لم يتادى الى الافتراق
فالاول والا فان كان في مجرد الوهم فالثاني والا فالثالث وبما ذكرنا من اعتبار مجرد الوهم صار الاقسام ثلاثة فهو
من قبيل الانقسام الوهمي والفرضي بدليل قولهم ان الجزء مما لا ينقسم لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا من غير عرض
لما يكون باختلاف عرضين وذلك للقطع بان الجسم يتسخن بعضه او يقع الضوء على بعضه او لا في بعضه حسما فيحصل
فيه الانفصال بالفعل وبحسب الخارج ولم يصر جسمين ثم اذا زال التسخن او الضوء او الملاقاة عاد جسما واحدا او كان
كذلك لكانت الجسم يتفرق ما عند متناهية في الخارج بحسب موافاة المتحرك صور واثم يعود متصلا في نفسه واحدا
في ذاته عند انقطاع الحركة وبما نقل انا قاطعون بان محل البياض من الجسم غير محل السواد منه بلكن باعتبار اختلاف
العرضين لا بالنظر الى ذات الجسم بحيث يعرض له انفصال ويتميز في الخارج بل في الغرض العقلي ولهذا قال في الشفاء
من الذي بالعرض اختصاص العرض ببعض دون بعض ثم اذا زال ذلك العرض زال ذلك الاختصاص مثل جسم
ابيض لا كله فيوصف له بالبياض جزء اذا زال ذلك البياض زال افتراضه فما ذكر في شرح الاشارات من ان الانفصال
بحسب اختلاف العرضين انفصال في الخارج من غير تادي الى الافتراق يحمل على انه لامر في الخارج ومما ذكر في منطق الشفاء
من ان الانفصال بالفعل يحمل على فعل الذهن دون الاعيان قوله ثم الحق المشاؤون ابطال كون الجسم متالفا من اجزاء
لا تتجزى اصلا او تتجزى وهما لا فعلا متناهية او غير متناهية بكون اتصاله باجتماعها وانفصاله بافتراقها فاثبتوا انه
متصل في نفسه كما هو عند الحس قابل للانفصال نظرا الى ذاته على ما مر وله امتدادات جوهري يتعدد عليه المقادير
المختلفة اعني الجسم التعليمي الذي هو من قبيل الكميات كالشمعة التي تجعل تارة مدورا وتارة مكعبا وتارة صفحة
رقيقة الى غير ذلك وزعموا ان حقيقة الجسم لا يعقل بدون تعقله بل لا يدرك بادي النظر من الجسم غيره اعني الجوهر
الذي له الامتدادات العرضية الآخذة في الجهات وليس هو خارجا عن حقيقة الجسم بل عند افلاطون و
اشياعه نفس الجسم ويقبل الانفصال لذاته وعند ارسطو واتباعه جزء منه حال في جزء آخر هو القابل للانفصال
والاتصال لان القابل يجب اجتماعه مع المقبول والاتصال يمتنع ان يبقى مع الانفصال فلا بد من جوهر قابل للاتصال
والانفصال يبقى معهما ويتبدل عليه الهويات الاتصالية المختلفة بالتشخص وهو المسمى بالهيولى والجوهر الحال بالصورة

كالقرعاء الجزء تحصل فيه الكثرة وعكسه ولا يمتنع توارد المتقابلات عليه لكونه في نفسه استعدادا محضا يصير واحدا بوحدة الصورة ومتعددا بتعددها مع بقائها في الحالين وعلى هذا اندفع اشكالات احدها ان كون الاتصال جوهرا او جزءا من الجسم ضروري البطلان بل الاتصال والانفصال عرضان يتعاقبان على الجسم وبالتحقيق عبارتان عن وحدته وكثرته وثانيها ان لا معنى للانفصال الا انعدام هوية اتصالية الى هويتين فلا حاجة الى قابل باق وثالثها لو افتقر قبول الانفصال الى مادة لتسلسلت المواد ورابعها ان الزائل عند الانفصال لو كان هو الاتصال الجوهري الذاتي فقد انعدم الجسم اذا انفصل الى جسمين فالثانية مح

الجسمية وتحقيق ذلك ان اول ما يدرك من الجسم هوية امتدادية لا تنعدم بانعدام مقدار عنها وحدوث آخر ولا يعقل الجسم دونه عقلا بل ربما لا يعقل في بادي النظر من الجسم سواها وهم يسمونها بالاتصال والمتصل بمعنى الجوهر الذي شانه الاتصال ويعنون بالاتصال الذي هو شان ذلك الجوهر كونه بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة المتقاطعة [illegible] وان كان لفظ الاتصال يطلق على معان اخر عرضية اضافية ككون الجسم بحيث يتحرك بحركة جسم آخر وككون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر كضلعي الزاوية او غير اضافية ككون الشيء بحيث يفرض فيه اجزاء مشتركة في الحدود وهو حد مشترك هو بداية لاحدهما ونهاية للآخر كالسطح التعليمي للجسم والخط التعليمي للسطح والنقطة للخط والمتصل بهذا المعنى فصل الكم يميز احد نوعيه وهو المقدار عن الآخر وهو العدد ويقع على الجسم التعليمي لانه ذو اتصال بهذا المعنى وعلى الصورة الجسمية لانها ذات اتصال بمعنى الجسم التعليمي وعلى الجسم الطبيعي لانه ذو اتصال بمعنى الصورة الجسمية ثم لا خفاء في ان تلك الهوية الاتصالية لا تبقى بعينها عند طريان الانفصال بل تنعدم وتحدث هويتان اخريان مع القطع بانه يبقى في حالتي الاتصال والانفصال امر واحد هو القابل لهما بالذات للفرق الضروري بين ان ينعدم جسم بالكلية وتحدث جسمان آخران او ينعدم جسمان وتحدث جسم ثالث وبين ان ينفصل جسم فيصير جسمين او يتصل جسمان فيصيرا جسما واحدا كما ان الجزء يحصل في الكثيرات او ما فيه الكثير يحصل في جزء منه لكن الامر الباقي في الحالين هو المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس في نفسه بواحد ومتصل ليمتنع طريان الكثرة والانفصال عليه مع بقائه بحاله ولا كثير ومنفصل ليمتنع طريان الاتصال عليه بل وحدته واتصاله بحلول الصورة الاتصالية فيه وانفصاله وكثرته بطريان الانفصال عليه فان قلت الهوية الاتصالية بمعنى الامتداد الجوهري مما انكره المتكلمون وكثير من الفلاسفة فكيف يصح دعوى كونها اول ما يدرك من جوهرية الجسم وانما ذلك هو المقادير والامتدادات العرضية قلت لا نزاع في ثبوت جوهر شانه الامتداد والاتصال وفي كونه مدركا بالحس ولو بواسطة ما تقوم به من الاعراض وانما النزاع في انه هل هو في نفس الامر متصل واحد كما هو عند الحس ام لا وعلى الاول هل هو تمام الجسم ام لا بل يفتقر الى جزء آخر يتوارد عليه الاتصال والانفصال واما الامتدادات العرضية اعني المقادير فهي التي انكرها المتكلمون وكثير من الفلاسفة اعني القائلين بانها امور عدمية لكونها نهايات وانقطاعات فالسطح للجسم والخط للسطح والنقطة للخط وفيما ذكرنا من التقرير دفع لبعض اشكالات تورد في هذا المقام الاول ان كون الاتصال جوهرا او جزءا من الجسم ظاهر البطلان اذ لا يعقل منه الا ما يقابل الانفصال وهما عرضان يتعاقبان على الجسم اذ لا يعقل منهما الا عبارتان عن وحدته وكثرته وجوابه انا لا نعني بالاتصال هذا المعنى بل الجوهر الذي شانه الاتصال والامتداد العرضي وكونه ظاهر الانية للجسم موقوفا تعقل حقيقة الجسم على تعقله مما لا يشك فيه عاقل ولم ينكر احد الا ما نسب الى البعض من كون الجسم محض الاعراض على انه ايضا قائل بانها عند الاجتماع تصير جوهرا قائما بنفسه وانما النزاع في كونه واحدا في نفس الامر لا متحصلا من اجتماع الاجزاء وفي كونه جزءا من الجسم لا تمام حقيقته فهذا هو الذي يثبت بالبرهان الثاني فافهم ذلك لا نعقد كونه جزءا لجوهر لانه يكون تلك الهوية الاتصالية الجوهرية التي يجعلونها صورة حالة في مادة نفس الجسم من غير حلول في جزء آخر ويكون قبول الانفصال انه ينعدم وتحدث هويتان اتصاليتان اخريان وكيف يجعلونها جوهرا قابلا للابعاد ومتحيزة بالذات فيكون قيامها بنفسها لا بغيرها لانا نقول ضرورة الفرق بين انعدام جسم بالكلية وحدوث جسمين وبين زوال الهوية الاتصالية الى هويتين هي التي تشهد بوجود جزء آخر

باق

١٠٧

مادة هذا مادة ذاك لكان الواحد بالشخص موجودا في حيزين موصوفا بجسمين والذي كانتا غيرها فعند الاتصال لزم ان كانتا موجودتين لم يكن الجسم منفصلا بالذات بل جزءا جزءا بالفعل والا لكان الانفصال انعداما للجسم بالكلية لا لمجرد الصورة الاتصالية مح

باق في الحالين ثم انهم لم يجعلوا الصورة قائمة به لينافي جوهريتها بل حالة فيه وذلك يتحقق ان الحال في الشيء اعم من القائم به لكن الشان في لزوم كون ذلك الامر الباقي محلا للجوهر الذي سموه الصورة الجسمية وعبروا عنها بالهوية الاتصالية وفي تصور حلول الجوهر في الشيء مع امتناع قيامه به فان قيل نسبة المقبول الى القابل اختصاص الناعت وهو معنى الحلول قلنا الكلام في كون الهوية الاتصالية بمعنى الجوهر الذي شانه الاتصال مقبولا وانما يظهر ذلك في الاتصال العرضي المقابل للانفصال الثاني ان الانفصال انما افتقر الى محل باق لو كان وجوديا وهو ممنوع بل هو عبارة عن انعدام الاتصال وزواله والجواب انه ليس عدم الاتصال مطلقا بل عما من شانه الاتصال وهو المعنى بالقابل الباقي بل هو عدم اتصال الى اتصالين اي زوال هوية اتصالية وحدوث هويتين اتصاليتين فلا بد من امر قابل للاتصال تارة وللاتصالين اخرى الثالث لو كان قبول الانفصال محوجا الى المادة لاحتاجت المادة الى مادة اخرى لا الى نهاية ضرورة قبولها الانفصال والجواب ان المحوج هو قبول الانفصال فيما يكون متصلا بذاته كالصورة في الجسم وليست الهيولى كذلك وتحقيقه ان ما يكون متصلا في ذاته ينعدم عند ورود الانفصال فيفتقر الى امر يكون متصلا في زمان ومنفصلا في آخر بل يتوارد عليه الاتصال والانفصال وهو هو بعينه في الحالين بل هو واحد متصل بعروض الوحدة والاتصال ومتعدد منفصل بعروض الكثرة والانفصال من غير افتقار الى امر آخر الرابع ان كون الاتصال جزءا من الجسم ينافي كون الجسم قابلا للاتصال والانفصال لان الاول يستلزم انعدام الجسم عند زوال الاتصال والثاني يستلزم بقاءه عنده ضرورة اجتماع القابل مع المقبول فيتوجه ان يقال لو كان الاتصال جزءا لم يكن الجسم قابلا للانفصال وقد قلتم ببطلان اللازم او يقال لو كان الجسم قابلا لم يكن الاتصال جزءا وقد قلتم بحقية الملزوم وجوابه اي جانب الاتصال الاتصال يطلق بالاشتراك او المجاز على امتداد جوهري هو الجزء وليس بزائل عن الجسم بل ينعدم الجسم بانعدامه وعلى عرضي هو الزائل عن الجسم وليس بجزء له بل كيفية عارضة لانا نقول الاتصال الذي تزول عند طريان الانفصال لو كان جوهريا لم يكن القابل للانفصال هو الجسم لانعدامه حينئذ فيبطل ما ذكرتم في اثبات الهيولى ان الجسم قابل للاتصال والانفصال ولو كان هو الكائن ينعدم الجسم بانعدامه فلم يمتنع كونه قابلا للانفصال بذاته من غير افتقار الى الهيولى لا يقال الامتداد العرضي من لوازم الجسمية فزواله بزوالها لانا نقول الزائل امتداد مخصوص وليس بلازم واللازم امتداد ما وليس بزائل كما ترى في الشمعة من تبدل المقادير مع بقاء الجسمية بعينها لا يقال فكذلك الامتداد الجوهري لانا نقول هذا ليس بالمخصوص بل بنفسه ولان ما يزول عنه خصوص امتداد جوهري ويطرأ آخر ان هو المعني بالهيولى ولذا قالوا كما تتبدل المقادير على جوهر باق هو الصورة تتبدل الصورة على جوهر باق هو المادة بل الجواب ان ليس معنى قبول الجسم للانفصال انه بعينه مع بقائه بجميع اجزائه يقبله بل ان فيه جزءا باقيا بعينه هو القابل بالحقيقة وللاتصال الذي تقابله اما عدم الزوال بالكلية فلضرورة الفرق بين انعدام ماء الجرة بالكلية وبين انفصاله الى مياه جمة واما عدم البقاء بتمام الماهية فاقتضاء الزوال على الهوية فلانعدام الجزء الذي هو الاتصال هذا والانفصال هنا انفصال الماء الى المياه ليس بانعدام جوهر وحدوث آخر وان الباقي فيه كالكل هو الماء بالحقيقة والمتبدل هو الهوية لا جزء منها هو الهيولى ثم ان الجسم الواحد اذا انفصل الى جسمين فاما ان يكون مادة هذا مادة ذاك بعينها وهو مع كونه ضروري البطلان يستلزم كون الواحد بالشخص

في لزوم غير لكن لا مح

العرضي

معنى ع

اي عند الزوال مح

نفصال

وذهب الاشراقيون الى ان الجسم واحد في ذاته لا تركيب فيه اصلا واما الهيولى اسم له من حيث يتبدل الهيئات عليه وتحصل الانواع منه وزعموا ان الانفصال
بالمعنى الذي يقابل الانفصال ويزول بطريان عرض وبمعنى الامر الذي شانه قبول الابعاد والامتداد في الجهات قائم بنفسه متحيز بذاته هو الجسم ليس الا وما يتوهم
من الامتداد الباقي عند تبدل ابعاد الشمعة انما هو نفس المقدار المتحفظ تتفاوت الخصوصيات وكيف يتصور احتمال وطبيعة الامتداد بالجوهرية والعرضية
على انه لو كان هناك امتدادان جوهري وعرضي فاما ان يتفاوتا فيكون البعض من احد الامتدادين لا في مادة او يتساويا فيرتفع الامتياز قم

في حيزين ومنفصلا حسيين واما عدم هما ووجد اماان يكون المادتان قد كانتا موجودتين عند الاتصال فيشمل الجسم على جزئين بالفعل
بل يكون له موادّ غير متناهية بحسب حصول الانقسام بل يتالف من اجسام لا تتناهى ضرورة ان كل مادة تستدعي صورة على حدة
او غير موجودتين فيلزم ان يكون انفصال الجسم انعداما له بالكلية لا مجرد صورته الاتصالية وهو مع بطلانه يبطل مقصود
الاستدلال اعني بقاء امر قابل للاتصال والانفصال والجواب ان المادتين كانتا موجودتين لكن بصفة الوصل والوحدة
الاتصالية والآن بصفة التعدد لتعدده ولا يلزم من عدمهما بعد الوصل انعدامهما وافتراقهما الى مادة اخرى كما يبقى
من انها استعداد محض لبسيط متصل واحد في نفسه كما ليس للمتعدد واما يوصف بذلك تبعا للصورة فمناط هذا الاستدلال شك
وان الطبيعة الامام راجع الى الثالث وقيل انها شكال ... وسوان المطلوب ثبوت المادة لكل جسم وهذا الدليل لا يتم
في الجسم الذي يمتنع عليه الانفصال الانفكاكي كالفلك وقبول الانفصال بالانقسام الوهمي لا يستدعي قابلا في الخارج وجه
جوابه الى فروع الهيولى قوله وذهب الاشراقيون الى قوم من العلماء سيما موثر في طريقة افلاطون ومطالع الكشف
والعيان على طريقة ارسطو وماله من البحث والبرهان وذهبوا الى ان الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس
لا تركيب فيه اصلا لا من اجزاء لا تتجزى ولا من الصورة والهيولى بل هو مقدار جوهري لا يتغير في ذاته بتبدل المقادير
العرضية عليه اعني ما يوجد بحسب جوانب الجسم في الجهات ويسمى طولا وعرضا وعمقا مثلا المقدار الذي هو مجموع
لا يتغير عن ذلك القدر بتغير الاشكال وانما يتغير ذلك الابعاد المقدارية في الجهات فيزيد الطول على ما كان وينقص
العرض او بالعكس وكذا العمق وليس الانفصال عبارة عن زوال الاتصال بهذا المعنى اعني المقدار الجوهري
بل بالمعنى الذي يعتبر بين المقدارين فلا يمتنع قبوله اياه مع بقائه بذاته ومنشأ الغلط اطلاق لفظ الاتصال على
المعنيين والاجسام المشتركة في الجسمية انما تختلف في المقادير المخصوصة التي هي بازاء الجسميات المخصوصة
لا في المقدار المطلق الذي بازاء الجسم المطلق ثم الجسم من حيث قبوله للهيئات الطبيعية عليه ومن حيث حصول الانواع
المختلفة منه يسمى هيولى كما يسمى بتلك الهيئات من حيث تواردها عليه صورا وانه مجموعا على الجهة المذكورة الخ هي العمدة
في اثبات الهيولى بوجوه الاول انه ان اريد بالامتداد والاتصال الجوهري الممتد في الجهات القابل للابعاد فلا نم
انه عين الجسم والمراد بها ما يفهمه العقلاء من هذين اللفظين فلا نم انه جوهر بل عرض ودعوى كونه جوهرا من حقيقة الجسم واول
ما يدرك من جوهريته غير مسموعة والتمسك بان في الشمعة امتدادا باقيا مع تبدل المقادير عليه ضعيف لان ذلك ... مطلق
الامتداد الباقي بسبب خصوصياته من غير ثبوت امر سوى الخصوصيات كما يقطع بتغاير الشكل عند تبدل الاشكال
مع القطع بانه عارض وبالجملة فلا نم ان فيها امتدادا معينا باقيا لا يتغير اصلا كما قيل يعني به ذلك الامر الذي
لم ينعدم عند تبدل الاشكال والمقادير وانعدم عند انفصال الشمعة الى الشمعتين فلنا هو ما يقابل الانفصال
من اتصال الاجزاء المفروضة بعضها بالبعض وهو عرض والباقي هو الجسم بعينه وحاصل الكلام انا لا نم ان الاتصال
والامتداد بالمعنى الذي يقابل الانفصال ويزول بطريانه جوهر وجزء من الجسم بل لا يعقل منه الا امر لا قوام له
بنفسه ولا غنى له عن الموضوع فلا يكون الا عرضا غايته انه لازم للجسم معتذر زواله الى الاتصاليين يصير الجسم جسمين
لو امكن زواله لا الى الاتصالين انعدم الجسم بالكلية واما بمعنى الامر الذي شانه الامتداد في الجهات وقبوله
الابعاد فلا نم انه غير الجسم كيف ولا يعقل منه الا امر قائم بنفسه متحيز بذاته مستغن في قوامه عن المحل والتعبير عنه

ويستدل على نفي الهيولى بانها ان لم تتحيز لم يصلح محلا لما له اختصاص بالحيز ولم تتحيز فاما بالاستقلال فكان قبل الجسمية فلم يكن بحلوله اولى ولزم استغناء الجسمية عن المادة
اونس للمواد واما بالتبعية فكانت صفة الجسمية حالة فيها واجيب بان عدم الاستقلال لا يلزمه ان يكون حلولها بل قد يكون بالحلول فيها على ان الاشتراك في اللازم لا يوجب التماثل
المبحث الرابع في تفاريع المذاهب اما القائلون بالجزء فقد اختلفوا في انه هل يقبل الحيوة والاعراض المشروطة بها وفي انه هل يمكن وقوع الجزء على منفصل الجزئين
هل يمكن جعل خط الموكوع من الاجزاء وانبتح وفي انه هل له شكل واختلف المثبتون فقيل يشبه الكرة وقيل المثلث وقيل المربع اي المكعب لتمكن كونه محفوفا باجزاء ستة واتفقوا
على انه لا حظ له من الطول والعرض الا ما نسب الى
الصالحي وابن الراوندي قم

بالهوية الاتصالية او المتصل بالذات ونحو ذلك من العبارات لا يفيد التغاير في ان الامتداد طبيعة واحدة فيمتنع كون بعض افراده
او اصنافه جوهرا والبعض عرضا ولو وقع الاصطلاح على تسمية بعض الجواهر بذلك فلا نم ان في المتحيز جوهرا غير نفس الجسم الثالث
انه لو كان في الجسم امتدادان احدهما جوهري والاخر عرضي فان فضل احدهما على الاخر وقع القدر الذي به التفاضل
اوم بلا مادة وهو نحو الاعرض بدون المحل الموضوع والصورة بدون الهيولى وبالجملة الحال بدون المحل وان لم يفضل
بل يتساويان في جميع الاقطار ارتفع الامتياز والاثنينية لان امتياز افراد الطبيعة الواحدة اما ان يكون بحسب
المحل وهو امر قوعه بانهما متميزان بالحقيقة مع ان محل العرضي هو الجوهري او الجسم ومحل الجوهري هو المادة والنزاع في عدم
الامتياز في الحس فلا يضر قوله وقد يستدل الثاني الى معارضة اوردها الامام تقريرها انه لو وجدت الهيولى فكانت
ان يكون متحيزا اولا وكلاهما محال اما الثاني فلامتناع حلول الجسمية المختصة بالحيز والجهة فيما ليس بمتحيز اصلا
ولهذا الاشياع شكل في امتناع كون بعض المجردات محلا للاجسام واما الاول فلان تحيزها اما ان يكون بطريق الاستقلال
او التبعية ويلزم على الاول ان يكون هي والجسمية مثلين لاشتراكهما في اخص صفات النفس اعني التحيز بالذات فيمتنع
ان يجتمعا لاستحالة اجتماع المثلين ولئن تحصل احدهما بالمحلية والاخرى بالحالية لان حكم الامثال واحد ولئن تحصل الجسمية
بالافتقار الى المادة بل يجب اما استغناؤهما فلا يكون الجسمية حالة في مادة او افتقارهما فيكون للمادة مادة ويتسلسل
ويلزم على الثاني ان يكون المادة صفة للجسمية حالة فيها دون العكس لان معنى الحلول التبعية في التحيز ولانه لو جاز العكس لجاز
ان يقال الجسم صفة للون لانه حال فيه والجواب ان عدم كون تحيزها بالاستقلال لا يستلزم وصفيتها وحلولها لجواز
ان يكون ذلك باعتبار ان حلول الجسمية فيها شرط التحيز بها ولا نم ان كل ما يكون تحيزه مشروطا بشيء كان هو وصفا لذلك
الشيء حالا فيه بل ربما يكون بالعكس على ان الاشتراك في التحيز بالاستقلال لا يستلزم تماثلهما اذ لا نم ان ذلك اخص صفات
النفس ولو سلم فالمتماثلان انما يتساويان في لوازم الماهية لا في كل لازم لجواز ان يكون عائدا الى العوارض قوله
المبحث الرابع في تفاريع المذاهب من فروع القول بكون الجسم من الجواهر الفردة اختلفهم في قبول الجوهر الفرد هل يقبل الحيوة
والاعراض المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة فجوزه الاشعري وجماعة من قدماء المعتزلة وانكره المتاخرون منهم
وهي مسئلة كون الحيوة مشروطة بالبنية وقد مرت ومنها اختلافهم في انه هل يمكن وقوع على منفصل الجزئين فانكره الكل
لاستلزامه الانقسام وجوزه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار ومنها اختلافهم في انه هل يمكن جعل الخط المؤلف من
الاجزاء دائرة فانكره الاشعري وجوزه امام الحرمين لما سبق بيانهما ومنها اختلافهم في ان الجوهر الفرد هل له شكل
فانكره الاشعري واثبته اكثر المعتزلة كذا ذكره الامام ونقل الآمدي اتفاق الكل على نفيه لاقتضائه محيطا ومحاطا
فينقسم واما الخلاف في انه هل يشبه شيئا من الاشكال فقال القاضي لا وقال غيره نعم ثم اختلفوا فقيل يشبه الكرة
لان في المضلع اختلاف جوانب وقيل المثلث لانه ابسط الاشكال المضلعة وقيل المربع لانه الذي يمكن تركيب الجسم منه
بلا فرج وهو اقول الاكثرين قال الامام والحق انهم شبهوه بالمكعب لانهم اثبتوا له جوانب ستة وزعموا انه يمكن ان يتصل به
جواهر ستة من جوانب ستة وانما يكون ذلك في المكعب وقد يستدل على وجوب الشكل له بانه متناه ضرورة فيكون له نهاية او حد يحيط
به اما واحد فيكون كرة او اكثر فيكون مضلعا واجاب بانه لا نريد بكونه متناهيا انه لا يمتد الى غير النهاية فمسلم ولا يلزم
احاطة حد به مغاير له لما طوله ولا نريد انه يحيط به نهاية وينتهي الى جزء الاجزاء ورائه فممنوع بل هو نفس النهاية اعني الجزء الذي

...ق على ان لا خطا من المساحة فمبني على انها اسم للتحيز والجرم الموجب للتكاثف بانضمام الامثال على ما هو المنقول عن الجبائي خلافه واما التي يقولون
...بل الانقسام الوهمي دون الفعلي فقد اختلفوا في اشكالها فقيل كرات وقيل مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل مخلفات ثم المشهور
...ان طبيعة الاجزاء واحدة في جميع الاقسام فكون اختلافها بحسب الاعراض ويستند اختلاف الاعراض عندنا الى قدرة المختار وعندهم الى اختلاف
...حاجة الى جعل بعض الاعراض داخلا في حقيقة الجسم واما القائلون بالهيولى والصورة فقد اتفقوا على فروع الاول عموم الهيولى لكل جسم ولكن لم يقبل الانفكاك
...الجسمية طبيعة نوعية فلا تختلف في اللوازم وتحقيقه انه قد ثبت لزوم المادة للجسمية مع قطع النظر عن تشخصاتها والاسباب

...هاشم انها ليست طبيعة عرضية ...مع عن معروضاتها تم

المنتهي لكل مساحة ومنها انهم اتفقوا على انه لا خط له من الطول والعرض بمعنى انه لا يتصف بشيء من ذلك والا لكان منقسما ضرورة وانكار ذلك على ما نسب الى ابي الحسين الصالحي من قدماء المعتزلة جهالة والمحكي في كلام المعتزلة عن الصالحي انه كان يقول الجزء الذي لا يتجزأ جسم لا طول له ولا عرض ولا عمق وليس ببين نصيف ولا الطيم ما احمل الاعراض ويقبل الا التمدي الاعاق الكل على ان للجزء خطا من المساحة وحمله على ان له حجما على ما في المواقف لا يزيل الاشتباه ولزوم قبول الانقسام بل بما كان ذكره في الحجم الطعم لانه اسم لحالة الامتداد ومقداره ما احتشا اذا كان ذلك في الجهات كان جسما ولهذا يراد انه مدخلا في الجسمية والمساحة حتى تزيد ذلك بزيادة الاجزاء فكذا في الطول والعرض والمذكور في كلام المعتزلة انه لا خط له من المساحة وعن الطول عند ابن الراوندي واتفق ابو علي وابو هاشم على ان لا حظ له من الطول الذي مرجعه الى التاليف الذي يذهب به الاجزاء في جهة مخصوصة ثم اختلفوا فذهب ابو علي الى ان لا حظ له من المساحة لانها انما يعتبر التاليف وذهب ابو هاشم الى ان له خطا من المساحة لانها اسم للتحيز الجوهر وحجمه الموجب للتكاثف عند انضمام امثاله اليه ومنها اختلافهم في ان الجوهر الواحد هل يوصف بالجهات وفي انه هل يجوز ان يرى وفي انه هل يجوز ان يصير يشغل الحبال وفي انه كم يجوز ان يلاقيه من الجواهر وفي انه هل يجوز ان يخلقه الله تعالى على الانفراد وفي انه هل يجوز ان تحله الحركة والسكون على البدل وفي انه هل يجوز ان يحله اعراض كثيرة وتفاصيل ذلك مذكورة في المطولات ونحن لا نبالي ان ينسبنا الى القصور بما عجزنا عما لا طائل فيه ونسأل الله سبحانه وتعالى لمن اجتهد في نقض ذلك الغبار عن الكلام شكرا على سعيه **قوله** واما القائلون ذكر الامام ان القائلين بكون الجسم من اجزاء صغار قابلة للانقسام الوهمي دون الفعلي اختلفوا في اشكالها فذهب الاكثرون الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول بالخلاء وقيل مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع من الاشكال فللنار ذو اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء ذو ثمان قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثني عشر قاعدة مخمسات وذكر في الشفاء انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم جعلها الانواع الخمسة **قوله** ثم المشهور من الطبيعيين اي القائلين بكون الجسم من اجزاء لا تقبل القسمة اصلا والقائلين بانها تقبل وهما لا فعلا انها متماثلة اي جوهر ما واحد بالطبع في جميع الاجسام فاختلاف الاجسام انما يكون بحسب الاعراض دون الماهية واختلاف الاعراض مستند عندنا معشر المتكلمين الى الفاعل المختار وعند الاخرين الى اختلاف اشكال الاجزاء على ما صرح به في الشفاء وهل يلزم ان يكون بعض تلك الاعراض داخلا في حقيقة الجسم فيكون عوارض الاجزاء وذاتيات الاجسام فيتحقق اختلافها بحسب الماهية فيه كلام سيجيء ان شاء الله تعالى **قوله** واما القائلون ذكر من فروع القول بتركب الجسم من الهيولى والصورة الجسمية الاول ثبوت ذلك لكل جسم والثاني كونه قابلا للانفصال الانفكاكي كالفلكيات وذلك لان الجسمية اعني الامتداد الجوهري طبيعة نوعية اذ لا تختلف حقيقتها الا بالعوارض والمشخصات دون الفصول وقد ثبت انها قابلة للانفصال الانفكاكي مفتقرة الى المادة نظرا الى ذاتها لا لانفصالها من غير اعتبار للمشخصات والاسباب الخارجة فكذا اقسامها لان لازم الماهية لا تختلف ولا تتخلف وتحقيق ذلك ما ذكره في الشفاء ان الجسمية اذا خالفت جسمية اخرى بكون الاولى حارة وتلك باردة او بان لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية وهي امور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية في انها موجودة والطبيعة الفلكية موجودة وقد انضاف الى تلك الطبيعة القابلة المشار اليها من الطبيعة الاخرى فرق ما خارجة كالمقدار الذي اخذ في نفسه شيئا متصلا عاما يتنوع بان يكون خطا وسطحا اذ ليس المقدار به موجود والخطية موجود اخر بل الخطية بنفسها

للانقسام

او ماهيات مختلفة اللوازم كالوجود والحيوانية والنوعية لكونها امورا متحصلة بنفسها اذ لا تختلف بما يلحقها من خارج او بحسب وحدة ومقارنة من طبيعة فلكية او عنصرية ونحو ذلك مما هو خارج عنها متميز بحسب الوجود ولهذا لم يمكن الجواب بان الكل والبعض لا يجوز امتصاص الذات وهذا التساوي كون الجسم حيث هو صورة لنا منهما يتحصل الا بما يتضاف اليه من الفصول وقد تقرر بان كل جسم يقبل الانفكاك في ذاته ولهذا امتنع لعارض لازم كالصورة الفلكية او غير لازم كغاية الصغر والصلابة وبان الانفصال في الوهم كاف في ثبوت المادة الا في امتناع الهيولى بدون الصورة لانها لو كانت جسما لامتنع الجسم الفرد والا فقد حصول الصورة يكون في بعض الاحيان طفرة وهو تخصيص بلا مخصص ورد منع انحصار المخصص في الصورة تم

مقررة

هي المقارنة المحمولة عليها فالجسمية مع كل شيء يفرض شيء متصور هو جسمية فقط من غير زيادة واما المقدار فلا مقدار فقط بل لابد من فصول حتى يوجد ذاتا متقومة اما خطا او سطحا او ثخنا في قبيل الاحجام ولا خلاف في ان الجسم جنس تحته انواع بل اجناس واما الكلام في انه جنس عالي وفوقه جنس الجوهر ولكن لا يصح القول بان الجسمية طبيعة نوعية ثم اي حاجة الى ذكر في اثبات المطلوب ومعلوم ان لوازم الطبيعة الجسمية ايضا لا تختلف ولا تتخلف قلنا فرق بين الجسم الذي هو فصل ابهامهما لا يتحصل الا بما ينضاف اليه من الفصول وبين الجسمية المتحصلة في الخارج بحكم الحس واحتيج الى بيان نوعيتها للعلم ان احتياجها الى المادة كما انه ليس من جهة شخصها اعني كونها هذه الجسمية وتلك لتختص بالبعض دون البعض كذلك ليس من جهة فصول بعض الاقسام او ماهيتها بان تكون الجسمية طبيعة جنسية تحتها جسميات مختلفة الحقائق بالفصول بحكمة الافتراق في اللوازم كالحيوانية او وصفا عاما لجسميات كالكل كالوجود لنوعين بعد تسليم ما ذكر في بيان نوعيتها انه لم لا يجوز ان يكون ذلك من جهة بعض العوارض كقبول الانفصال الانفكاكي فلا يجري فيما لا يقبله كالفلكيات وقد اشير في الاشارات الى الجواب بان قبول الجسمية للانفصال مع امتناع بقائها معه معرف لاحتياجها في ذاتها الى المادة فيفتقر اليها حيث كانت يعني انه ليس علة للاحتياج ليختص الاحتياج بما يقبل الانفصال بل علة للتصديق بالاحتياج الذاتي فيعم ولا خفاء في توجه المنع وقد يقرر بعموم الهيولى للاجسام بان كل جسم فهو بالنظر الى ذاته وامتداده ومقداره قابل للانفصال الانفكاكي وان امتنع ذلك لامر زائد لازم كالصورة الفلكية او غير لازم كغاية الصغر والصلابة وفي شرح الاشارات ما يشعر بان قبول الانفصال الوهمي كاف في اثبات المادة اذ لا بقاء للاتصال مع الانفصال فلا بد من قابل باق واعترض بان الانفصال الوهمي انما يرفع الاتصال في الوهم دون الخارج فلا يلزم وجود الهيولى في الخارج على ما هو المطلوب واجيب بان معنى امكان الانفصال الوهمي هو ان يكون الجسم بحيث يصح حكم الوهم بان فيه شيئا غير شيء وهذا وجه الانفصال في الحكم الكاذبة الوهمية بل الصادقة المبنية على امكان جزء غير جزء في نفس الامر وهو معنى امكان الانفصال الخارجي وحاصله ان القسمة الوهمية ولئن لم تستلزم الانفكاك لكن قبولها يستلزم قبوله وهو يستلزم ثبوت المادة في نفس الامر **قوله** الثاني من فروع القول بالهيولى انها يمتنع ان توجد مجردة عن الصورة لانها حال التجرد اما ان يكون ذات وضع او لا والمراد بالوضع ههنا كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه بانه ههنا او هناك فان كان ذات وضع كان جسما لكونه جوهرا متحيزا قابلا للانقسام في الجهات لما علم في بحث نفي الجزء من انه يمتنع ان يوجد جوهر متحيز لا ينقسم اصلا بمنزلة النقطة او ينقسم في جهة دون جهة بمنزلة الخط او السطح واما لم يقل كان جسما او حالا في جسم كالاعراض والصور لان الكلام في جوهر قابل للصورة وان لم يكن ذات وضع ولا كالة يصير محلا للصورة في الجملة فعند حلول الصورة اما ان يكون في جميع الاحياز او لا يكون في حيز اصلا وكلاهما باطل بالضرورة او يكون في بعض الاحياز وهو تخصيص بلا مخصص لان نسبة الصورة الجسمية الى جميع الاحياز على السوية فان قيل لعل مع الصورة نوعية تقتضي الاختصاص قلنا فننقل الكلام الى خصوصية ذلك المظهر اعني الصورة النوعية دون سائر المظاهر ثم في تعيين هذا الحيز من بين الاحياز التي هي اجزاء حيز كلية ذلك النوع ولا يرد البعض بهذا الجزء من الارض مثلا حيث تخصص بهذا الجزء من الحيز الارضي لجواز ان يكون ذلك بسبب صورة سابقة مقتضية لهذا الوضع المقتضي لهذا الجزء من الحيز كما اذا صار جزء من الماء ارضا ثم ارضا فانه

الثالث امتناع الصورة بدون الهيولى لانها لو قامت بذاتها استغنت عن المحل فيه ورد بانه يجوز ان لا يكون التجرد والحلول لذاتها

يشترك على استفاءه الى ان يقع ويجيء من المادة الارضي وسيجي لهذا زيادة بيان وكم الكلام في وجه اختصاص المادة
بما لها من الصورة النوعية على ما فصله في الفرع الى اخر ولا يرد النقض به نعم يتوجه ان يقال لم لا يجوز ان يكون للهيولى
المجردة اوصاف واحوال غير الصورة والاوضاع يؤدى ذلك الاختصاص عند التجسم ببعض الاوضاع والاحياز على التعيين
واما المرفع بان اسناد الاختصاص الى القادر المختار على ما ذكره الامام فلا يتاتى على اصول القائلين بالهيولى
قوله الثالث امتناع الصورة بدون الهيولى واليه في بيان ذكر وجوه اخصرها انها لو وجدت مجردة عن الهيولى لكانت
مستغنية في ذاتها عن المحل فيمتنع حلولها فيه لان ما بالذات لا يزول وانها يستلزم قبول الانقسام الوهمي المستلزم لقبول
الانقسام الانفكاكي المستلزم للمادة ورد الاول بانه يجوز ان يقتضي ذاتها التجرد عن المادة والحلول فيها بل كل منهما
يكون لامر خارج والثاني بمنع استلزام قبول الانقسام الوهمي الانفكاكي وقد مر الكلام فيه واشهرها ان الصورة الجسمية
متناهية للشكل وهو يستلزم للمادة اما الاول فلما سيجيء من تناهي الامتدادات ولا نعني بالشكل الا هيئة احاطة نهاية
او نهايات واما الثاني فلان حصول الشكل لو لم يكن بمشاركة من المادة ولم يكن لها دخل في ذلك فاما ان يكون لجسمية
الطبيعة الامتدادية فيلزم تساوي الاجسام في الاشكال او لحالة من خارج فيتوقف قبول الاشكال والمقادير على الانفكاك
على اتصال وانفصال وعلى قبول انفعال وقد سبق لزم ذلك بدون المادة واعترض بوجهين احدهما منع لزوم الانفصال
فانه يجوز تبدل المقادير والاشكال بدون الانفصال كما في تبدل مقادير الشمعة واشكالها مع ان الامتداد لها
والثاني ان امكان الانفصال الوهمي يستتبع يستلزم امكان الانفكاكي المحوج الى المادة على ما مر كان باقي المقدمات
مستدركة في البيان وهو ان لم يكن فادحا في الغرض لكن الكلام في استقباحه في دأب المناظرة سيما اذا كان بعض
المقدمات المستدركة في غاية الخفاء كما هي الابعاد وثانيهما النقض بكل بسيط من الفلكيات والعنصريات
حيث كان طبيعة الكل والجزء واحدة مع ان الجزء ليس على شكل الكل ومقداره واجيب عن الاول بوجهين
احدهما ان المراد لزوم احد الامرين اعني الانفصال كما في تشكلات الماء بجعله مياها او مع الانفعال كما في الشمعة
وكل منهما يستلزم المادة على ما سبق من ان كلا من الانفصال والانفعال مع ما عليهما من الاشكال والاخفاء فان هذا مع
كونه مخالفا للظاهر يقرر القوم يشتمل على التعذر لكن اذا امكان الانفعال لازم قطعا فلا معنى لضم الانفصال اليه وجعل
اللازم احدهما فلا ينبغي ان يحمل على هذا المعنى عبارة شرح الاشارات حيث قال هذا الاعتراض ليس يقادح في
الغرض لانا لم نجعل اللزوم الحق مقصورا على لزوم الانفصال والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال وانما مثلنا اثار تبعا
للزوم الحق على لزوم الانفصال ولزوم الانفعال جميعا فان شئت كلا اللزومين فذاك والا فلا حاجة الى لزوم الانفعال
وهو كاف في لزوم المادة وثانيهما ان ليس المراد الانفصال الجسم بل انفصال الاجسام بعضها عن بعض بمعنى عدم الاتصال
عما من شانه الاتصال فان هذا هو المحوج الى المادة لا مجرد التمايز والافتراق والتنبيه على هذا المعنى تعرضوا
مع الانفصال للاتصال والا فلا دخل لاتصال الاجسام بعضها ببعض في اختلاف اشكالها ومقاديرها وعلى هذا
يحمل ما قال في شرح الاشارات لو المغايرين [illegible] الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها
ببعض وذلك يستلزم المادة ولا اتجاه على هذا الطريق اثر الضعف بناء على انهم بنوا ثبوت المادة على امكان
الاتصال والانفصال فيما بين الاجسام ولم يدعوا امكان الاتصال فيما بين كل جسمين حتى الفلك والعنصر بحسب

اشارة الى ضعف هذا الكلام

انفصال

اتصال

الرابع ان التلازم بينهما ليست لعلية احدهما بل لاحتياج الهيولى في بقائها الى صورة ما والصورة في تشخصها الى هيولى بعينها اقول مرجع الاخير الى ان اختلاف الاجسام
في الاثار ليس للجسمية المشتركة بل لامر مختص غير عارض وهي اللتي هو الصورة النوعية ونوقض باختلاف الصور [illegible] العموم تعاقبها لا الى نهاية او استعداد
اختلف فيها الى اختلاف الاستعدادات التي معا منتهية العوارض م

بحسب الطبيعة الجسمية رطالا يسع على انه طريق الانفعال وبالجملة لا يمكن ان يحصل الاختلاف في المقادير والاشكال
عن فاعلها والامتداد الابعاد ان يكون فيه قوة الانفعال المقتضية للمادة واجيب عن النقض ايضا بوجهين احدهما ان
هناك مادة تقبل الكلية والجزئية لقبولها بذاتها الاتصال والانفصال فيعود اختلاف الشكل والمقدار فيما بين الكل والجزء
الى اختلاف القابل وان كان الفاعل واحدا هو الصورة النوعية بخلاف الصورة الجسمية اذا فرضناها مجردة عن المادة
فانه لا يتصور فيها ذلك لان حصول الجزئية بالانقسام والكلية بالالتيام من لواحق المادة وثانيهما ان هناك مانعا
هو الجزئية فانها حصل للكل ذلك الشكل والمقدار امتنع بالضرورة حصوله للجزء ما دام الجزء جزءا او الكل كلا ولا يعود
ذلك في الصورة المجردة عن المادة وهذا عائد الى الاول لا انه يرد عليه ان الجزء وان امتنع كونه على مقدار الكل لا يمتنع
كونه على شكله كمدورة الفلك وحامله والمقصود بالنقض هو الشكل واما المقدار فاستطراد وجوابه ان الجزئية تمنع لزوم
كون الجزء على شكل الكل ضرورة امتناع كرية جميع اجزاء الكرة وهذا كاف في دفع النقض على ان مقتضى عدم التفاوت في
الفاعل والقابل هو ان يكون شكل الجزء والكل واحدا بالشخص لا خفاء في ان الجزئية تمنع ذلك قوله الرابع قد ثبت
امتناع كل من الهيولى والصورة بدون الاخرى فاحتيج الى بيان ذلك على وجه لا يدور وذلك ان الهيولى تحتاج في بقائها الى
صورة لا بعينها وشيء محفوظ بصور متواردة كالسقف يبقى بدعائم يزال واحد ويقام اخرى نعم قد يلزم صورة واحدة
لاسباب خارجة كما في الفلك والصورة تحتاج في تشخصها الى الهيولى المعينة التي هي محلها لما علم من ان تشخصها انما يكون بالمادة
وما يتبعها من العوارض وليست الصورة علة للهيولى لكونها حالة فيها محتاجة اليها ولكونها متقارنة لما هو متاخر عن الهيولى
اعني التناهي والتشكل التابعين للمادة ولكونها جايزة الزوال الى صورة اخرى مع بقاء الهيولى بعينها ولا يعقل في
الشيء المعلول ان يكون علته شيئا لا بعينه وليست الهيولى علة للصورة لما تقرر عندهم من ان القابل لا يكون فاعلا ومن ان
الهيولى لا تقوم بالفعل الا بالصورة فتكون محتاجة اليها في الوجود متاخرة عنها ولانها قابلة للصور على سبيل البدل فلا تكون علة لشيء
منها لعدم الاولوية ولو انضم اليها ما يقتضي الاولوية لم يكن للهيولى الا القبول والحق ان بيان كيفية تعلق الهيولى بالصورة
وامتناع علية احدهما للاخرى ووجوب تقدم الصورة على الهيولى من حيث انها صورة ما وتاخرها عنها من حيث انها صورة متشخصة
على وجه يندفع عنه ما يختلج من الاشكالات عسير جدا والمتاخرون قد بذلوا فيه المجهود وبلغوا مداه ولو علمنا فيه خيرا لاوردناه
قوله الخامس من يعارض القول بالهيولى والصورة اثبات صورة نوعية هي مبادي اختلاف الانواع بالاثار وبيانه انه لا
خفاء في ان للاجسام اثارا مختلفة كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة كما في الماء او بعسر كما في الارض او امتناع عن ذلك
كما في الفلك وكالاختصاص على الاحسب طبعا من الاشكال والامكنة والاوضاع وليس ذلك لمجرد الجسمية المشتركة ولا الهيولى
القابلة وهو ظاهر ولا بامر مفارق لتساوي نسبته الى جميع الاجسام ولان الكلام في اثار الاجسام فيلزم الحلوق تعين ان
يكون بامور مختصة مقارنة ويجب ان يكون صورا لا اعراضا لانا ننقل الكلام الى اسباب تلك الاعراض فيتسلسل ولان تنوع الاجسام بها
وتحصلها موقوف على الاتصاف بتلك الامور ومن الحق تقوم الجوهر بالعرض [illegible] اختصاص كل
جسم بما له من الصورة وجوز الامام ان اختصاص الجسم بهذه الصورة مثلا لو كان لاجل صورة اخرى فاما ان يكون ذلك على طريق
الماوفة فيلزم استناد كل صورة الى صورة لا الى نهاية او على طريق السابقة بان تستند الصورة الى صورة سابقة لا الى صورة
سابقة عليها فيندفع اصل الاحتجاج ولو لا ان تستند كل عرض الى عرض سابق عليه فاجاب بانه على طريق السابقة ومنه منله

اي الرجوع الى جواب النقض [illegible]

المبحث الخامس في احكام الاجسام فمنها انها متماثلة لا تختلف الا بالعوارض ويجوز على كل ما يجوز على الآخر ويبتنى على ذلك الاستناد واحتمال وقوع العوارض الى القادر المختار وجواز خرق السموات وكثير من خوارق العادات وذلك لكونها من محض الجواهر الفردة المتماثلة ولاشتراكها في التحيز وقبول الاعراض وهما من اخص صفات النفس ولانقسام الجسم اليها وقد يتوهم ان المراد تماثلها الاتحاد في المفهوم المشترك بين الانواع المختلفة كالحيوان مثلاً فيستدل بان حد الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد غير مشتمل على تنويع واختلاف الخواص انما هو لاختلاف الانواع ومنها انها باقية بحكم الضرورة لا بمحض البقاء في الحس وقابلة للفناء لكونها حادثة على ما سيأتي ولقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وهلاك البسيط لا يتصور الا بفنائه ولا يخفى ان الحدوث انما يقتضي امكان العدم

ما يقال من انه اراد بها النفس الناطقة بدليل الاستشهاد بقوله تعالى ويسألونك عن الروح [illegible] لا بسبب استعداد البدن لتعلق النفس به وان النفس مبدأ الوجود قوله المبحث الخامس بعد الفراغ من بيان حقيقة الجسم اخذ في بيان احكامه فمنها ان الاجسام متماثلة اي متحدة الحقيقة وانما الاختلاف بالعوارض وهذا الاصل يبتني عليه كثير من قواعد الكلام الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال النبوة والمعاد فان اختصاص كل جسم بصفاته المعينة لا بد ان يكون لمرجح مختار اذ نسبة الموجب الى الكل على السواء وما جاز على كل جسم جاز على الآخر كالبرد على النار والخرق على السماء فيثبت جواز ما نقل من المعجزات واحوال القيمة ومبنى هذا الاصل عند المتكلمين على ان اجزاء الجسم ليست الا الجواهر الفردة وانها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف في حقيقة ولا محيص لمن اعترف بتماثل الجواهر واختلاف الاجسام بالحقيقة من جعل بعض الاعراض داخلة فيها وقد يستدل بان الاجسام متساوية في التحيز وقبول الاعراض وذلك من اخص صفات النفس وبان الجسم ينقسم الى الفلكي والعنصري وما لهما من الاقسام ومورد التقسيم مشترك وبان الاجسام يلتبس بعضها ببعض على تقدير الاستواء في الاعراض ولولا تماثلها في نفسها لما كان كذلك والكل ضعيف ومن افاضل الحكماء من توهم ان المراد بتماثلها اتحادها في ~~نفسها لما كان كذلك~~ مفهوم الجسم ولم كان يجعلها انواعاً مختلفة مندرجة تحته فتمسك بان الحد الدال على ماهية الجسم على اختلاف عباراتهم فيه واحد عند كل قوم من غير وقوع قسمة فيه فلذلك اتفق الكل على تماثله فان المختلفات اذا اجتمعت في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كما يقال الجسم هو القابل للابعاد الثلاثة او المشتمل عليها فمنه الطبيعي ومنه التعليمي ومنشأ هذا التوهم الاستبعاد من ان يذهب عاقل الى ان الماء والنار حقيقة واحدة لا تختلف الا بالعوارض كالانسان ذي الفصول والمنوعات كالحيوان كيف ولم يجمع نزاع في ان الجسم جنس بعيد لما تحته وقول النظام التي لا توجب كالف الانواع الا في المفهوم من الحد قوله ومنها اي ومن احكام الاجسام انها باقية زمانين واكثر بحكم الضرورة بمعنى انا نعلم بالضرورة ان كتبنا وثيابنا وبيوتنا ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذوات بل ان كان ففي العوارض والهيئات لا يعني ان الحس يشاهدها باقية ليرد الاعراض بانه يجوز ان يكون ذلك بتجدد الامثال كما في الاعراض وقد يفهم من البقاء الدوام وامتناع الفناء وعليه يحمل ما قال في التجريد ان الضرورة قاضية ببقاء الاجسام وتبين بان غاية امرها التفرق والانقسام وهو لا يوجب الانعدام وانت خبير بان دعوى الضرورة في ذلك في غاية الفساد كيف وقد صرح بجواز في بحث المعاد واستدل على جواز العدم تارة بالحدوث فان العدم السابق كالعدم اللاحق لعدم التمايز وقد جاز الاول فكذا الثاني وتارة بالامكان فان معناه جواز كل من الوجود والعدم نظراً الى الذات واجيب بان هذا لا ينافي الامتناع بالغير على ما هو المتنازع فانه يجوز ان يكون الشيء في ذاته قابلاً للعدم السابق واللاحق جميعاً ويمتنع احدهما او كلاهما بعلة والحاصل ان الحدوث لا ينافي الابدية كما في النفس الناطقة على رأي ارسطو والامكان لا ينافي الابدية والازلية كما في القدماء الزمانية دون الذاتية على رأي الفلاسفة وقد يستدل بنحو قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وكل من عليها فان ونحو ذلك من العمومات مع القطع بان الفناء والهلاك في المركبات ولم لا يجوز ان يكون بانحلال التركيب وزوال الصورة لكن في البسائط واجزاء الجسم من الجواهر الفردة او الهيولى والصورة لا يتصور الا بالانعدام قوله وجه الضعف يعني ان ما ذكر في عدم بقاء الاعراض من انها لو بقيت لامتنع فناؤها لما كان جارياً في الاجسام

وبعد تعالى لم مبادي آثار الاجسام امور بها تنوعها وتحصلها فلا يكون الا جواهر وحاصله انا نقطع باختلاف حقيقة الماء والنار مثلاً مع الاشتراك في المادة والصورة الجسمية فلا بد من الاختلاف في مقوم جوهري تسميه الصورة النوعية ومبناه على امتناع تقوم الجسم بعرض قايم بجزئه او بجوهر غير حال في مادته منه

في الاعراض لانها مستندة الى مبادي موجودة في الاجسام بعينها عند زوالها بالقسر لوجهين احدهما ان الماء المسخن بالنار يعود بارداً فلولا ان في جسم الماء شيئاً محفوظ الذات عند ملاقات النار لما كان كذلك بخلاف الصورة المائية فانها اذا زالت الى الهوائية لا يعود بالطبع وثانيهما ان كيفيات العناصر تنكسر صرافتها عند الامتزاج ولا كاسر سوى الصورة لما سيجيء في بحث المزاج والنت غير باق بزاماتهم لو ثبت ان كل عرض كذلك اي يحفظ بعد الزوال وتنكسر عند الامتزاج ولا يجوز ان يكون للاعراض التي كذلك مستندة الى امور محفوظة هي اعراض يستند كل منها الى عرض قبله وهكذا الى غير النهاية كالصور ولهذا قال الامام في موضع آخر ان الذي حصل بالدليل هو استناد بعض الاعراض من الاين والكيف وغيرهما الى قوى موجودة في الجسم واما انها صور او اعراض فلا بل الاقرب عندنا انها من قبيل الاعراض والاصل انه كما يمتنع تعاقب الصور على الاطلاق لا يمتنع تعاقب الاعراض التي يستند اليها ما يعود بعد الزوال فيكون كل سابق معداً للاحق ويرجع اصلها الى اختلاف الاستعدادات ولم يكن المبدا ايجاداً واعداداً وهو تعالى نحن نعلم بالضرورة ان هنا آثاراً صادرة عن الاجسام كالاحراق للنار والترطيب للماء فلو لم يكن فيها الا الهيولى والصورة الجسمية لما كان كذلك فلا بد فيها من امور هي مبادي تلك الآثار ولا خفاء في ان الاجسام انما تختلف بحسب آثارها المخصوصة بتنوع نوع فتنوعها وتحصلها انما يكون باعتبار تلك المبادي فيكون صوراً لا اعراضاً لامتناع تقوم الجوهر بالعرض ومن هذا يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون تلك الآثار مستندة الى الفاعل المختار او يكون لبعض المفارقات خصوصية بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض او يكون اختلاف الآثار عن المفارق بحسب اختلاف استعدادات الاجسام وهيولياتها وبهذا ظهر انه يكفي في اثبات الصور النوعية ان يقال نحن نقطع باختلاف حقيقتي الماء والنار مع الاشتراك في المادة والصورة الجسمية فلا بد من الاختلاف في مقوم جوهري يسمى الصورة النوعية ويرد على التقرير بعد تسليم اختلاف الاجسام بالحقيقة وكون الآثار صادرة عنها وكون هيولياتها متفقة الحقيقة وكذا الصور الجسمية انا لا نسلم لزوم كون ما به الاختلاف جوهراً حالاً في الهيولى ليكون صورة ولم لا يجوز ان يكون عرضاً فانما ما ادعوه من الاطلاق ليدفع بان العرض الحال في الجسم متقوم به متاخر عنه فلا يكون مقوماً له متقدماً عليه او يكون جوهراً غير حال في مادته بل يكون صورة ويكون الاختلاف فيما بينها وبين الجزء لا في عليها وجه آخر غير الحلول والحق ان اثبات الصورة الجوهرية سيما النوعية عسير وان الذي نعلم قطعاً هو ان الماء والنار مثلاً مختلفان بالحقيقة مع الاشتراك في الجسمية كالانسان والفرس في الحيوانية واما ان في كل منهما جوهراً لا يختلف بالحقيقة هو المادة وآخر كذلك حالاً في الاول هو الصورة الجسمية وآخر يختلف بالحقيقة حالاً فيه ايضاً هو الصورة النوعية وهكذا في سائر مراتب امتزاج العناصر الى ان ينتهي الى النوع الاخير كالانسان مثلاً فيكون في مادته جواهر كثيرة هي صور العناصر والاخلاط والاعضاء وآخرها صورة نوعية انسانية حالة غير النفس الناطقة المفارقة فلم يثبت بعد وما يقال ان الاجزاء العقلية ماخوذة من الاجزاء الخارجية فلا بد في اختلاف انواع الجنس الواحد من صور مختلفة الحقيقة هي ماخذ الفصول ليس بمستقيم لانهم جعلوا العقول والنفوس انواعاً بسيطة من جنس الجوهر ولا جزء خارجي فلا يكون مادة ولا صورة كالنفس الناطقة الا التسمية وقد وقع في ديباجة الاخلاط النصيرية ما يشعر بان على الصورة الانسانية طراز عالم الامر اي المجردات وكانه اراد انها لغاية قربها من الكمال واعداد كمال البدن لقبول تعلق النفس بها شبيهة بالمجردات ولم كانت حالة في المادة او اراد بكونها من عالم الامر وجودها دفعة كالهيولى وما لها من الاطوار في مدارج الاستكمال والاستعداد واما

اثبات على ما سبق اعتبر النظام قيام الدليل على صحة فنائها فالتزم انها لا تبقى زمانين واما تجدد الامثال كما في الاعراض
ولانا ادعاء الملزوم لانتفاء اللازم والكرامية قضاء الضرورة بثباتها فالتزموا امتناع فنائها فقولا بثبوت اللازم لثبوت
الملزوم وقد سبق في بحث امتناع بقاء الاعراض بطلانه ودليل منع الملازمة فان رفع ما ذكر في الفرق ثم امكان التفصي
عن النقض بما يجوز ان يفنى الاجسام بعد بقائها بان لا يخلق الله تبارك وتعالى فيها الاعراض التي يكون بقاء الجسم محتاجا اليها
مشروطا بها كالاكوان على ما ذهب اليه القاضي وامام الحرمين او بان لا يخلق الله فيها العرض الذي هو البقاء كما قال
الكعبي او بان يخلق فيها عرضا هو الفناء اما متعددا كما قال ابو علي انه تعالى يخلق لكل جوهر فناء او واحدا كما قال
غيره ان فناء واحدا يكفي لافناء كل الاجسام وزعم بعضهم ان قول النظام بعدم بقاء الاجسام مبني على ان الجسم عنده
مجموع اعراض والعرض عنده غير باق وقد نبهناك على ان ليس مذهبه ان الجسم عرض بل ان مثل اللون والطعم والرائحة من
الاعراض اجسام قائمة بانفسها واما الفلاسفة فلا نزاع لهم في فناء الاجسام بزوال الصور النوعية والهيئات
التركيبية واما النزاع في فنائها بالكلية اعني الهيولى والصورة الجسمية ومبنى ذلك عندهم على اعتقاد ازليتها المستلزمة
لابديتها فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وسيجي عليك شبهاتهم باجوبتها قوله ومنها ان الجسم لا يخلو عن شكل لانه متناه
على ما سيجي وكل متناه فله شكل اذ لا معنى له سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم واما الافتقار الى تمييز معنى فراغ شغله فقد مر
واما يذكر هو وامثاله من الاحكام الضرورية في المباحث العلمية من حيث يفتقر الى تنبيه او زيادة تحقيق وتفصيل او
تعقيب بفرع او يقع فيه خلاف فمن ثمة قدمه ثم استناد حصول الاشكال والاحياز الى القادر المختار هو المذهب
عندنا كما سيجي وذهبت الفلاسفة الى ان لكل جسم شكلا طبيعيا وحيزا طبيعيا لانه عند الخلو عن جميع القواسر والاسباب
الخارجية يكون بالضرورة على شكل معين في حيز معين وهو المعني بالطبيعي وعلى هذا الاعتراض بانه يجوز ان يقتضي
شكلا ما وحيزا ما لكل جزء من اجزاء الارض ويستند الخصوصية الى سبب خارج كارادة القادر المختار لا نعلل
امرا من الاسباب ما هو من لوازم ماهيته فيكون فرض الخلو عنه فرض محال فيجوز ان يستلزم محالا هو الخلو عن الشكل
والحيز لانا نقول ما يقتضيه لازم الماهية يكون طبيعيا لا قسريا وهو حاصل ولم يرد به وانا ... ومعنى الحيز
الباطن من المحوي ... بان الجسم قد لا يكون له مكان كالمحدد فضلا عن ان يكون طبيعيا واما الفراغ الذي
شغله الجسم كما قال ابن سينا ان كل جسم له حيز طبيعي فان كان ذا مكان كان حيزه مكانا وقال الجسم الاول حيز
اما مكان واما وضع وترتيب لا يقال الاختصاص بالحيز الطبيعي كما انه ليس معللا بالاسباب الخارجية كذلك ليس معللا بالجسمية
ولوازمها بل لا بد من خصوصية يستقل الكلام ... في الصورة النوعية ... الاشكال واتفقوا
على ان الحيز الطبيعي لا يكون الا واحدا ... مقتضى الواحد واحد ... بعد عدم القاسر حال ان يحصل فيهما ويرجح
بالضرورة او في احدهما فلا يكون الاخر طبيعيا وايضا اذا بقي خارجا بالقسر بعد زوال القاسر امكن ان يتوجه اليهما وهو محال
او الى احدهما وفيه ميل عن الاخر فيصير المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع او لا يتوجه الى شي منهما فلا يكون شي منهما طبيعيا لا يقال يجوز
ان يكون الحصول في احدهما والميل اليه بحسب ما يتفق من الاسباب المخصصة ما لم يحصل في الاخر لانا نقول الكلام فيما اذا فرض
خاليا عن جميع الاسباب الخارجية ... لا يحصل في احدهما ولا يتوجه اليه لامتناع الترجيح بلا مرجح وكون كل
منهما من الاقوال ... صاحب المواقف ... الطبيعي من فروع القول بالهيولى نظرا الى ان القائلين

بالجزء يجعلون الاجسام متماثلة لا يختلف الا بالعوارض قوله ومنها انه يمتنع اعلم ان مذهبي المنع والتجويز ليسا على طرفي
النقيض لان حاصل الاول وهو مذهب اكثر المتكلمين انه يجب ان يوجد في كل جسم احد الضدين من كل عرض وحاصل الثاني
انه يجوز ان لا يوجد فيه شي من الاعراض اصلا في الازل كما هو راي الدهرية القائلين بان الاجسام قديمة بذواتها محدثة بصفاتها واما
فيما لا يزال كما هو راي الصالحية من المعتزلة فمرجع الاول الى ايجاب كلي والثاني الى سلب كلي والاشبه هو الايجاب الجزئي بمعنى
انه يجب ان يوجد في كل جسم شي من الاعراض الا ان القائلين بالتفصيل منهم من خصه بالالوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه شي من
الالوان وهم المعتزلة البغدادية ومنهم من خصه بالاكوان بمعنى انه يجب ان يوجد فيه الحركة او السكون والاجتماع او الافتراق
وهم البصرية واحتج المانعون بان الجسم متحقق في الزمان ومتميز بالعين فلا يخلو عن حركة او سكون واجتماع او افتراق و
على تقدير تمامه انما يفيد الايجاب الكلي المدعى نعم يصلح للرد على القائلين بالسلب الكلي وعلى البغدادية القائلين
بجواز الخلو عن الالوان وكذا احتجاجهم بان الشي لا يوجد بدون التشخص وتشخص الاجسام انما هو بالاعراض لكونها
متماثلة لتألفها من اجزاء متماثلة فلو وجدت بدون الاعراض لزم وجود الغير المتشخص وهو محال لا يفيد العموم على
امتناع الجسم بدون احد الضدين من كل عرض لان البعض كاف في التشخص ثم يفيد عموم الاوقات اعني الازل وما لا يزال
بخلاف الاول فانه ربما يمنع امتناع خلو الجسم في الازل عن الحركة والسكون بل انما يكون ذلك في الزمان الثاني
وعن الاجتماع والافتراق بل انما يكون ذلك على تقدير تحقق جسم اخر فيحتاج في التعميم الى ما قيل ان اتصاف
اعني الازل على ما يعم اعني ما لا يزال كما يقاس بعض الاعراض على البعض تعميما للدليلين في جميع الاعراض
وتقريره ان اتصافه لكونه بالعرض اما للذات واما للقابلية ونسبة كل منهما الى جميع الاعراض والازمان على
السوية واجاب عن المتقدمين واحتج القائلون بجواز خلو الجسم عن الضدين في الجملة بوجوه الاول انه لو لم يجز
لكان الباري مضطرا عند خلق الجسم الى خلق العرض وهو ينافي الاختيار واجاب بعدم القدرة على المحال لو وجود
الملزوم بدون اللازم لا يوجب العجز وسلب الاختيار كما انه لو لم يجز خلق الجسم عن الاجتماع والافتراق لما جاز
ان يخلق الله تعالى جسما هو اول الاجسام بحسب الزمان واللازم قطعي البطلان الثالث انه لو لم يجز خلوه عن جميع
الالوان لما وقع وقد وقع كالهواء لا يقال لا نسلم خلوه عن الالوان بل غايته عدم الاحساس به لانا نقول
عدم الاحساس بما من شانه الاحساس به مع سلامة الالة وسائر الشرائط دليل على عدمه فان قيل من جملة الشرائط
انتفاء المانع ولعله ممنوع فلا يفتح هذا الباب يؤدي الى جواز ان يكون بحضرتنا جبال شامخة واصوات هائلة ولا
ندركها لمانع وقد يجاب بان الشفيف ضد اللون لا عدمه قوله ومنها انها متناهية الابعاد جعل هذا من احكام
الاجسام نظرا الى ان البعد الجسمي هو المتحقق بلا نزاع كما في الخلاء ولعل القول بلا تناهي الابعاد الجسمية عن
حكماء الهند وجمع من المتقدمين وابي البركات والمشهور من ادلة الحاضرين ثلاثة الاول برهان المسامتة و
تقريره ظاهر من المتن واما اعتبار حركة الكرة فلان المسامتة هناك في غاية الوضوح لا يتوقف
فيه العقل بل يكاد يشهد به الحس ومعنى موازاة الخطين ان لا يتلاقيا ولو فرض امتدادهما الى غير نهاية ومسامتة
تلاقيهما واما اعتبار النقطة بحسب الوهم فلان ثبوتها بالفعل غير لازم ما لم يتقطع الخط بالفعل وفيما اورد
من تقرير البرهان اشارة الى دفع اعتراضات يورد عليه منها انه يمنع لزوم اول نقطة المسامتة مستندا

الى نهاية والمسامتة بالنصف منها قبل المسامتة بالكل فعلى هذا اسقط مبنى الملازمة مستندا بما ذكره انتفاء اللازم ومنع ثبوت المطلوب مستندا بان المحال
انما لزم من لا تناهي البعد من الوضع المذكور ومنع انتفاء اللازم مستندا بان انقسام الزاوية والحركة لا الى نهاية انما هو حكم الوهم واما اعتراض
الامام بان اطول ما يفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم والمنتاهية معه انما يحصل بعد المسامتة مع نقطة فوقه خارج العالم وهكذا الى لا نهاية
فيلزم عدم تناهي الابعاد فجوابه لان هذا من احكام الوهميات الصرفة الكاذبة انا نفرض من نقطة خطين يزداد البعد بينهما على نسبة زيادة امتدادهما بحيث يوجد
مع كل زيادة مع المزيد عليه في بعد فلو امتدا الى غير النهاية
يلزم للفرقة الى احتياطه على النسبة وجود بعد ثم

بما ذكرنا من بيان استحالة اللازم وتقريره ان على تقدير لا تناهي البعد يلزم اول نقطة المسامتة لا الى الحركة والزاوية
لا الى نهاية فقبل كل مسامتة مسامتة لا الى اول له حقا اى ان هذا بعد الاحتجاج على الملازمة بان المسامتة حصلت بعد ما لم تكن
فيكون لها اول بالضرورة للمعارضة الا ان يحمل معارضة في المقدمة وجواب النقض بكل قياس استثنائي المستثنى فيه نقيض التالي
فانه لو صح ما ذكر لصح في الاستدلال على نفي الملازمة بما ذكر في بيان استحالة اللازم وفرق بين والحق بان هذا الاستدلال
لان الملزوم محال فجاز استلزامه للنقيضين مثلا لو وجد بعد غير متناه مع الوضع المذكور يلزم ثبوت اول نقطة المسامتة لما ذكرنا
وعدم ثبوته لما ذكرتم على انه يتجه ان يقال لو وجد البعد مع الوضع المذكور فاما ان يثبت اول نقطة المسامتة او لا يثبت وكلاهما
محال لما ذكر فيتم الاحتجاج فان قيل حدوث المسامتة لا يقتضي الا ان يكون لها بداية بحسب الزمان فمن اين يلزم البداية بحسب المسافة
اعني اول نقطة المسامتة قلنا من جهة ان الزمان منطبق على الحركة المنطبقة على المسافة فلو لم يكن لها اول لم يكن للحركة
اول فلم يكن للزمان اول ومنها ان المحال ما لزم على تقدير لا تناهي البعد مع الوضع المذكور وهو لا يستلزم استحالة لا تناهي
البعد لجواز ان يكون ناشيا من المجموع وجوابه انا نعلم بالضرورة امكان ما فرض وامكان اجتماعه مع البعد الغير المتناهي
فيتعين كونه المنشأ للزوم المحال ومنها انا لا نعلم استحالة اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي وما ذكر في بيانه
باطل لان انقسام الحركة والزاوية لا الى نهاية حكم الوهم وهو كاذب وجوابه ان احكام الوهم فيما نفرض في الهندسيات
صحيح يكاد يجري مجرى الحسيات لكونها على طاعة من العقل بحيث لا يمنع ان يحكم ولهذا لا يقع فيها اختلاف الآراء وانما
الكاذب هي الوهميات الصرفة مثل الحكم في المعقولات بما يخص المحسوسات كالحكم بان كل موجود ذو وضع واما اعتراض
الامام بان هذا الدليل مقلوب لانه يلزم من المسامتة بكل نقطة بعد المسامتة بما فوقها لزم عدم تناهي الابعاد
وبيانه على ما في المطالب العالية ان اعظم ما يفرض من الخطوط المستقيمة هو محور العالم اعني الخط المار بمركز العالم الواصل
بين قطبيه فاذا فرضنا كرة يميل قطرها الموازي للمحور الى المسامتة حدثت زاوية قابلة للقسمة ولا محالة يكون
الخط الخارج على نصفها مسامتا لنقطة فوق طرف المحور ويكون هناك ابعاد تتعرض فيها نقطة الى نهاية فجوابه ان هذا
من الوهميات الصرفة التي لا يصدقها العقل اذ ليس وراء العالم خلاء او ملاء يمتد فيه الخط او ينتهي اليه طرفه وما
الامام من ان صريح العقل شاهد بان طرف هذا الخط شيء ووقوعه خارج العالم وان انكاره مكابرة في
الضروريات مكابرة قوله الثاني هذا هو البرهان السلمي وحاصله انه لو كانت الابعاد غير متناهية لزم امكان عدم
تناهي المحصور بين حاصرين وهو محال وجه اللزوم على ما نقل عن القدماء انا اذا اخرجنا من نقطة خطين كساقي مثلث
ولا خفاء في انهما كلما امتدا يزداد البعد بينهما فلو امتدا الى غير النهاية كان زيادة البعد بينهما الى غير النهاية واعترض عليه
ابن سينا بان اللازم منه ازدياد البعد الى غير النهاية بمعنى انه لا ينتهي الى بعد لا يكون فوقه بعد ازيد منه وهو ليس بمحال
وانما المحال وجود بعد بينهما ممتد طوله الى غير النهاية وهو ليس بلازم فتقرر بان الفصل بين نقطتين متقابلتين
من الخطين المفروضين خط ولنسم بالبعد الاصل وامتداد الخطين بحسب امتداد الاصل فيكون تزايد الابعاد
بحسب تزايد الامتداد فيلزم من عدم تناهي الامتداد وجود زيادات على البعد الاصل غير متناهية لان نسبة زيادة
البعد على البعد الاصل نسبة زيادة الامتداد على الامتداد الاصل وان قد امكن تساوي الزيادات فلنفرضها
كذلك وليكن كل زيادة مع المزيد عليه موجودة في بعد فيلزم وجود بعد مشتمل على الزيادات المتساوية الغير المتناهية لان كل

مشتمل على الزيادة الغير المتناهية زايدا على البعد الاول بقدر ما مع انحصاره بين الحاصرين والاوضح ان نفرض كون البعد دائما بقدر الخطين بان يجعل
الزاوية ثلثي قائمة والمثلث متساوي الاضلاع فيلزم بالضرورة من عدم تناهيهما وجود بعد بينهما غير متناه فان قيل هذا يتوقف على ان يكون الامتداد في
طريق فيتحقق بعد هو آخر الابعاد وهو مصادرة قلنا لا بل مستلزم وهو حلق الثالث انا ننقص من البعد الغير المتناهي ذراعا ثم نطبق فاما ان يقع
بازاء كل ذراع ذراع فيتساويان او لا فينقطعان وقد مر مثله وبعض الثلثة هي الاصول في براهين التناهي من جهات ثم

مع حصول كل زيادة مع المزيد عليه ولزم كونه غير متناه لاشتماله على زيادة الاجزاء المتعادية بالفعل الى غير النهاية بوجه عدم تناهي
المقدار المشتمل عليها بحكم الضرورة او لحكم امتناع التداخل واما فرض الزيادات متساوية فاعتبارا عما اذا كانت
متناقصة فان انقسام المقدار ربما ينتهي الى ما لا يقبل الانقسام بالفعل فلا يلزم وجود البعد الغير المتناهي او لا نظم
واما في صورة التزايد فلا خفاء في ان الزائد مثل وزيادة فاللزوم فيه اظهر وما كان في هذا التقرير تطويل مع
كون استلزام عدم تناهي الزيادات لوجود بعد غير متناه محل خفاء بعض صاحب الاشراق في بعض تصانيفه البرهان السلمي
بانا نفرض بعدا ما بين الخطين ثم نقدر امتدادهما فلو امتدا الى غير النهاية كان ما بينهما غير متناه ضرورة الى المتناهي
لا يكون مساويا للغير المتناهي وعلى فرضه هذا اللزوم واضح لا يمكن منعه الا مكابرة لكن لما كان امكان الفرض
نوع خفاء قرره بعضهم بانا نفرض زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة ولنلزم تساوي الزاويتين الباقيتين الخط
الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من ساقي المثلث ولزوم كون زواياه متساوية لما تبين ان يكون كل من الزاويتين
ثلثي قائمة ولزم من تساوي زوايا المثلث تساوي اضلاعه كل ذلك مما بيّنه اقليدس فيلزم من عدم تناهي الخطين
عدم تناهي ما بينهما وحاول صاحب الاشراق سلوك طريق يوجب كون زاوية مبدأ الخطين ثلثي قائمة واحترز عن البرهان
الترسي وتقريره انا نخرج من مركز مستدير كالترس مثلا ستة خطوط قاسمة له الى ستة اقسام متساوية فيكون
كل من الزوايا الست ثلثي قائمة وكذا كل من الزاويتين اللتين تحدثهما الخط الواصل بين كل نقطتين متقابلتين من
كل ضلعين حتى يصير كل قسم مثلثا متساوي الزوايا والاضلاع ويلزم من امتداد الخطين الى غير النهاية امتداد البعد
ما بينهما الى غير النهاية ومن ثم قد يقرر اللزوم تساوي الزوايا والاضلاع ويجوز كون زاوية مبدأ الخطوط
الستة اقل من الضلعين او اكثر فلعدم شعوره بالهندسة واعترض على جميع البيانات بانها انما تفيد زيادة الابعاد
والاتساع فيما بين الخطين الى غير النهاية لا وجود بعد ممتد الى غير النهاية وانما يلزم ذلك لو كان هناك بعد
هو آخر الابعاد تساوي الخطين اللذين هما ساقا المثلث ولا يتصور ذلك الا بانقطاعهما وتناهيهما فيكون
اثبات التناهي به مصادرة على المطلوب ولو سلم فالمحال انما لزم من المجموع المفروض وهو لا يستلزم استحالة لا تناهي
الخطين والجواب انه لما لزم تساوي اضلاع مثل هذا المثلث كان لزوم عدم تناهي قاعدته على تقدير لا تناهي
ساقيه ظاهرا لا يمكن منعه واما السند فلا نسلم انه لما لزم ما وان القاعدة لكل قسمين وكانت متناهية
لانحصارها بين حاصرين لزم تناهي الساقين على تقدير لا تناهيهما فيكون اللاتناهي محالا وحاصله ان لا تناهي الساقين على
ليس موقوفا على تناهي الساقين حتى يلزم المصادرة بل مستلزم محاله فيلزم الخلف وتقريره انه لو كان الساقان
غير متناهيين لزم ثبوت قاعدة مساوية لهما لما ذكرنا من الدليل لكن القاعدة لا تكون الا متناهية ضرورة انحصارها
بين حاصرين فيلزم تناهي الساقين لانه لا يكون مساويا للغير المتناهي وقد فرضناهما غير متناهيين هذا خلف
واما كون المحال ناشيا من لا تناهي الخطين فللعلم الضروري بامكان ما عداه من الامور المذكورة قوله الثالث
هذا برهان التطبيق وتقريره انه لو وجد بعد غير متناه نفرض نقصان ذراع منه ثم نطبق بين البعد التام و
الناقص فاما ان يقع بازاء كل ذراع من التام ذراع من الناقص وهو محال لامتناع تساوي الزائد والناقص
بل الكل والجزء او لا يقع ولا محالة يكون ذلك بانقطاع الناقص ويلزم منه انقطاع التام لانه لا يزيد عليه الا بذراع

وقد مر في ابطال التسلسل ما على هذا البرهان من الاعتراضات والاجوبة فلا معنى للاعادة **قوله** ومبنى الاولى
برهان المسامتة على ثبوت الجهة اللوضعية لتصحيح انقسام الحركة والزاوية الى غير النهاية ومبنى البرهان السلمي على ان يكون لا تناهي
البعد من جهات حتى يفرض انفراج ساقي المثلث الى لا نهاية بل في التسلسل لا بد من فرض اللاتناهي في جميع الجهات
فكان طريق السلمي مبنيه على طريق الالزام القائلين بلا تناهي الابعاد في جميع الابعاد ومبنى برهان التطبيق على
مقدمات ضعيفة بسبب اشتمالها على التسلسل مثل اقتدار الوهم على التطبيق ومثل الالتزام ووقوع ذراع بازاء
ذراع للتساوي ومثل اختصاص ذلك بماله وضع وترتيب ليحصل النقص عن النقص مع انها على الاولى وكانت
الافلاك **قوله** وقد كثرت الوجوه ... حج الاستدلال على تناهي الابعاد بتصرف في البراهين الثلثة واستعانة
ببراهين ابطال التسلسل اما وجه التصرف في السلمي فقد سبقت واما في المسامتة فهو ان احد هذا برهان التخلص
التخلص وتقريره انه لو امكن لا تناهي الابعاد لامكن ان يفرض كرة تخرج من مركزها خط غير متناه ملازم له متقاطع
خطا آخر غير متناه وان يتحرك بتلك الكرة على نفسها فالضرورة يصير الخط الخارج من مركزها بعد المقاطعة مسامتا
ثم موازيا لكن ذلك محال لتوقفه على التخلص عن الخط غير المتناهي وهو لا يتصور الا بنقطة هي طرف هذا الخط وقد
فرضناهما غير متناهيين هف وبرهن عليه منع امكان حركة الخط الغير المتناهي بما ينتهي من المقاطعة الى المسامتة
اي الموازاة واورد ابو البركات على برهان المسامتة وتبعه صاحب الاشراق في المطارحات ولا نظيره ووجه الاخر
المفروض هناك حركة قطر الكرة وهو متناه ونحوهما برهان الموازاة وهي ان يفرض قطر الكرة متناها للخط
الغير المتناهي ثم موازيا له بحركة الكرة فلا نتر ... المسامتة يلزم في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة هو
محال لان كل نقطة يفرض لذلك فالمسامتة لما فوقها بعد المسامتة بها واما على برهان التطبيق فيحتمل ان يفرض البعد
الغير المتناهي اذرعا ثم يعتبر التطبيق بين عدد الالوف منها وعدد الاحاد على ما مر في التسلسل ويقال ما بين
المبدا المحقق او المفروض وبين كل ذراع متناه لكونه محصورا بين حاصرين فيما هي الكل لانه لا يزيد على
ذلك الا بواحد او يقال الاذرع مترتبة في الوضع فينطبق بين قبلياتها وبعدياتها فان لم يتساويا بطل التضايف
والترتب والا لزم وجود ذراع له بعدية لا قبلية لها لكن المبدا قبلية له بلا بعدية واتصافا اذا طبقنا وقعت قبلية الاول
بازاء بعدية الثاني وقبلية الثاني بازاء بعدية الثالث وهكذا الى غير النهاية فيبقى قبليته بلا بعدية فيبطل التضايف وايضا
للاول قبلية بلا بعدية فلو كان لكل ما علاه قبلية وبعدية معا لزم قبلية بلا بعدية **قوله** احتج المخالف بوجوه فان قيل
الاول لان لا نعقد لها سوى ان وراء العالم امرا له تحقق ما من غير دلالة على انه جسم او بعد ولو سلم فلا دلالة على انه غير
متناه فلم لا يجوز ان يكون ذلك البعد ... زعم انه عدم محض ثم سلمه على امام المطعون فيما علم مثل ان ما يلاقي
بطرف العالم لا يكون الا خلاء وهو بعد او جسما ومؤدى بعد بل دايما لاستحالة الخلاء تعين انه جسم ولا يكون متناهيا
والا لكان له طرف يعود الكلام وينتقل ما وراءه ليس علي ما نصنا **قوله** فانه جعل كل الجهة خالفه تحت تناهي
الابعاد لكونها عبارة عن نهاية الامتدادات ولكن نظر فيه الامتداد بالنسبة اليه طرق نهاية وبالنسبة الى الحركة
والاشارة جهة ثم انها موجودة من ذوات الاوضاع لانها مقصد المتحرك بالحصول فيه ومنتهى الاشارة الحسية والمعدوم
او المجرد يمتنع الحصول فيه او الاشارة اليه وهذا خلاف الحركة في الكيف كحركة الجسم من البياض الى السواد فان السواد

مقصد المتحرك بالتحصيل فلا بحث بل يمتنع ان يكون موجودا والاستباع تحصيل الحاصل ثم لا يخفى ان معنى الحصول في الجهة الحصول
عندها ووصولها وقد يقال ان معنى التحرك في جهة كذا التحرك في سمت يتادى اليها وذلك لان كلا من المتحرك والحركة منقسم فلا يقع
حقيقة الا في منقسم والجهة لا تقبل الانقسام اعني في ماخذ الحركة والاشارة لو انقسمت الى جزءين مثلا فالجزء الذي
يلي المتحرك اما ان انتهى وقف المتحرك بحركته اذا وصل اليه فيكون هو الجهة من غير دخل للجزء الاخر واما التي وقف فتلك الحركة
اما حركة عن الجهة فالجهة هي الجزء الاول فقط واما الى الجهة فهي اشد فقط لا دخل للاولى في الجهة لانا نقول الحركة في الشيء
المنقسم الى ما له يكون اما عن جهة او الى جهة وبعض المذاهب للقطع بان الجهة هي مقصد المتحرك لا المسافة التي يقطعها الحركة
وهذا يدل على انها لا تقبل الانقسام في ماخذ الحركة والاشارة وهو كاف في افادة الخط اعني امتناع وقوع الجسم او الحركة
فيها ولا يدل على انها لا تقبل الانقسام اصلا حتى لا يكون الا نقطة بل ربما يكون خطا او سطحا ثم الكلام في ان طرف كل
امتداد ومنتهى كل اشارة جهة حتى يكون جهات كل جسم طرفي امتداداته فيكون على سطحه ام الجهة نهاية جميع الامتدادات ومنتهى
جميع الاشارات حتى لا تكون الا على سطح محدد الجهات الذي هو الكل **قوله** ثم انها اي الجهات غير محصورة في عدد لانه فرض
امتدادات غير متناهية العدد في جسم واحد بل بالعكس الى نقطة واحدة الا ان المشهور انها ست وسببه امران
احدهما خاصي وهو انه يمكن ان يفرض في كل جسم ابعاد ثلثة متقاطعة ولكل بعد طرفان فيكون لكل جسم ست جهات وثانيهما
عامي وهو اعتبار حال الانسان فما يلي منه الراس والقدم فيحبهما القدام والخلف ومن الجنبين اللذين على احدهما
اقوى في الغالب وهي اليمنى والاخرى اضعف وهي اليسرى فيحبهما اليمين واليسار ثم اعتبر ذلك في سائر الحيوانات
بحسب المقايسة والمناسبة وكان في ذوات الاربع الفوق والتحت ما يلي الظهر والبطن والقدام والخلف ما يلي الراس
والذنب وليس شيء من الاعتبارين بواجب ليصح انحصار الجهات في الست **قوله** والطبيعي منها اي من الجهات
جهة العلو وهو ما يلي راس الانسان بالطبع والسفل وهو ما يلي قدميه بالطبع حيث لا يتبدلان اصلا والاربعة
الباقية وضعية يتبدل بتبدل الاوضاع كالمتوجه الى المشرق يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب
يمينه والشمال يساره ثم اذا توجه الى المغرب صار المغرب قدامه والمشرق خلفه والشمال يمينه والجنوب يساره
بخلاف ما اذا صار القائم منكوسا فانه لا يعتبر ما يلي رجله تحتا وما يلي راسه فوقا بل يصير راسه تحتا ورجله
من فوق والفوق والتحت حالهما كالشخصان القائمان على طرفي قطر الارض يكون راس كل منهما فوق و
رجلهما تحت **قوله** والعلو لا يلزم ان يكون بالاضافة الى السفل ... يعني الى كثير من الاوهام وهو ان الفوق
والتحت متضايفان لا يعقل كل منهما بالقياس الى الاخر وكذا القدام والخلف واليمين والشمال والحق ان التضايف
انما هو بين الفوق وذي الفوق وكذا البواقي واما الجهتان فقد يتعقلان في العقل بل في الوهم كما في الارض
فانه لا تحت لها الا بالوهم فان جميع اطراف امتداداتها العقلية الى السماء هي الفوق فقط **قوله** ومنها اي ومن
احكام الاجسام انها محدثة بالزمان والاحتمالات الممكنة فيها ثلثة الاول حدوث الاجسام بذواتها وصفاتها
واليه ذهب ارباب الملل من المسلمين وغيرهم والثاني قدمها كذلك واليه ذهب ارسطو وشيعته وبعض بالصفة ما عدا الصور
والاعراض وتفصيل مذهبهم ان الاجسام الفلكية قديمة بموادها وصورها واعراضها الضوء والشكل والحركة
والحركة والوضع بمعنى انها متحركة حركة واحدة متصلة من الازل الى الابد لا كل حركة بعرض حركاتها فهي مسبوقة

[illegible]

جهة فان قيل امتناع ازلية الحركات الجزئية لا يوجب امتناع ازلية ماهيتها الكلية وبجواز ان يكون كل حركة مسبوقة بحركة لا الى بداية [illegible]
وفيه شيء من جزئيات الحركة [illegible]

بحسب النوع م

باجزى فيكون حادثة وكذا الوضع والعنصر بان قدمه بمواده وصورة الجسمية وكذا صورة النوعية بحسب الجنس بمعنى انه
لم يزل عنصر ما لكن خصوصية النارية او الهوائية او المائية او الارضية لا يلزم ان يكون قديمة لما سيجي من قبول الكون
والفساد و آ الثالث عدمها بذواتها دون صفاتها واليه ذهب المتقدمون من العلماء سفه واختلفوا في تلك الذوات
التي ادعوا قدمها انها جسم او ليست بجسم وعلى تقدير الجسمية انها العناصر الاربعة جملتها او واحد منها والسواقي بتلطيف
او تكثيف او السماء من دخان يرتفع عن ذلك الجسم او جوهرة عن العناصر حدثت منها السموات والعناصر او اجسام
صغار صلبة تقبل الانقسام الا بحسب الوهم واختلفوا في انها كرات او مضلعات وعلى تقدير عدم الجسمية فقال حي نور
وظلمة والعالم من امتزاجهما وقيل هيولى تعلقت النفس بها فحدثت الكائنات وقيل وحدات تحيزت
فصارت نقطا واجتمعت النقط فصارت خطا واجتمعت الخطوط فصارت سطحا واجتمعت السطوح فصارت
جسما وبالجملة فللقائلين بقدم العالم مذاهب [illegible] مفصلة في كتب الامام والظاهر انها رموز واشارات على ما هو
دأب المتقدمين من الحكماء و آ واما قدمها بصفاتها دون ذواتها فغير معقول قوله لنا وجوه المشهور الاستدلال
على حدوث الاجسام انها لا تخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث اما الكبرى فظاهر و آ اما الصغرى
فلوجهين الاول ان الاجسام لا تخلو عن الاعراض كلها حادثة اذ لو كانت قديمة لكانت باقية لما تقرر من ان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه والازلية تستلزم الابدية لكن اللازم باطل لما سبق من ادلة امتناع بقاء الاعراض على الاطلاق و آ ثانيهما
ان الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون لان الجسم لا يخلو عن الكون في الحيز وكل كون في الحيز اما حركة او سكون لانه
ان كان مسبوقا بكون في ذلك الحيز فسكون والا فحركة او لانه ان كان مسبوقا بكون في غير ذلك الحيز فحركة والا فسكون
لما سبق من انه لا معنى للحركة والسكون سوى هذا ثم كل من الحركة والسكون حادثة اما الحركة فلوجهين الاول انها
تقتضي المسبوقية بالغير لكونها تغيرا من حال الى حال وكونا بعد كون وهذا السبق زماني حيث لم يجامع فيه السابق
المسبوق والمسبوق بالغير سبقا زمانيا مسبوق بالعدم لان معنى عدم تجامع السابق المسبوق انه لم يوجد السابق
ولا يوجد المسبوق والمسبوقية بالعدم هو معنى الحدوث [illegible] وثانيهما ان الحركة في معرض الزوال قطعا لكونها
تغيرا وتقضيا على التعاقب والزوال اعني طريان العدم ينافي القدم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وما جاز عدمه
انتفى قدمه و آ اما السكون فلانه وجودي جائز الزوال ولا شيء من القديم كذلك اما الكبرى فلما مر و آ اما قدمنا الوجودي لان العدم
الحادث قديم يؤول الى الوجود [illegible] لما امتناع عدم القديم وهو انه اما واجب او مستند اليه بطريق الايجاب اي [illegible] فام
في الوجود اما كون السكون وجوديا فلانه من الاكوان واما كونه جائز الزوال فلان كل جسم قابل للحركة اما اولا
فلعدم نزاع الخصم في ذلك و آ اما ثانيا فلان الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها ما يجوز على الاخر فاذا جاز
الحركة على البعض [illegible] جاز على الكل و آ اما ثالثا فلان الاجسام اما بسائط او مركبات فالبسائط يجوز واما و
على كل من اجزائها [illegible] بالخصوص في حيز الاخر وما ذاك الا بالحركة والمركبات يجوز على كل من بسائطها [illegible]
ان يكون ماسا الذي وقع بجزء من هذا [illegible] ذلك بالحركة [illegible] وذكر في
بيان امتناع خلو الجسم عن الحركة والسكون بانه لو صح لزم ان يكون الجسم في اول الكون متحركا او ساكنا واللازم
باطل قطعا لانتفاء كل منهما المسبوقية بكون آخر وبان [illegible] لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز

[illegible]

لحادث لزم استحالة اشتمالها على سابق غير مسبوق تحقيقا للتكافؤ فما يشتمل على كل حادث من السابقية والمسبوقية [illegible]
حدوث الكل ولزم قبول الزيادة والنقصان يستلزم التناهي ولزوم تناهي الحركات الماضية يستلزم امتناع انقضائها [illegible]

كان حركة واما يلزم لو كان مسبوقا بالكون في حيز آخر وهو الاول لان الازلية تنافي المسبوقية بحسب الزمان و آ ضرب الكلام
في الكون المسبوق بكون آخر [illegible] القطع بان الكون الازلي لا يكون [illegible] حادث قطعا وفيه المطلوب على [illegible] فالمنع ساقط لان معنى الكلام ان
الكون ان لم يكن مسبوقا بالكون في ذلك الحيز بل في حيز آخر فكان حركة وما ذكر من ان هذا في الازلية باطل لان الازلي [illegible]
في حالة زمانية لا حالة قبلها للكون [illegible] بل معناه نفي ان يكون الشيء بحيث يكون له اول وحقيقة الاستمرار
في الازمنة المقدرة الماضية بحيث لا يكون له بداية كما ان حقيقة الابدية هو الاستمرار في الازمنة الاتية لا الى نهاية فان قيل ما ذكر تم
من دليل امتناع الازلية انما تقوم في كل جزئي من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه مذهب الحكماء وهو ان كل حركة مسبوقة بحركة
اخرى لا الى بداية والفلك متحرك ازلا وابدا بمعنى انه لا تقدر زمان الا وفيه شيء من جزئيات الحركة وهذا معنى كون ماهية
الحركة ازلية وحينئذ يرد المنع على الكبرى [illegible] ان ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وانما يلزم لو كانت تلك الحوادث
متناهية فلابد من بيان امتناع تعاقب الحوادث من غير بداية ونهاية على ما هو رأيهم في حركات الافلاك واوضاعها اجيب اولا بان قيام
البرهان على امتناع ان يكون ماهية الحركة ازلية وذلك من وجهين احدهما ان الازلية تنافي المسبوقية بالغير وهو
من لوازم ماهية الحركة وحقيقتها لكونها عبارة عن التغير من حال الى حال ومنافي اللازم منافي للملزوم وثانيهما ان
ماهية الحركة لو كانت قديمة اي موجودة في الازل لزم ان يكون شيء من جزئياتها ازليا اذ لا تحقق للكلي الا في ضمن الجزئي
لكن اللازم باطل بالاتفاق و آ ثانيا باقامة البرهان على امتناع تعاقب الحوادث الغير المتناهية وذلك ايضا بوجهين احدهما طريق
التطبيق وهو ان نفرض جملة من الحوادث المتعاقبة من الآن واخرى من يوم الطوفان كل منهما لا الى نهاية ثم نطبق
بينهما بحسب فرض العقل بان نقابل الاول من هذه بالاول من تلك والثاني بالثاني وهكذا فاما ان يتعاقب في الكل
والجزء اولا فتنقطع الطوفانية ويلزم انتهاؤها والآنية لانها لا تزيد عليها الا بقدر متناه و آ ثانيهما طريق التضايف وهو ان
نفرض سلسلة من الحادث المعين الذي هو مسبوق بحادث وليس سابقا على حادث آخر بمعنى انه المعلول الاخير فلا شك ان
تضايف السابقية والمسبوقية وتكافؤ المتضايفين في الوجود يلزم ان تشتمل السلسلة على سابق غير مسبوق وهو المنتهى
وتقريره اذا نفرض سلسلة من المسبوقية واخرى من السابقية ثم نطبق بينهما فيقع مسبوقية الاخير بازاء سابقية فوقه
فيلزم الانتهاء الى حالة السابقية دون المسبوقية تحقيقا للتضايف قوله وقد يذكر لبيان امتناع تعاقب الحوادث لا الى
بداية ونهاية وجوه اخرى منها انه لما كان كل حادث مسبوقا بالعدم كان الكل كذلك فانه اذا كان كل فرد [illegible] اسبق كان الكل
اسبق ضرورة و آ يمنع كلية هذا الحكم الا يرى ان كل زنجي فرد وبعض من المجموع بخلاف الكل ومنها ان الحوادث الماضية
قابلة للزيادة والنقصان للقطع بان دورات الفلك من الآن الى الازل ينبغي اكثر من دوراته من يوم الطوفان ودورات
الشمس اكثر من دورات زحل وعدد الايام اكثر من عدد الشهور والسنين وكل ما يقبل الزيادة والنقصان
فهو متناه لان معنى نقصان الشيء من الشيء ان يكون بحيث لا يبقى فيه شيء في مقابلة ما في حيز الزائد فيتناهى الناقص
ويلزم منه تناهي الزائد حيث لم يزد عليه الا بقدر متناه و آ بعد تسليم المقدمة الاولى يمنع الثانية وانما يصح لو لم يكن الزيادة
والنقصان من الجانب المتناهي ولا معنى للزيادة والنقصان فيها الا ان يحصل في احدى [illegible] شيء لم يحصل في
الاخرى وهو لا يوجب الانقطاع كما في مراتب الاعداد ومنها انه لو كانت الحركات الماضية غير متناهية لامتنع انقضاؤها
لان ما لا يتناهى لا ينقضي ضرورة واللازم باطل لحصول اليوم الذي نحن فيه موقوف على انقضاء ما قبله و آ المنع

وبهذا العقد الى نفي ما ذهب اليه البعض من قدم الفلكيات وسرمدية الحركات ومن النفي قدم اجسام صغار لا تنقسم فعلا مع كونها ازلية ثم عروض الحركة لها او بالعكس لكن ما قيل ان ثبوت الكون للجسم ضروري فقدمه يستلزم قدم الكون او تعاقب الاكوان من غير بداية وكلاهما محال ما مر ان الجسم محل للحوادث وهو حادث فيكون حادثا لما سبق من امتناع اتصاف القديم بالحادث الثالث ان الجسم اثر الفاعل المختار ابتداء وانتهاء لما سبق من اثبات قدرة الواجب فيكون حادثا لما مر الرابع ان الجسم ممكن لتركبه وكثرته فيحتاج الى موجد والايجاد حالة البقاء تحصيل للحاصل وحالة العدم او الحدوث مستلزم للمط وقد عرفت ما فيه الخامس ان الجسم لا يخلو عن مقدار مخصوص فهو حادث لاستناده الى المختار ضرورة ان نسبة الموجب الى كل المقادير على السواء وهذا مع ضعفه راجع الى ان ما لا يخلو عن الحادث فهو حادث وكذا ما قال انه لا يخلو عن حيز مخصوص فتأمل

فان عدم التناهي انما يستحيل انقضاؤه من الجانب الغير المتناهي ومنها ان الحركة اثر الفاعل المختار وكل ما هو كذلك فهو حادث مسبوق بالعدم اما الكبرى فلما تقدم واما الصغرى فلان كل جزء مفروض من الحركة فهو على الزوال والانقضاء ضرورة كونها غير متقررة الاجزاء ولا شيء من الزائل اثر للموجب لامتناع انتفاء المعلول مع بقاء علته الموجبة واذا كان كل جزء من الحركة اثر الفاعل المختار كانت الحركة اثره لان الموجد لكل جزء من اجزاء الشيء موجد له ضرورة وقد سبق الكلام على ذلك وفيه بحث لاستناد الحادث الى الموجب القديم وانه يجوز ذلك بشرط حادث فغايته الامر لزوم تعاقب حوادث غير متناهية يكون حدوث اللاحق منها مشروطا بانقضاء السابق ومنها ان كل حركة مفروضة لا يخلو من ان يكون مسبوقة بحركة اخرى فلا يكون ازلية ضرورة سبق العدم عليها او لا يكون مسبوقة باخرى بل يتحقق حركة لا حركة قبلها فيكون لنوع الحركة فيكون للحركة بداية وهو المطلوب وايضا باختيار الاول لا يفيد الا حدوث كل من جزئيات الحركة ولا نزاع فيه وانما النزاع في ان ينتهي الى حادث لا يكون قبله حادث اخر ومنها انا لو فرضنا تعاقب الحوادث من غير بداية لكان كل منها مسبوقا بعدم ازلي لان ذلك معنى الحدوث ويلزم اجتماع تلك العدمات في الازل اذ لو تاخر شيء منها عن الازل لما كان ازليا واذا اجتمعت العدمات في الازل فان حصل شيء من الوجودات في الازل لزم مقارنة السابق والمسبوق بل اجتماع النقيضين وهو محال وان لم يحصل فهو المطلوب واعترض بان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة شبيهة بالظرف يجتمع فيها عدمات الحوادث حتى لو وجد فيها شيء من وجوداتها لزم اجتماع النقيضين بل معنى ازلية العدمات انها ليست مسبوقة بالوجودات وهذا لا يوجب تحققها في شيء من الاوقات وما قال انها لو لم يكن مقارنة في حين ما لكان حصول بعضها بعد آخر فلا يكون عدما ازليا هذا مستقيم فيما يتناهى عدده فالعدمات لا تتقارن في حين ما لعدم تناهيها لا النقاء فيها قوله ولولا القصد الى بيان العموم الخ ولولا هذا الدليل التصريح بنفي ما ذهب اليه بعض الفلاسفة من عدم الافلاك بحركاتها بمعنى ان كل حركة مسبوقة باخرى من غير بداية وبعضهم من ان مواد العالم صغار ازلية لا تقبل الانقسام بالفعل وهي في الازل ساكنة تعرض لها الحركة فيتكون المركبات من اجتماعها وبعضهم انها متحركة تتصادم فيسكن فيتكون الافلاك والعناصر والامثلة بتقرير اخصر لا يحتاج الى بيان ان السكون وجودي وان الجسم لا يخلو عن الحركة والسكون وان للحركة اجزاء مسبوقا بعضها بالبعض وهو انه لو كان شيء من الاجسام قديما لزم اما كون قديم واما تعاقب الاكوان من غير بداية وكلاهما محال اما اللزوم فلان حصول الكون للجسم ضروري فان العقل اذا تصور وجود المتحيز جزم بثبوته له فان كان شيء من اكوانه قديما فذاك والا كان كل كون مسبوقا بكون آخر لا الى بداية وهو الامر الثاني واما استحالة الامرين فلان الاول لما سبق ان كل جسم قابل للحركة من حيز الى حيز اما بتمامه كما في الحركة المستقيمة او باجزائه كما في الحركة المستديرة فيكون كل كون جائز الزوال ولا شيء من جائز الزوال بقديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وينعكس الى ان ما جاز عدمه انتفى قدمه واما الثاني فلما مر من طريق التطبيق وطريق تضايف السابقية والمسبوقية وعدم ذلك الثاني قوله لنا الجسم محل للحوادث اي متصف بها كما لم اسلم يصح ولا شيء من القديم كذلك لما سبق في الالهيات فان قيل ان اريد الصغرى كلية فالمنع ظاهر ودعوى الضرورة باطل وان اريد جزئية لم يفد المط اعني حدوث كل جسم فانه حدوث بعض الاجسام كالمركبات العنصرية مما لا نزاع فيه قلنا يريد كلية ونبين بان الافلاك والعناصر كلها تتصف بالحركات والاوضاع الحادثة والعناصر خاصة بالاضواء والاحوال الاخر ويلزم من حدوث البسائط حدوث المركبات منها ضرورة قوله

السادس ان الجسم لو كان قديما فقدمه اما قديم فيتسلسل او حادث فيلزم حدوث الجسم وضعفه ظاهر والمعول عليه هو الاول الا انه لا يفيد سوى حدوث الاجسام فلا بد في اثبات حدوث العالم من نفي المجردات او اثبات حدوثها تمسك القائلون بقدم العالم بوجوه الاول ان جميع ما لا بد منه في وجود العالم ان كان حاصلا في الازل لامتناع التخلف عن تمام العلة والا انتقل الكلام الى ذلك الحادث فيتسلسل والجواب النقض بالحادث اليومي والحسم للعرق بانه يستند الى حوادث فلكية متعاقبة على ان الكلام في العالم الجسماني ثم لم لا يجوز ان يكون حدوثه مشروطا بتصورات وارادات وبالجملة حوادث متعاقبة لا الى مجرد وقد سبق ان والمنع بانه لم لا يجوز ان يكون من جملة ما لا بد منه الارادة التي من شانها الترجيح اي وقت شاء من غير افتقار الى مرجح آخر ويكون تعلق الارادة ... ضعيف ... الارادة ووجوب العالم بهذا التعلق لا ينافي اختيار الصانع بل يحققه تم

الثالث لاخفاء في ان الجسم بل كل ممكن يحتاج الى مؤثر ولا بد من الانتهاء الى الواجب وسيجيء انه فاعل بالاختيار وقد سبق ان كل ما هو اثر المختار فهو حادث مسبوق بالعدم لان القصد الى ايجاده لا يكون ذلك الا حال عدمه وبهذا يثبت حدوث ما سوى الصانع من الجواهر والاعراض ويشكل بصفاته القديمة ولا يتم الا على من يجعل سبب الاحتياج الى المؤثر مجرد الامكان وكذا الرابع الا انه لا يتوقف على اثبات كون الصانع مختارا لكنه يبتني على المغلطة المشهورة وهي ان تاثير المؤثر في الشيء حال وجوده تحصيل للحاصل وقد عرفت حلها واما الخامس فهو بعينه الدليل الا انه بين فيه عدم خلو الجسم عن الحادث بانه لا يخلو عن مقدار مخصوص او حيز مخصوص وكل منهما حادث لكونه اثر المختار اذ نسبة الموجب الى جميع المقادير والاحياز على السواء ويرد عليه انه يجوز ان يكون ذلك باعتبار المادة او الصورة او غيرهما من الجواهر المجردة او غير ذلك من الاسباب الحادثة قوله السادس لو كان الجسم قديما فقدمه زائد على ذاته لكونه مشتركا بينه وبين الواجب وحينئذ اما ان يكون قدمه قديما فينقل الكلام الى قدم القدم ويتسلسل او حادثا فيلزم حدوث القديم بل الجسم لامتناع تحققه بدون القدم وضعفه ظاهر لان القدم اعتبار عقلي لا يتسلسل وايضا قدم القدم عينه وايضا معارض بان الجسم لو كان حادثا فحدوثه اما حادث فيتسلسل او قديم فيكون الجسم الموصوف به اولى بالقدم قوله تمسك القائلون بقدم العالم بوجوه الاول ان جميع ما لا بد منه لتاثير الصانع في العالم وايجاده اياه اما ان يكون في الازل حاصلا اولا والتالي باطل فتعين الاول وهو يستلزم المط وتقريره انه لو وجد في الازل جميع ما لا بد منه لوجود العالم لزم وجوده في الازل والمقدم حق فكذا التالي اما اللزوم فلامتناع تخلف المعلول عن تمام علته لما مر واما حقية المقدم فلانه لو لم يكن جميع ما لا بد منه حاصلا في الازل لكان بعضه حادثا فينتقل الكلام اليه بان جميع ما لا بد منه لوجوده اما ان يكون حاصلا في الازل اولا ويتسلسل والجواب النقض اجمالا وتفصيلا اما اجمالا فهو انه لو صح هذا الدليل لزم ان لا يكون ما يوجد اليوم من الحوادث حادثا لجريانه فيه لان الحادث اليومي يتوقف على استعدادات في المادة مستندة الى الحركات والاوضاع الفلكية والاتصالات الكوكبية ووجود كل منها مشروط بانقضاء الآخر لا الى بداية على سبيل التجدد والانقضاء دون الترتب في الوجود على ما هو شان العلل والمعلولات التي يجب فيها البرهان انما قام على استحالة التسلسل في المبادي المترتبة دون المعدات المتعاقبة لانا نقول بعض البراهين كالتطبيق والتضايف يتناول ما يضبطها الوجود مترتبة على سواء كانت مجموعة او متعاقبة كما سبق انا نقول لو سلم فالكلام في العالم الجسماني فيجوز ان يكون حادثا مستندا الى حوادث متعاقبة لا اول لها كتصورات وارادات من ذات مجردة مثل ما ذكر ثم في الحادث اليومي لا يقال تعاقب الحوادث انما يصح في الجسمانيات دون المجردات لما سبق من ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة لانا نقول قد سبق الكلام على ذلك بما لا مزيد عليه واما تفصيلا فهو انا لا نسلم انه لو كان جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم حاصلا في الازل لكان العالم ازليا وانما يلزم لو لم يكن من جملة ما لا بد منه الارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص متى شاء الفاعل من غير افتقار الى مرجح ومخصص من خارج وحينئذ لا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته وهو باطل لامتناع الترجيح بلا مرجح قلنا لا نسلم بطلان التخلف في العلة المشتملة على الارادة والاختيار فانه ليس ترجيحا بلا مرجح بل ترجيح المختار احد المقدورين من غير مرجح خارج واستحالته ممنوع كما في اكل الجائع احد الرغيفين وسلوك الهارب احد الطريقين فان قيل لا نزاع في ان نفس الارادة لا يكفي في وجود الاثر بل لا بد من تعلقها فان كان قديما كان العالم قديما وان كان حادثا كان ذلك ترجيحا بلا مرجح قلنا لا بل ترجيحا فان تعلق الارادة جامع

ويرد على هذا السند ضعف ظاهر

الكتاب كلامي احكام العالم ومحصله حاشيه الواجب ازلى وان لزم الانقلاب فلولم يكن وجوده ازليا لزم ترك الوجود مدة غير متناهيه والجواب انه مع كونه خطابيا مبني على عدم التفرقة بين
لزلية الامكان وامكان الازلية وقد سبق مثله الثالث ان الجسم مركب من حادثه هي قديمه لامتناع تسلسل المواد ومن صورة هي لازمه للمادة فاما ان يكون قديما والجواب منع المقدمات
الرابع ان الزمان قديم لان سبق العدم عليه لا يتصور الا بالزمان فيلزم وجوده حين عدمه وقدمه يستلزم قدم الحركة والجسم وهو ظاهر والجواب انه لو سلم وجود الزمان بمعنى مقدار
الحركة فلا يجوز ان يكون تقدم العدم عليه كتقدم بعض اجزائه على البعض والفرق بان التقدم والتاخر داخلان في مفهوم اجزاء الزمان دون عدم الحادث ووجوده ثم لو
سلم فالمقصود منع انحصار اقسام السبق حال جزا والحق ان مسبوقية العالم بالعدم انما هو بحسب امتداد وهمي يقدر بان هو يسميه الزمان فان ثبت وجود زمان هو مقدار الحركة لم يمتنع حدوثه بهذا
الاعتبار وبه يظهر الجواب عما قيل انه لم يتقدم وجود الصانع على وجود العالم بقدر غير متناه لزم حدوث الصانع او قدم العالم وان تقدم لزم قدم الزمان لان معنى لا تناهي القدر وجود قبليات
وبعديات متصرمة لا بداية لها وهو يستلزم قدم الحركة والجسم تم

بالارادة من غير افتقار الى امر اخر واما ثانيا فلجعل شرط الحوادث تعلق الارادة ويلزم فيه التخلف عن تمام العلة **قوله**
لكنا قلنا ان امكان العالم ازليا وكذا تاثير الصانع فيه وايجاده اياه لزم ان يكون وجوده ايضا ازليا لكن المقدم حق اذ لو كان
في الازل ممتنعا لم يصر ممكنا فيما لا يزال لزم الانقلاب محالا كذا الثاني وجه اللزوم انه اذا كان الامكان مع صحة التاثير
متحققا في الازل ولا يوجد الا فيما لا يزال كان ذلك ترك الجود مدة لا تتناهى وذلك لا يليق بالجواد المطلق والجواب
بعد تسليم امتناع ترك الجود انه انما يلزم لو امكن وجود العالم في الازل على ان يكون الازل ظرفا للوجود وهو ممنوع
والثابت بالبرهان استحالة الانقلاب من الامكان وجوده ممكن في الازل ظرفا للامكان الا يرى ان لم يزل الحادث بشرط الحدوث
ممكن ازلا ووجوده في الازل محال دائما وقد سبق ذلك في بحث الوجوب والامكان والامتناع **قوله** الثالث قد سبق الكلام
على ما يرد عليه العقل سوى من تركب الجسم من الهيولى والصورة وكون الهيولى قديمة وكونها غير منفكة عن صورتها **قوله**
الرابع ان كان الزمان اعني مقدار الحركة الدائمة بالجسم قديما كان الجسم قديما اما اللزوم فظاهر واما حقية الملزوم فلانه
لو كان الزمان حادثا اي مسبوقا بالعدم فسبق العدم عليه لا يكون بالعلية او الشرف والرتبة وهو ظاهر ولا بالطبع لان الزمان
ممكن والممكن يقتضي الاستحقاق الوجود والعدم نظرا الى ذاته فلا يقتضي لذاته الى عدمه كيف والمتقدم بالطبع يجامع المتاخر
وعدم الشيء لا يجامع وجوده فتعين ان يكون بالزمان وهو ايضا محال لاستلزامه وجود الزمان حين عدمه لان معنى التقدم
بالزمان ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه المتاخر والجواب بعد تسليم وجود الزمان وكونه عبارة عن مقدار الحركة
انا لا نسلم انحصار اقسام السبق في الخمسة المذكورة مع المذكور لان سبق اجزاء الزمان بعضها على البعض خارج عن ذلك
فليكن سبق عدم الزمان على وجوده كذلك لا يقال التقدم والتاخر داخلان في مفهوم اجزاء الزمان فان تقدم الامس
على الغد حاصل بالنظر الى نفس مفهومه ولا كذلك حال عدم اي شيء بالنسبة الى وجوده لانا نقول لا يجاوز ذلك من جهة ان
العقل اسم للزمان الماخوذ مع تقدم الخصوص واما في نفس اجزاء الزمان فلا بل غايته لزوم التقدم والتاخر فيما بينها
لكونه عبارة عن اتصال غير قار الذات ولو سلم فالحادث من حيث الحدوث انما كذلك اذ لا معنى له سوى ما يكون وجوده مسبوقا
بالعدم ولو سلم فالمقصود منع انحصار السبق في الاقسام الخمسة مستندا الى السبق فيما بين اجزاء الزمان فانه ليس زمانيا
بمعنى ان يوجد المتقدم في زمان لا يوجد فيه المتاخر ولا يضر تسميته زمانيا بمعنى اخر وقد سبق تحقيق ذلك في موضعه
قوله جرا والتحقيق بيد ان الزمان عندنا امر وهمي يقدر به المتجددات وبحسبه يكون العالم مسبوقا بالعدم
ولسان جرا موجود امن جملة العالم يتصف بالقدم او الحدوث فان ثبت للعقل سبقه وجود الزمان بمعنى مقدار الحركة لم
يمتنع سبق العدم عليه باعتبار جزا الامر الوهمي كما في سائر الحوادث وبهذا يظهر الجواب عن السؤال الذي على قدم العالم بان
وجود الباري اما ان يكون متقدما على وجود العالم بقدر غير متناه او لا فعلى الاول يلزم قدم الزمان لان معنى لا تناهي
القدر وجود قبليات وبعديات متصرمة لا اول لها وهو معنى قدم الزمان ويلزم منه قدم الحركة والجسم لكونه مقدارا لها
وعلى الثاني يلزم حدوث الباري او قدم العالم لان عدم تقدمه على العالم بقدر غير متناه اما بان لا يتقدم عليه اصلا وذلك
بان يحصلا معا في وقت حدوثه فيكون حادثا او يحصل العالم معه في الازل فيكون قديما واما بان يتقدم عليه بقدر متناه وذلك
بان لا يوجد قبل ذلك القدر فيكون حادثا وهو محال **قوله** الفصل الثاني فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل مثل البحث
عن خصوص احوال البسائط الفلكية او العنصرية او المركبات المزاجية او حال ما هو من اقسام بعض منها الاربعة **قوله**

الفصل فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل والكلام فيه مرتب على اربعة اقسام لان الجسم ان تالف من اجسام مختلفة الطبائع فمركب والا فبسيط والبسيط اما فلكي او عنصري
والمركب بمعنى جرا ولا وقد يرسم البسيط بانه الذي يكون جزؤه المقداري كالكل في الاسم والحد والمركب بخلافه والماخوذ في كل من تعريفي كل قد يعتبر حقيقة فالحيوان
الحيوان مركب واما البسيط مطلقا والفلكي بالتقييد الاول فاحقه والذهب بالمعنى بل مركب حقيقة بسيطا ويعلم ان من معظم مباحث الفصل حكاية عن الفلاسفة مبني على
اصول فاسدة او غير ثابتة العنصر الاول في البسائط الفلكية وفيه مباحث المبحث الاول في اثبات المحدد قد سبق ان من الجهات ما هو حقيقي يتوجه اليه بعض الاجسام بالطبع
وهو العلو والسفل فلا بد لتحديدهما من جسم كري محيط بالكل يتحدد بمحيطه القرب وبمركزه البعد اما الوحدة فلانه لو تعدد فمع احاطة البعض بالبعض يتعين المحيط للتحديد وبدونها كان كل منهما في
جهة من الاخر فلا تكون الجهة به بل قبله او معه على ان المتحدد لكل منهما يكون سمت القرب منه لا البعد واما الكرية فلامتناع تركبه او زواله عن الاستدارة لا فتضائهما جواز الحركة
المستقيمة اذ لا يكون الا من جهة الى جهة فيباين كون الجهة به تم

جزؤه المقداري احتراز عن الجزء العقلي كالجنس والفصل او العيني كالهيولى والصورة فانه لا يكون مثل الكل في الاسم
والحد في البسيط ولا في المركب **قوله** والماخوذ قد ذكر كل من الجسم البسيط والجسم المركب بتفسيرين احدهما وجودي والاخر
عدمي له فالاول يشير الى ان ما حصل ماخذ التفسير بن اعني التالف من الاجسام المختلفة الطبائع وتساوي الجزء والكل
في الاسم والحد يعتبر من حيث الحقيقة وقد يعتبر من حيث الحس فيحصل لكل من البسيط والمركب اربع تفسيرات
مختلفة بالعموم والخصوص مع ما كرية الوجودية والعدمية فللبسيط ما لا يتالف من المختلفة حقيقة ما لا يتالف منها حسا ما يكون
جزؤه الكل حقيقة ما يساويه حسا وللمركب ما يتالف حقيقة ما يتالف حسا ما لا يساوي حقيقة ما لا يساوي حسا فالحاصل
من الماخذ الاول للمركب وجودي وللبسيط عدمي ومن الماخذ الثاني بالعكس فمثل الحيوان التالف حسا وحقيقة من الاجسام
المختلفة وعدم مساواة جزئه الكل في الاسم والحد لا حسا ولا حقيقة كان مركبا باي تفسير فسر وباي اعتبار اخذ والماء
لعدم تالفه منها ولمساواة جزئه الكل فيهما كان بسيطا كذلك والعكس لعدم تالفه منها لا حسا ولا حقيقة وعدم مساواة جزئه
الكل كذلك كان بسيطا على التفسير الاول بالاعتبارين ومركبا على التفسير الثاني بالاعتبارين والذهب لتالفه من الاجسام
المختلفة حقيقة لا حسا والمساواة جزئه الكل حسا لا حقيقة كان على التفسير الاول مركبا اذا اخذ باعتبار الحقيقة وبسيطا
اذا اخذ باعتبار الحس وعلى التفسير الثاني بالعكس **قوله** ويعلم بهذا ان اكثر المباحث التي يورد في الاقسام
الاربعة من هذا الفصل حكاية عن الفلاسفة غير مسلم عند المتكلمين لابتنائها على اصول ثبت فسادها مثل كون
الصانع موجبا لا مختارا وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ولم يثبت صحتها مثل كون الاجسام مختلفة بالحقيقة
ومركبة من الهيولى والصورة **قوله** القسم الاول في البسائط الفلكية جعل اول المباحث فيه اثبات فلك محيط بجميع
ما سواه من الاجسام يسمى محدد الجهات وتقرير البرهان انه قد سبق ان الجهات موجودات ذوات اوضاع وانها حدود
ونهايات للامتدادات وان العلو والسفل منها جهتان متعينتان لا يتبدلان وهذا يستلزم وجود محدد به يتعين
وضعهما ويلزم ان يكون جسما واحدا كريا محيطا بالكل لينتهي العلو باقرب جزء من محيطه والسفل بابعد جزء منه وهو المركز
اما الجسمية فلوجوب كونه ذا وضع واما الوحدة فلانه لو تعدد بان يكون جسمين مثلا فاما ان يحيط احدهما بالاخر اولا
فان احاط كان هو المحدد اذ لا حاجة الى الاخر في التحديد وان لم يحيط كان كل منهما في جهة من الاخر فيكون متاخرا عن الجهة او معا
لها لا سابقا عليها ليصلح محددا لها وايضا كل منهما انما يحدد جهة القرب منه دون البعد فانه غير متحدد والمطلوب ما يحدد
الجهتين المتقابلتين معا وفيه نظر لجواز ان يكون الجسمان بحيث يكون غاية القرب من كل منهما غاية البعد من الاخر فيتحدد
بهما الجهتان فلذا كان المختار هو الوجه الاول واما وجوب كونه كريا فلانه بسيط يمتنع زواله عن مقتضى طبعه
اعني الاستدارة اذ لو كان مركبا او بسيطا زال عن الاستدارة لزم جواز الحركة المستقيمة على اجزائه وهو محال ضرورة
انها لا تكون الا من جهة الى جهة فتكون الجهة قبله او معه فلا يكون متحددا به وجه اللزوم اما في البسيط الزائل عن
الاستدارة فظاهر واما في المركب فلانه بالغ لا يتصور الا بحركة بعض الاجزاء الى البعض وللتركيب من لوازمه جواز الانحلال
لان كل واحد من بسائطه يلاقي باحد طرفيه شيئا غير ما يلاقيه بالطرف الاخر مع تساويهما بالحقيقة فيجوز ان يلاقي
ذلك الشيء بالطرف الاخر وذلك بالحركة من جهة الى جهة وفي هذا نظر لانه انما يستدعي تقدم الجهة على حركة الاجزاء
لا على نفس المركب وهذا يظهر ان الاستدلال بهذا الوجه على بساطة المحدد ليس بتام **قوله** لا على ما قيل اشارة

لا ما قيل ان غير الكرى انما تحدد القرب دون البعد فانه ممنوع اوان حركته سيما على الجسم المستدير مستلزم وقوع الخلاء وانه لو فرض مقعر المحدد مستديرا او محدبه بيضيا يتحرك على قطره الاطول او عدسيا يتحرك على قطره الاقصر يلزم الخلاء واما الاحاطة فلان غير المحيط لا يحدد سوى القرب وهو ظاهر ثم في تحديد الجهات بمعنى او صيانها به والا فالعاقل لا يلزم ان يكون جسما والقابل ليس واحدا لان العلو نقطة من الفلك والسفل حد الارض لكن من حيث انها مركز للمحيط ومحدد به اذ المحيط به يتعين مركزه ولا عكس ولهذا لم يكن للارض دخل في التحديد ولا يتعين المحيط بالكل لان المحاط قد يعين الا شارة منه فلا يكون هو المنتهي وعلى هذا يكون المحدد بالحقيقة هو محدب المحيط ويكون مقعره تحت حاوي سائر الافلاك بحسب الاجزاء المفروضة وبعضهم على انه نفس المحيط حتى يكون كله فوق لذاته تم

الى ردود حينئذ من استدل بهما على كرية المحدد احدها انه لو لم يكن كريا لم يتحدد به الا جهة القرب لان البعد عنه غير محدود وثانيها بالمنع فان الشكل البيضي او العدسي بل المضلع ايضا مشتمل على وسط هو غاية البعد عن جميع الجوانب كما في الكرة وفي القرب من جانب البتة غاية الاعراض الابعاد الممتنع منه الى الجوانب يكون منتهاه وثانيهما انه لو لم يكن كريا لزم من حركته خصوصا على الجسم المستدير وقوع الخلاء اذ لا مال الى خروج الزوايا وورد بانه لو فرض مقعره مستديرا او محدبه بيضيا ويتحرك على قطره الاطول او عدسيا ويتحرك على قطره الاقصر لم يلزم الخلاء فان قيل طبيعة المحدد واحدة فيجب ان يكون محدبه مستديرا كمقعره قلنا فيكون دليل استدلالا براسه لا يحتاج الى ذكر الحركة ولزوم الخلاء والشكل البيضي سطح محيط به قوسان متساويان كل منهما اصغر من نصف دائرة والعدسي ما يحيط به قوسان كل منهما اعظم وكل منهما اذا ادير على نفسه حصل مجسمه واما كون المحدد محيطا بذوات الجهات فلان غير المحيط انما يتحدد به القرب منه وهو ظاهر فلا يكون محددا للجهتين في احاطة **قوله** ثم معنى تحديد جواب عن سؤال تقريره ان المراد بمحدد الجهة ان كان فاعلها فلا نم لزوم كونه ذا وضع فضلا عن الاحاطة وان كان قابلها فمحدد العلو والسفل لا يكون واحدا ضرورة ان المركز لا يقوم بالمحدد وتقرير الجواب ان المراد ما يتعلق به وضع الجهة وظاهر ان تعلق الوضع لا يكون الا بذي الوضع وتعين السفل بوسط الارض ليس من حيث انه نقطة من الارض فيكون للارض دخل في التحديد فيتعدد المحدد بل من حيث انه مركز المحيط فلكي الافلاك ومتحدد به ضرورة ان المحيط يتعين مركزه والمركز لا يتعين محيطه لجواز ان يحيط به دوائر غير متناهية فهذا الاعتبار كان المحدد للجهات هو الفلك دون الارض ووجه كليهما فان قيل سلمنا ان المحدد يكون واحدا محيطا بذوي الجهة لكن من اين يلزم ان يكون هو المحيط بالكل ولم لا يجوز ان يكون محدد جهة النار هو فلك القمر مثلا كما هو حكم الا مكنة فان محدد كل مكان انما هو المحيط به وان كان محاطا للغير بل اطباقهم على كون النار خفيفا على الاطلاق بمعنى انها تطلب جهة الفوق مع انها لا يطلب الا مقعر فلك القمر ربما يدل على انه محدد جهتها قلنا المحيط اذا كان محاطا للغير لم يكن منتهى الاشارة ضرورة امتدادها الى الغير فلم يكن محدد الجهة التي هي طرف الامتدادات ومنتهى الاشارات وهذا بخلاف المكان فانه سطح المحيط المماس للسطح الذي ذي المكان فطلب النار بالطبع مقعر فلك القمر انما يدل على انه مكانه الطبيعي لا جهته فان العنصر انما يطلب بالطبع حيزه لا جهته بان يصل الى الجسم المشتمل على حقيقة الجهة بل لا يكون ذلك الا في الماء الطالب للارض الابعد ان النار لو فرضت قاطعة لفلك القمر كانت متحركة الى فوق لا من فوق ولهذا اتفقوا على ان فوق النار فلك القمر وفوقه فلك عطارد وهكذا الى المحدد وقولهم انها يطلب جهة الفوق تجوز بمعنى انها تطلب المكان الذي يلي جهة الفوق وبعد الاتفاق على ان المحدد فوق الكل اختلفوا في انه هل ينقسم بحسب الاجزاء المفروضة الى فوق وتحت كسائر الافلاك حيث يجعل ما يلي محيط المحدد كالمحدب فوق وما يلي مركزه تحت كالمقعر فجوز بعضهم بناء على ان المحدد بالذات هو محدبه اذ اليه الانتهاء فيكون الاشارة من مقعره الى محدبه من تحت ومنعه بعضهم زعما منه ان المحدد هو نفسه فيكون كله لذاته فوق لا لاضافة فان تحتيته لسبب الى اكل لكونه في صوب المركز حتى لو تحركت عنه كانت حركة من تحت **قوله** تنبيه لا خفاء في ان اثبات المحدد مبني على امتناع الخلاء والا جاز ان ينتهي اليه الامتدادات ويتعلق به اوضاع الجهات وعلى اختلاف الاجسام بالحقيقة واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة والا فالاجزاء الاجسام ما يقتضي صوب المحيط وتحرك اليه بالطبع ومنها ما يقتضي صوب المركز وتحرك اليه بالطبع

تنبيه لما كان عندنا الخلاء ممكنا والاجسام متماثلة والحركات مستندة الى قدرة المختار لم يتم ما ذكروه ولم يمتنع الحركة المستقيمة على السموات ولم يثبت ما فرعوا عليه ذكروه من ان لا تقبل الخرق والالتيام ولا الكون والفساد والكيفيات الانفعلية والانفعالية وكذلك وزعم بعضهم لقول ما انها في غاية الصلابة واليبس والملاسة ولها نغمات يسمعها اصحاب الرياضة المبحث الثاني في اثبات المحدد تاسع الافلاك بمعنى تمام الدليل على وجود التسعة ولم يجوز بعضهم دركا الثمانية بل السبعة وانه الكوكب عليه دائما يتحرك من المشرق الى المغرب على منطقة يسمى معدل النهار وقطبين يسميان قطبي العالم تم

فلم يكن العلو والسفل جهتين طبيعيتين ولما كان عندنا ان الخلاء ممكن وان الاجسام متماثلة يجوز على كل منها ما يجوز على الاخر وان الحركات مستندة الى قدرة الفاعل المختار لا اثر فيها للطبيعة لم يتم ما ذكروه في اثبات المحدد بالتفسير المذكور ولم يمتنع الحركة المستقيمة على السموات كما لم يمتنع على العناصر ليتحقق الجهات بدونها ولم يثبت ما فرعوا على اثبات المحدد وعدم قبوله الحركة المستقيمة من ان السموات لا تقبل الخرق والالتيام ولا الكون والفساد ولا الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولا الالوان والطعوم والروائح ولا اللين والصلابة والخشونة والملاسة ولا الخفة والثقل الى غير ذلك مما ورد به الشريعة المطهرة على انه لو تم ما ذكر ففي المحدد خاصة دون سائر الافلاك فان تمسكوا بانه علم بالارصاد انها تتحرك على الاستدارة فيكون فيها ميل مستدير فلا تتحرك على الاستقامة لامتناع اجتماع الميلين قلنا لو سلم ذلك فامتناع انقطاع الاستدارة وحدوث الاستقامة لم يعلم بالارصاد ولعل سرمدية الحركات لم يتم كيف وقد جعلوها ارادية لا ذاتية يمتنع انفكاكها وزعم جماعة من قدماء الحكماء المتالهين ان الافلاك في غاية ما يكون من الصلابة واليبس والملاسة وحركاتها دوراتها يماس بعضها بعضا فيسمع منها المتاطقون بالحكمة والرياضة اصواتا عجيبة غريبة موسيقية مطربة والحانا ونغمات مناسبة مستحسنة عندها يتقوى القوى البدنية ويتحير النفوس البشرية **قوله** المبحث الثاني ابتدأ الكلام ههنا الى ذكر جمل من علم الهيئة الباحث عن احوال الاجسام البسيطة العلوية والسفلية من حيث كمياتها وكيفياتها واوضاعها وحركاتها اللازمة لها لان بعض ذلك مما ينتفع به في الشرعيات كمعرفة المشارق والمغارب واختلاف المطالع وامر القبلة واوقات الصلوة ونحو ذلك وبعضه مما يعين على التفكر في خلق السموات والارض المودي الى مزيد بصيرة في بدائع حكمة الصانع وباهر قدرته وبعضه مما يحتاج الى التنبيه لفساده فيحكي كذلك وهذا العلم فيما بينهم ايضا مذكور على طريق الحكاية عن علماء فيه براهينه بعضها المجسطي فلا باس ان انتصر ناعلى مجرد الحكاية لكن على وجه البرهان انشاء الله تعالى لا كما وقع في المواقف فتعجب من حدة ادنى نظر في هذا الفن من قلة اهتمام الى الحكاية وتحرز ذلك تحقيق على العلوم العصرية للتحقيق للعلوم الاسلامية فقالوا وجدوا الشمس والقمر وسائر الكواكب متحركة بالحركة اليومية من المشرق الى المغرب ثم وجدوها بالنظر الدقيق متحركة حركة بطيئة من المغرب الى المشرق ووجدوا الكواكب السبعة اعني الشمس والقمر والزحل والمشتري والمريخ والزهرة وعطارد ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة بنسبة بعضها الى البعض وكانت الكواكب عندهم مركوزة في الافلاك لا كالحيتان في المياه بنوا على ذلك ان الافلاك الكلية ان ملة للارض الكائنة على مركزها تسعة اثنان للحركتين الاوليين وسبعة للحركات السبعة السيارات لامتناع الحركتين المختلفتين في زمان واحد من جسم واحد واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك ولان يكون الافلاك الغير الكلية كثيرة يحيط بعضها بالبعض لكنهم لم يذهبوا الى ذلك لعدم الدليل ولانهم لم يجوزوا في السموات فضلا لا حاجة اليه وجوز بعضهم ان يكون الافلاك ثمانية بنسبة الحركة الاولى الى مجموع الافلاك لا الى فلك خاص وذلك بان يتصل بها نفس واحد تحركها الحركة اليومية قال صاحب التحفة يجوز ان يكون سبعة بان يكون الثوابت وواحد من السبعة على محدب فلك زحل وتتعلق نفس بمجموع السبعة تحركها الحركة الاولى وواحدة بالسبعة تحركها الحركة الثانية لكن بشرط ان يفرض دوائر البروج متحركة بالسرعة دون البطيئة ليستقل الثوابت بها من برج الى برج كما هو الواقع **قوله** وانه الكوكب عليه

وفي جوف ممثل القمر فلك آخر مركزه مركز الارض يسمى المايل ... فلك شامل للارض خارج مركزه عن مركزها يسمى في عطارد ...
حاملا يماس محدبه محدب المايل والممثل بنقطة يسمى الاوج ومقعره مقعره بنقطة يسمى الحضيض ومع انفصال جسمان متدرجان على مركز العالم يسميان بالمتممين ...
بقدر ما بين المركزين الى رقة تنتهي عند نقطتي التماس على التبادل بمعنى ان رقة الحاوي منهما عند الاوج وغلظه عند الحضيض والمحوي بالعكس ... المدير ...
المركز يسمى الحامل منفصلا عن المدير كالمدير عن الممثل فيكون لعطارد اوجان وحضيضان واربع متممات والمايل والمتحيرة اسم للحامل ... كل حامل كرة يسمى فلك التدوير
احد طرفي قطرها يماس محدب الحامل والآخر مقعره والكوكب مغرق فيه يماس سطحه سطحه والشمس الخارج المركز كالتدوير في الحامل تم

الفصل المستغنى عنه فلا حاجة للاعتراض بانه لم لا يجوز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون بعضها تحت السيارات
او فيما بينها **قوله** وافلاكها الكلية ممثلات يعني ان الفلك الكلي لكل من السبعة السيارة يسمى ممثل ذلك الكوكب لكونه
ممثلا بفلك البروج اي موافقا له بالمركز والمنطقة والقطبين **قوله** وفي جوف ممثل القمر ... الاشارة الى ...
الجزئية التي تشتمل عليها الافلاك الكلية وقدار شهرتهم الى ذكر ما ادركوا بالرصد للسيارات من اختلاف الاوضاع
والحركات فمن الافلاك الجزئية ممثل القمر ويسمى الجوزهر ... لكونه يتحرك بالجوزهرين ... فيهما ومنها مايل القمر وهو
فلك في جوف ممثل القمر مركزه مركز العالم يسمى به لكون منطقته مايلة عن منطقة البروج ميلا ثابتا ... الجوزهرين
يماس محدبه مقعر ممثل عطارد ومقعره محدب المايل المماس لمحدب كرة النار ومنها الافلاك الخارجة المراكز و
المركز فلك محيط بالارض خارج مركزه عن مركزها ويكون في ثخن فلك موافق المركز يماس محدبه محدب الموافق
على نقطة واحدة هي ابعد نقطة عليه من مركز الارض وسمي الاوج ومقعره مقعر الموافق على نقطة مقابلة للاولى هي
اقرب نقطة عليه منه وسمي الحضيض وما فضل بعد سقي الفضل من موافق المركز بعد انفصال الخارج المركز عنه
جسمان متدرجان على مركز العالم غليظي الوسط بقدر ما بين مركزي الموافق المركز والخارج المركز ...
ذلك الغلظ الى ان ينعدم عند نقطتي التماس المتقابلين لغايتي الغلظ وهما الجسمان يسميان بالمتممين ويكون ذلك التدريج
من الغلظ الى الرقة فيهما على التبادل بمعنى ان غاية رقة الحاوي منهما يكون عند الاوج وغاية غلظه عند الحضيض وغاية
رقة المحوي عند الحضيض وغلظه عند الاوج وقد يكون الخارج المركز في ثخن خارج مركز آخر في عطارد ومنها التداوير
والتدوير كرة في ثخن الخارج المركز غير شامل للارض ... محدب الخارج بنقطة يسمى الذروة ومقعره بنقطة مقابلة لها يسمى
الحضيض والكوكب يكون فيها بحيث يماس سطحه سطحها على نقطة ولم يعتبر لها ولا للكوكب تقعير بل اعتبرا مصمتين فقوله
ثم في ثخن المايل اشارة الى ان الموافق المركز المشتمل على الخارج المركز هو في القمر المايل وفي البواقي ممثلاتها وان
الحامل اسم للخارج المركز اذا كان في ثخنه التدوير بحمله مركز التدوير وان خارج المركز لعطارد يسمى مديرا لادارته مركز
الحامل وهو الخارج المركز الذي ينفصل عن المدير انفصال المدير عن الممثل فيكون فيه التدوير فلعطارد خارجا مركز واو
وحضيضان واربع متممات والمايل والمتحيرة الى مثل التدوير اسم للخارج المركز الحامل للتدوير اذا تقرر هذا فقول
للشمس ممثل في ثخنه خارج مركز وفي ثخنه الشمس والقمر مايل في جوفه ممثل في ثخنه خارج مركز هو الحامل للتدوير فيه ...
ممثل في ثخنه خارج مركز يسمى مديرا في ثخنه خارج مركز هو الحامل للتدوير فيه عطارد ولكل من الاربعة الباقية ممثل في ثخنه
خارج مركز هو الحامل للتدوير فيه الكوكب وهذه صورها

وبه دورة في قريب من اليوم بليلته ويحرك الكل لكونه كالحاوي وتحته فلك الثوابت يتحرك من المغرب الى المشرق على منطقة وقطبين غير منطقة التاسع وقطبيه ويتم دوره في
... سنة وثلاثين الف سنة او في ثلثة وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة او في خمسة وعشرين الف سنة ومائتي سنة على اختلاف الآراء ثم تحته فلك زحل
ثم المشتري ثم المريخ ثم الزهرة ثم عطارد ثم القمر ... الشمس في السفليين والعلويين ... من الكسف في البواقي والكواكب يسمى السيارة والشمس
والقمر النيرين والبواقي المتحيرة والافلاك الكلية الممثلات لكون مناطقها على منطقة البروج تم

وانه يتحرك انما جعل ذلك من قبيل عمهم لان الذاهبين الى ان الكواكب تتحرك والافلاك كالحيتان في المياه لا يعدون
بذلك **قوله** يسمى معدل النهار لتعادل الليل والنهار في جميع البقاع عند كون الشمس عليه والمراد بالمنطقة اعظم الدواير
الحادثة من حركة الكرة على نفسها وبقطبيها النقطتان الثابتتان عند حركة الكرة والدواير الصغار الموازية
للمنطقة يسمى مدارات تلك الحركة واحد قطبي العالم وهو الذي يلي شمال المواجه للمشرق يسمى الشمالي والآخر الجنوبي
قوله ويتم دوره في قريب من اليوم بليلته انما قال في قريب لانها تنقص من اليوم بليلته بمقدار الحركة الخاصة للشمس
من المغرب الى المشرق **قوله** ويحرك الكل يعني ان التاسع يحرك جميع الافلاك الثمانية التي تحته لكونها محيطا بها
لكونها بمنزلة جزء منه حيث احاط بها واحتوى عليها حتى صار المجموع بمنزلة كرة واحدة والا فمعنى الحركة الوضعية يحرك
الى ما يحرك المحيط ليس بلازم الا اذا كان المحاط في ثخن المحيط كالخارج المركز من الممثل على ما سيجيء ان شاء الله تعالى
فانه جزء منه على الحقيقة **قوله** وتحته فلك الثوابت يسمى بذلك لكونه مكانا للكواكب الثوابت اعني ما عدا السبعة
السيارة وسميت ثوابت اما لبطوء حركتها في الغاية بحيث لم يدرك الا بالنظر الدقيق واما لثبات ما بينها من
الابعاد على نمط واحد وثبات عروضها عن منطقة حركتها وحكموا بكون حركة الثامن على منطقة وقطبين
غير منطقة التاسع وقطبيه لان حركة الحاوي والمحوي اذا كانت على مناطق واقطاب باعيانها لا يحس باختلاف
الحركتين بل انما يحس بحركة واحدة هي مركبة من مجموعهما ان اتحدت جهة او حاصلة من فضل السريع على البطيء ان
اختلف الجهتان والا لم يحس بالحركة اصلا بل يرى ساكنا وايضا يعرف بالآلات الرصدية ان الثوابت لا يحفظ
ابعادها عن قطبي العالم بل عن نقطتين عنهما واختلفوا في مقدار حركة فعلى رأي بطلميوس ومن قبله يقطع
في كل مائة سنة درجة فالدورة في ستة وثلثين الف سنة وعلى رأي المتأخرين يقطع في كل ست وستين سنة درجة فيتم
الدورة في ثلثة وعشرين الف سنة وسبعمائة وستين سنة وبعضهم وجدوها يقطع الدرجة في كل سبعين سنة فيتم الدورة
في خمسة وعشرين الف سنة ومائتي سنة ويوافقه رصد مراغة فيمكن ان يكون ذلك لاختلاف في الآلات والاسباب
لا يطلع عليها الا خالق السموات **قوله** وانما عدلوا الا من الكسف يعني انهم وجدوا القمر يكسف ساير السيارات
ومن الثوابت ما يكون على ممرها فحكموا بان فلكه تحت الكل وهكذا او جزء الحكم في البواقي الا الشمس فانها لا يكسف
غير القمر ولا يدرك كسفها بشيء من الكواكب لاحتراقها عند مقارنتها فالحكم بكونها فوق الزهرة وعطارد انما
هو لما فيه من حسن الترتيب وجودة النظام حيث يكون النير الاعظم في الوسط من السيارات بمنزلة الشمسة في القلادة
وقد تأكد هذا الاستحسان بما شاهدوا وزعم بعضهم انه رأى الزهرة كشامة على صفحة الشمس والحكم بكونها تحت
الثلثة العلوية اعني زحل والمشتري والمريخ ما فهموا من اختلاف المنظر وهو بعد ما بين طرفي الخطين المارين
بمركز الكوكب الواصلين الى فلك البروج الخارج احدهما من مركز العالم والآخر من موضع الناظر فان وجوده
يدل على القرب منا وعدمه على البعد وقد وجد للشمس دون العلوية والثوابت فعلم انها تحتها ولم يعرف وجوده
للزهرة وعطارد لانه انما يعرف بآلة لهم يسمى ذات الشعبتين بنصبها في سطح نصف النهار والزهرة وعطارد
لكونهما حوالي الشمس دائما لا يصلان الى نصف النهار ظاهرين ولذا كانوا معترفين بانه لا قطع في جانب كونهما
الافلاك وانه لا يمتنع كون الثوابت على افلاك شتى متفقة الحركات وانهم انما بنوا الكلام على عدم ثباته

الفلك الاول من الافلاك التسعة ...

الرابع

الغنم

المحدّد للفلك التاسع فهو دائرة [illegible] على قطبي البروج قاطعة لمنطقتها على اعداد متساوية [illegible] احدها بنقطتي تقاطع المعدل ومنطقة البروج ثم فرضوا ما قاطعة للعالم وتعم الفلك الاعظم وسائر الممثلات [illegible] اثني عشر قسما سموا كل قسم برجا وجعلوا كل برج ثلاثين درجة وكل درجة ستين دقيقة وكل دقيقة ستين ثانية وهكذا وسموا النقطة
التقاطع التي تجاوزها الشمس الى شمال المعدل اعتدالا ربيعيا والى جنوبه اعتدالا خريفيا ومنتصف ما بين نقطتي التقاطع في الشمال انقلابا صيفيا وفي الجنوب
انقلابا شتويا وزمان قطع الشمس من البروج الشمالية الحمل والثور والجوزاء ربيعا والسرطان والاسد والسنبلة من الجنوبية صيفا والميزان والعقرب والقوس
خريفا والجدي والدلو والحوت شتاء وكل من السيارات يقطع جميع البروج على التوالي اعني بحركة من المغرب الى المشرق اما اجمالا فالشمس في ثلاثمائة وخمسين وستين
يوما وربع يوم وهي السنة الشمسية والقمر في ثلاثمائة واربعة وخمسين يوما وسدس وخمس [illegible] وزحل في [illegible] ثلثين سنة والمشتري في اثني عشرة سنة والمريخ [illegible] في سنتين [illegible] الاشهر او نصفا والزهرة في [illegible] سنة وكذا عطارد

قوله المحدد للفلك لما كان منطقة البروج ومعدل النهار متقاطعين على نقطتين توهموا دائرة يمر بنقطتي التقاطع وقطبي
البروج وادوي يمر بالاقطاب الاربعة ويقطع معدل النهار ومنطقة البروج على زوايا قوايم [illegible] على غاية البعد ما بين المنطقتين
ويسمى الميل الكلي [illegible] الدائرة بان يتقسم فلك البروج اربعة اقسام متساوية فتوهموا على كل واحد من ربعين منها [illegible]
منها نقطتين بعد كل منهما عن الاخر كبعد الاخرى على قدر بطرق الربع الباقي توهموا اربع دوائر [illegible] النقطة الاربع و
مقابلاتها من الارباع الباقيين وفرضوا الدواير الست قاطعة للعالم فانقسم الفلك الاعظم وساير الافلاك الممثلة اثني
عشر قسما سموا كل قسم منها برجا وجعلوا كل برج ثلثين قسما سموا كل قسم درجة وكل درجة ستين قسما سموا كل منها دقيقة و
هكذا جعلوا كل دقيقة ستين ثانية وكل ثانية ستين ثالثة بالغا ما بلغ وسموا من نقطتي تقاطع المنطقتين النقطة التي
يجاوزها الشمس الى شمال معدل النهار اعني جانب القطب الشمالي اعتدالا ربيعيا والنقطة التي يجاوزها الشمس الى
جنوب المعدل اعتدالا خريفيا وسموا نقطة تقاطع منطقة البروج والدائرة المارة بالاقطاب الاربعة في جانب الشمال
انقلابا صيفيا وفي جانب الجنوب انقلابا شتويا لان الربيع اسم لمدة حركة الشمس من الاعتدال الى ان في الشمال الى
الانقلاب الشمالي اعني زمان قطعها للحمل والثور والجوزاء والصيف لمدة حركتها منه الى الاعتدال الاخر في الجنوب
اعني زمان قطعها للسرطان والاسد والسنبلة والخريف لمدة حركتها منه الى الانقلاب الجنوبي اعني زمان قطعها للميزان
والعقرب والقوس والشتاء لمدة حركتها منه الى الاعتدال الربيعي اعني زمان قطعها للجدي والدلو والحوت وهذه
الاسامي ماخوذة من صور توهمت من كواكب وقعت عند القسمة بحذاء الاقسام وحين انتقلت عن محاذاتها بحركة الفلك
الثامن [illegible] والابقاء الاسماء تيسيرا للامر في ضبط الحركات قوله وكل من السيارات يقطع جميع البروج على التوالي
اعني من الحمل الى الثور الى الجوزاء وهكذا وهي حركة من المغرب الى المشرق وعكسه خلاف التوالي اعني من الحمل
الى الحوت الى الدلو وهكذا ويسمى بالحركة اجمالا الحركة المركبة التي بها يعتبر انتقال الكواكب من برج الى برج من غير
ان ينظر الى حركات الافلاك وتفاصيل الحركات بالتفصيل خلاف ذلك فالشمس يقطع البروج الاثني عشر
في ثلثمائة وخمسة وستين يوما وربع يوم وهي السنة الشمسية والقمر في ثلثمائة واربعة وخمسين يوما وسدس
وخمس يوم وهي السنة القمرية وزحل يقطعها في ثلثين سنة والمشتري في اثني عشر سنة والمريخ في سنتين الا شهرا
او نصفا وكل من الزهرة وعطارد في سنة وجميع ذلك على سبيل التقريب واما التحقيق فيعرف من الزيجات
قوله واما تفصيلا اشارة الى بيان الحركات البسيطة للافلاك الجزئية الى التوالي او خلافه فمن الحركة الى خلاف
التوالي حركة مدير عطارد حول مركزه على غير معدل النهار ومنطقة البروج وعلى اقطابهما ويظهر في الاوج الى الحامل و
حقيقته وكذا شبيهها المركز الحامل مدار حول مركز المدير يسمى الفلك الحامل لمركز الحامل وهي في اليوم بليلته تسع و
خمسون دقيقة وثماني ثوان وعشرون ثالثة ودوجه معرفة المدير وكون حركته على خلاف التوالي وعلى هذا المقدار
مشهور فيما بينهم الا ان في نقل صاحب المواقف سهو فلم لا بد من التنبيه له وهو انه جعل حال مركز التدوير واوج
الحامل في الميزان والحمل المقابلة وانما هي المقاربة وجعل المدير اسما لمحرك مركز التدوير وانما هو اسم لمحرك اوج
الحامل لمحرك التدوير وجعل بعد عطارد عن الشمس في الصباح والمساء في الميزان اعظم منه في الحمل والامر بالعكس
ومنها حركة ممثل القمر حول مركز العالم على منطقة البروج وقطبيها كل يوم بليلة ثلاث دقائق واثنتي عشرة ثانية وبها

واما تفصيلا فحركة اليوم بليلته الى خلاف التوالي اعني من المشرق الى المغرب
مدير عطارد على غير منطقة العالم او منطقة البروج واقطابهما تسع وخمسون دقيقة وثماني ثوان وعشرون ثالثة وممثل القمر على منطقة البروج وقطبيها ثلاث دقائق وكمر ومايله
على غير المنطقتين والاقطاب احدى عشرة درجة وتسع دقائق والى التوالي الممثلات غير القمر على وفق الثامن حتى كانها حركة واحدة والخارج المركز للشمس على منطقة البروج دون
قطبيها تسع وخمسون دقيقة وثماني ثوان وعشرون ثالثة ولزحل دقيقتان وللمشتري خمس دقائق وللمريخ احدى وثلثون دقيقة وللزهرة كما للشمس وللعطارد درجة ونصف وللقمر
اربع وعشرون درجة وثلاث وعشرون دقيقة كل ذلك على غير المنطقتين والاقطاب وللتداوير العلوية فضل حركة الشمس على حواملها وللتدوير الزهرة سبعة وثلثون دقيقة
وعطارد ثلاث اجزاء وست دقائق والقمر ثلاثة عشر جزءا واربع دقائق ويوجد في تداوير المتحيرة في النصف الاعلى على غير مناطق الحوامل وفي تدوير القمر للنصف الاسفل وعلى

يحرك جميع افلاك القمر فينتقل الراس والذنب ولذلك ينسب اليهما ويسمى حركة الجوزهر ومنها حركة مايل القمر حول مركز العالم
على غير معدل النهار ومنطقة البروج وغير اقطابهما كل يوم احدى عشرة درجة وتسع دقائق ويحرك بها الى الخارج المركز وبمركز
ويسمى حركة الاوج لظهور مخالفة وقد يسمى مجموع حركتي الجوزهر والمايل بحركة الاوج واما حركات الى التوالي فمنها حركات
الافلاك الممثلة سوى ممثل القمر ويظهر في الاوجات والحضيضات وهي على وفق حركة الفلك الثامن حتى ذهب بعضهم الى
انها حركة واحدة الاخرى فيه كونها حركات الممثلات بنو وانها احترازا عن كونها عطلا والتي هي اعدم تحركها بحركة الثامن
لان تحرك الحاوي للمحوي ليس بلازم ومنها حركات الافلاك الخارجة المراكز سوى ما يخص باسم المدير لعطارد
وهي في كل يوم للشمس تسع وخمسون دقيقة وثماني ثوان وعشرون ثالثة على منطقة البروج دون قطبيها ولزحل
دقيقتان وللمشتري خمس دقائق وللمريخ احدى وثلثون دقيقة وللزهرة كما للشمس ولعطارد درجة ونصف
وللقمر اربع وعشرون درجة وثلث وعشرون دقيقة جميع ذلك على غير معدل النهار ومنطقة البروج وعلى اقطابهما
ويظهر في مراكز تداوير الكواكب الستة ولذلك يسمى حركة مركز الكوكب ومنها حركة النصف الاعلى من تدوير كل
من الخمسة المتحيرة على غير منطقة حاملها والنصف الاسفل من تدوير القمر على منطقة الحامل والمايل وهي في كل يوم
للتداوير العلوية اعني زحل والمشتري والمريخ فضل حركة الشمس على حركة حواملها وللتدوير الزهرة سبعة وثلثون
دقيقة وللتدوير عطارد ثلاثة اجزاء وست دقائق وللتدوير القمر ثلاثة عشر جزءا واربع دقائق ولا بد ان يكون النصف
الاسفل من تداوير المتحيرة والاعلى من تدوير القمر الى خلاف التوالي قوله ويقع للتحير بعضها كما حركة تدوير القمر
على منطقة الحامل والمايل لم يقع له ميل عن منطقة البروج الا بحسب المايل وما كان حركة تداوير المتحيرة على غير مناطق
حواملها المايلة عن منطقة البروج كان لها ميل بحسب المايل عن منطقة البروج وبحسب التدوير عن منطقة المايل وكل
من الميلين يسمى عرض الكوكب وحقيقته قوس من الدائرة المارة بقطبي البروج وبراس الخط المار بمركز الكوكب
الخارج من مركز العالم الى الفلك الاعلى يقع بين المنطقة وبين راس ذلك الخط وهو مقابلة الطول وهو قوس
من منطقة البروج على التوالي يقع بين نقطة الاعتدال الربيعي وبين الكوكب ان كان عديم العرض او بين النقطة التي
يقطع دائرة عرضه فلك البروج عليها ان كان ذا عرض قوله وتقاطعا تقاطع المايل والممثل بالجوزهرين
[illegible] ما يلي القمر والافلاك الخارجة المراكز للخمسة المتحيرة [illegible] منطقة البروج [illegible]
فلذا تقاطع الافلاك الممثلة وسموا من الجوزهرين النقطة التي يجاوزها الكواكب الى شمال منطقة البروج بالراس والتي
تقابلها بالذنب تشبيها للشكل الحادث بين نصفي المنطقتين من الجانب الاقل بالتنين وجعل الذي في الشمال راسا
لانه اشرف من قبل ظهور القطب الشمالي وميل المساكن اليه وكثرة الكواكب فيه قوله فظهر يعني لما اثبتوا افلاكا لحركة
اليومية واخر لحركة الثوابت وتاملوا احوال السبعة السيارات واختلافاتها حكموا بان للشمس ممثلا وخارج
مركز وللقمر مايلا وممثلا وخارج مركز وتدويرا ولكل من العلوية والزهرة ممثلا وخارج مركز وتدويرا وللعطارد
ممثلا ومديرا وخارج مركز وتدويرا ولكل من المذكورات حركة خاصة صارت الافلاك الكرية اربعة وعشرين وكذا الحركات
البسيطة ومبنى ذلك على انهم اعتقدوا ان الفلكيات لما انها منتظمة في حركاتها لا يعرض لها وقوف ورجوع او سرعة او
بطء او انحراف عن سمتها فتبين لهم اذ ذكرنا من ذكر اثبتوا السبيل الا بحمل هذا الانتظام كما يابى لخارج المركز او

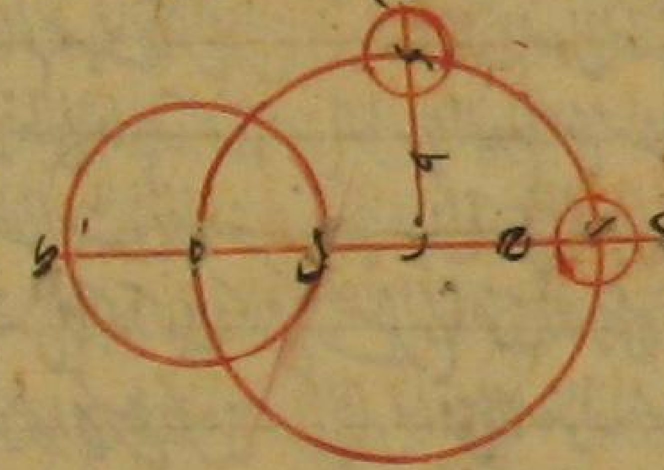
[illegible]

فان انتهت الى التساوي وذكر في المتحيرة لا غير يرى واقفا وان زادت يرى راجعا

او التدوير للاختلاف بالسرعة والبطء واثبات التدوير للرجعة والاستقامة والوقوف مثلا اذا كان الكوكب متحركا حركة [illegible]
على محيط فلك خارج مركزه عن مركز العالم الذي نحن بقربه يكون حركته بالقياس الى مركز العالم مختلفة فيكون في القطعة التي
هي ابعد منه بطيئة وفي القطعة التي هي اقرب سريعة لان القسي المتساوية المختلفة بالبعد والقرب يرى البعيد منها اصغر من
القريب وتوضيحه انه اذا اخرج خط يمر بالمركزين ويصل الى الاوج والحضيض ثم قام عليه عمود يمر بمركز العالم ويصل الى المحيط
من الجانبين انقسم المحيط الممثل بهذا الخط قسمين متساويين وخارج المركز قسمين مختلفين اعظمهما ما يكون في النصف الاوجي
منه من الممثل واصغرهما ما يكون في النصف الحضيضي منه والكوكب انما يقطع كل نصف [illegible] فيكون زمان
قطع النصف الاوجي اكثر والحضيضي اقل على تفاوت ما بين القسمين من الخارج المركز فيرى الحركة في النصف
الاوجي ابطأ وفي الحضيضي اسرع وعند طرفي الخط متوسطة كما اذا تحرك متحرك ساعة فرسخين وفي اخرى [illegible]
ولهذا كانت مدة فصلي الربيع والصيف اكثر من مدة فصلي الخريف والشتاء مع ان كلا من المدتين زمان لقطع
النصف من فلك البروج واذا كان الكوكب في التدوير في النصف الذي يوافق حركته حركة حامله اعني النصف الاعلى
في المتحيرة والنصف الاسفل في القمر يرى حركته سريعة لقطعه فلك البروج بالحركتين جميعا واذا كان في النصف الذي
يخالف حركته حركة حامله اعني اسافل المتحيرة واعالي القمر فان كانت حركته اقل من حركة حامله يرى بطيئا لانه انما
يقطع فلك البروج بفضل حركة الحامل على حركة التدوير وان انتهت حركته الى حد التساوي لحركة الحامل وذلك
انما يكون في المتحيرة دون القمر [illegible] حركات التداوير والحامل يرى الكوكب واقفا لان الحامل يحركه الى
التوالي [illegible] خلاف التوالي [illegible] فيرى من فلك البروج في موضعه كانه لا يتحرك وان زادت حركة
التدوير على حركة الحامل يرى راجعا [illegible] **قوله** وامثال هذه البيانات
[illegible] ان اثبات الافلاك الكرية والحركات البسيطة على الوجوه المخصوصة بناء على امارات [illegible] بالرصد
من الاختلافات اللازمة على تقدير ثبوتها اثبات الملزوم بناء على وجود اللازم وليس بحقيقي الا اذا علم المساواة
ولسنا نعلمه اذ لا [illegible] ولا برهان على امتناع ان تكون تلك الاختلافات لاسباب اخر والجواب انها مقدمات
حدسية حيث يحكم العقل الجازم بانتظام السماويات بثبوتها عند ادراك الاختلافات من غير ملاحظة وسط وترتيب
[illegible] في امر الخسوف والكسوف [illegible] ولهذا اختلفوا [illegible]
كالتجربة [illegible] القمر [illegible] اختلاف الشمس بالسرعة والبطء مبني على التدوير او الخارج المركز [illegible]
[illegible] **قوله** [illegible] الشمس [illegible]
بالشمس [illegible] الخسوف والكسوف وذكر ان اختلاف تشكلات القمر بسبب [illegible] الشمس [illegible]
[illegible] مظلم كثيف صقيل يقبل من الشمس الضوء لكثافته وينعكس عنه لصقالته فيكون ابدا المضيء منه
اكثر من النصف [illegible] الشمس [illegible] بين المضيء والمظلم دائرة [illegible]
العظيمة تسمى دائرة النور [illegible] نور البصر عن جرم القمر وبين ما لا يصل دائرة تسمى دائرة
الرؤية [illegible] الاجتماع [illegible] الشمس يكون النصف المظلم منه [illegible] يلي البصر
[illegible] المحاق وكذا في الاستقبال يكون ما يلي البصر هي القطعة المضيئة والقمر يسمى بدرا [illegible]

[illegible]

في سائر الاوضاع اما من التربيع [illegible] واما قائمة فيرى [illegible] الربع واما غيرها على حادة ومنفرجة فيرى كالشكل الهلالي
ان كان ما يلي الشمس من القسم الذي يلي الرائي بالحادة والشكل الاهليلجي ان كان هو القسم الذي يلي المنفرجة وانما يبدو للناظر
بعد الاجتماع يسمى الهلال متى حيث البعد بينه وبين الشمس قريب من اثني عشر درجة او اقل او اكثر على اختلاف اوضاع
المساكن **قوله** واذا كان القمر اشارة الى سبب الكسوف وهو حالة يعرض للشمس من عدم الاستنارة والاشراق بالنسبة الى
الابصار حين ما يكون من شانها ذلك بسبب توسط القمر بينها وبين الابصار وذلك اذا وقع القمر على الخط الخارج من البصر
الى الشمس ويسمى ذلك بالاجتماع المرئي ويكون ذلك لا محالة على احدى العقدتين الرأس والذنب او بقربهما بحيث لا يكون للقمر
عرض مرئي بقدر مجموع نصف قطريه وقطر الشمس فلا محالة يحول جرمه بين الشمس والبصر ويحجب بصفحته المظلمة نورها عن الناظرين
بالكل وهو الكسوف الكلي او بالبعض فالجزئي ولكونه حالة يعرض للشمس لا في ذاتها بل بالنسبة الى الابصار جاز ان يتحقق الكسوف بالنسبة
الى قوم دون قوم كما اذا استتر السراج بيدك بحيث يراه القوم [illegible] وان يكون كليا لقوم وجزئيا لاخرين او جزئيا للكل لكن
على التفاوت واما اذا كان عرض القمر المرئي بقدر نصف مجموع القطرين فيماس جرم القمر مخروط شعاع الشمس ولا يكون كسوف
قوله واذا كان عند الاستقبال اشارة الى سبب الخسوف وذلك ان القمر عند استقباله الشمس اذا كان على احدى العقدتين
او بقربهما بحيث يكون عرضه اقل من نصف مجموع قطره وقطر مخروط ظل الارض لحجب الارض عن نور الشمس فيرى [illegible]
على ظلمته الاصلية كلا او بعضا وذلك هو الخسوف الكلي او الجزئي واما اذا كان عرضه عن منطقة البروج اقل من نصفي القطرين
فيماس مخروط الظل فلا ينخسف **قوله** [illegible] ولكنهم وجدوا [illegible] انهم وان ابتنوا الحكم الحدسي على الافلاك والحركات
لكنهم وجدوا في القمر والخمسة المتحيرة اختلافات اخر تورث اشكالات على ما ابتنوا لها من الافلاك والحركات مثل اشكال
المحاذاة واشكال ثبات الحركة واشكال عرضي السفليين ومنهم من تصدى لحل البعض مع الاعتراف بالحل
فيه وادعى صاحب التحفة حل الجميع وجه اشكال المحاذاة والثبات به انه اذا تحرك مركز كرة كنقطة آ مثلا هي مركز كرة بسيطة



على محيط دائرة كدائرة ا د ه وكانت تلك الحركة بسيطة
حركة على مركز ذلك المحيط [illegible] في ازمنة متساوية
زوايا متساوية كزوايا ا ز د ، د ز ه مثلا وذلك يساوي
قسي المحيط في تلك الازمنة كقسي آ د ، د ه ويلزم ايضا
ان يكون ابعاد مركز الكرة المفروضة عن نقطة ز ايضا
متساوية في جميع الاوضاع كخطوط ا ز ، د ز ، ه ز لكونها
نصف قطر دائرة ا د ه ويلزم ايضا ان يكون قطر ب ح من الكرة المفروضة ابدا محاذيا لنقطة ز [illegible] اذا صار
مركز الكرة من آ الى د كان القطر مثل ط ح [illegible] مثل ك ل ثم مركز التدوير اذا كان متحركا على محيط
حامله الخارج المركز كما تقرر لزم ان يكون الامور الثلاثة بالنسبة الى مركز الخارج لكنها [illegible] لم يوجد كذلك
[illegible] القمر [illegible] حركة مركز التدوير اعني احداث الزوايا المتساوية في الازمنة المتساوية حول مركز العالم ومحاذاة
النقطة المارة بالذروة والحضيض للاوج على ما وقع في المواقف سهوا [illegible] عن مركز العالم كبعد ما بين مركز العالم
ومركز الخارج المركز اعني نقطة [illegible] مركز العالم بينها وبين مركز الخارج [illegible] الاشكالان ووجدوا عطارد [illegible]

واما حيل المائل عن الممثل فلان نصف جنوبي فاذا لزم ان يكون مركز التدوير كذلك لكنهم وجدوه ابدا الزهرة شماليا وللعطارد جنوبيا المبحث الرابع موضوعه الافق موضع من الارض وايح على الفلك فاصله بين الظاهر منه والخفي سموها دايرة الافق وقطبيا سمت الراس والقدم فان كان قطبي العالم انطبق الافق على المعدل والا كان متقاطعا له على زوايا قوايم ويسمى افق الاستواء او غير قوايم ويسمى الافق المايل واخرى مارة بسمتي الراس والقدم وقطبي العالم سموها دايرة نصف النهار وقطباها نقطتا المشرق والمغرب وتوهموا سطح كل من معدل النهار وافق الاستواء ونصف النهار دايرة على الارض فانقسمت بالاولى والى سمي خط الاستواء الى جنوبي وشمالي وبالثانية الى الظاهر والخفي والمكشوف احد الربعين الشماليين ويسمى المعمور وبالثالثة الى شرقي وغربي وسموا من دايرة نصف ما بين سمت راس البلد ومعدل النهار عرض البلد ومن معدل النهار ما بين نصف نهار البلد ونصف احد العمارة في الغرب طول البلد تم

حول نقطة على منتصف ما بين مركز العالم ومركز المدير في الزهرة والعلوية على منتصف ما بين مركز العالم ومركز الى مل فاته على كل اشكال واما محاذاة القطرين المتحاذيين وان لم يكن مركز الى مل لكنها لما كانت للنقطة التي تحاذيها تشابه الحركة لم تتجه ههنا اشكال اصلا في المحاذاة كما في القمر ووجه اشكال عرض السفليات ان تقاطع منطقتي المايل والممثل تقتضي ان يكون احد نصفيه شماليا من الممثل والاخر جنوبيا ولما كان مركز التدوير في سطح المايل لزم ان يكون كذلك لكنهم وجدوا للزهرة دايما اما على العقدة واما في الشمال وللعطارد دايما اما على العقدة واما في الجنوب بناء على انطباق المنطقتين وانفصالهما كلما انتهت حركة مركز تدوير الزهرة من الراس الى الذنب وجب ان ينتقل الى جانب الجنوب فصار نصف مايله الشمالي جنوبيا والجنوبي شماليا فكان انتقاله الى الشمال وهكذا ابدا وعطارد بالعكس ولا بد لهذا الانطباق والانفصال من محرك ولم يذكروه **قوله** المبحث الرابع جمع دايرة توهموها لاخلا حطه السفليات ينتفع بها في استخراج القبلة واختلاف البلاد في طول النهار وقصره وغير ذلك من الخواص فمنها دايرة الافق وهي الفاصلة بين الظاهر من الفلك والخفي منه فان اعتبرت بالنسبة الى مركز الارض فافق حقيقي والدايرة عظيمة او الى سطح الارض فافق حسي والدايرة قريبة من العظيمة وهما متوازيان وقطباهما سمت الراس وسمت القدم اعني طرفي خط يمر على استقامة قامة الشخص بمركز الارض خطا وينفذ في الجهتين الى محيط الكل والظاهر ان الافق الحسي اجل من الحقيقي بقدر ما تقتضيه نصف قطر الارض وانما تحصل التفاوت في فلك الشمس وما دونها اذ ليس للارض بالقياس الى ما فوقها قدر محسوس والدواير الصغار الموازية للافق فوق الارض يسمى مقنطرات الارتفاع وتحتها مقنطرات الانحطاط فان كان قطبا الافق قطبي العالم انطبقت دايرة الافق على معدل النهار وكان الدور رحويا وذلك حيث يكون احد قطبي العالم على سمت الراس والاخر على سمت القدم وان كان غير قطبي العالم كان الافق متقاطعا لمعدل النهار على نقطتين يسمى احديهما نقطة المشرق ومطلع الاعتدال ووسط المشارق والاخرى نقطة المغرب ومغرب الاعتدال ووسط المغارب ثم تقاطعهما ان كان على زوايا قوايم يسمى الافق افق الاستواء والا فالافق المايل ولا حصر للافاق المايلة ومنها دايرة نصف النهار وهي عظيمة تمر بقطبي الافق اعني سمت الراس والقدم وبقطبي العالم سميت بذلك لان النهار ينتصف عند وصول الشمس اليها ولا حاجة في عدم اطراد التعريف وصحته على كل دايرة تمر بقطبي العالم عند كونهما سمتي الراس والقدم اعني حيث ينطبق دايرة الافق على معدل النهار في جعل الدايرة قطباها نقطتا المشرق والمغرب وهي تنصف المعدل وجميع المدارات اليومية الظاهرة منها والخفية وبها يعرف غاية ارتفاع الشمس والكواكب وذلك حين تصل اليها فوق الارض وغاية انحطاطها وذلك اذا وصلت اليها تحت الارض **قوله** وتوهموا ان سطح كل من معدل النهار وافق الاستواء ونصف النهار دايرة على الارض بان جعلوا الدواير الثلث قاطعة للعالم فلا محالة تحدث على سطح الارض ثلث دواير احديها يسمى خط الاستواء وخط الاعتدال وهو الفاصل بين النصف الجنوبي من الارض والشمالي منها والثانية يسمى افق خط الاستواء وافق نصف نهار القبة وافق وسط الارض وهو الفاصل بين النصف الظاهر من الارض والنصف الخفي وبهما بين الدايرتين يصير الارض ارباعا والمكشوف منها احد الربعين الشماليين ويسمى المعمور والربع المسكون ولم يكن اكثره خرابا والثالثة يسمى خط نصف النهار وهو الفاصل بين النصف الشرقي من الارض والغربي منها **قوله** وسموا من دايرة نصف النهار عرض البلد قوس من دايرة نصف النهار ما بين معدل النهار وقطب افق البلد اعني سمت الراس ولا محالة يساوي ما بين افق البلد وقطب المعدل اعني ارتفاع القطب عن افق الاستواء لا عرض للبلد لعدم الخط الخارج من مركز العالم المار بسمتي الراس والقدم عن المعدل ولا

وقسموا المعمورة سبع قطعات موازية لمعدل النهار ممتدة من المشرق الى المغرب سموها الاقاليم في خط الاستواء لكون دور الفلك دولابيا والليل والنهار متساويين ابدا وفي خط الاستواء لكون دور الفلك دولابيا والليل والنهار متساويين ابدا وسامتت الشمس رؤسهم في الاعتدالين وهو صيف ويبعد عنها الى نقل بابين وهو شتاء فيكون الفصول ثمانية وفي سعتين يكون الدور رحويا ونصف الفلك ظاهرا ابدا ونصفه خفيا والسنة يوما وليلة وفي الافاق المايلة لكون الدور حمايليا فالقسي الظاهرة من المدارات الشمالية اعظم اذا كان العرض شماليا فيكون النهار اطول اذا كان الشمس في البروج الشمالية وبالعكس في الجنوبية وبحسب تفاوت القرب يكون تفاوت القسي وتفاوت الليل والنهار تم

ولا يبعد عنه وفي الافق المنطبق على معدل النهار يكون العرض في الغاية اعني تسعين وفي غيره ما يكون للبلد عرض بقدر ميل الافق عن المعدل فاذا اخذ بارتفاع الشمس في نصف النهار يوم الاعتدال الربيعي او الخريفي ونقصناه من تسعين كان الباقي عرض البلد واما طول البلد وهو قوس من معدل النهار ما بين نصف نهار البلد ونصف نهار اخر العمارة في المغرب واعتبر اليونانيون المغرب لكونه اقرب الى بني العمارة لهم وان العمارة عند بعضهم ساحل البحر الغربي وعند بطليموس جزاير الخالدات الواقعة في البحر وبينهما عشر درجات وهي قدر سبعمائة وعشرين فرسخا **قوله** وقسموا المعمورة لما لم يكن على خط الاستواء وما يدانيه شمالا وجنوبا عمارة وافق لتفرط الحرارة ولم يكن حوالي القطبين عمارة اصلا لتفرط البرودة وقع معظم العمارة في الربع المسكون بين ما جاوز عشر درجة من العرض عن خط الاستواء الى ان يبلغ العرض قريب خمسين فقسم اهل الصناعة هذا القدر سبعة اقسام في العرض بحسب ما ظهر لهم من تفاوت الاحوال في الحر والبرد فاعتبروا في الطول الامتداد من المشرق الى المغرب في العرض بفاصل نصف ساعة في مقادير النهار الاطول اعني نهار كون الشمس في اول السرطان فكل من الاقاليم تنحصر بين سطحي مدارين موازيين لخط الاستواء الشبه شيء بالبساط المفروش طولا ويكون احد طرفيه وهو الشمالي اضيق ومبدا الاقليم الاول حيث العرض اثنا عشر درجة وثلثا درجة واخره حيث العرض عشرون وربع وخمس والثالث حيث العرض سبع وعشرون ونصف والرابع حيث العرض ثلث وثلثون وسدس ثمن والخامس حيث العرض تسع وثلثون الا عشر والسادس حيث العرض ثلث واربعون وربع وثمن والسابع حيث العرض سبع واربعون وخمس واخره حيث العرض خمسون وثلث ومنهم من جعل مبدا الاول خط الاستواء واخر السابع منتهى العمارة **قوله** ففي خط الاستواء اشارة الى نبذ من خواص المواضع التي لا عرض لها والتي لها عرض اما المواضع التي لا عرض لها لكونها على خط الاستواء فدور الفلك هناك يكون دولابيا لان سطوح جميع المدارات اليومية تقطع سطح الافق على زوايا قوايم كما تقطع الدولاب سطح الماء ويكون الليل والنهار في جميع السنة متساويين لان الافق منصف جميع المدارات اليومية فيكون الظاهر اعني قوس النهار مساويا للخفي اعني قوس الليل فان كان تفاوت كان بسبب اختلاف في حركته الثانية مثلا اذا كان الشمس بالنهار في النصف الاوجي من فلكها الخارج كانت حركتها الثانية اعني التي من المغرب الى المشرق ابطا فصيرت الحركة الاولى من المشرق الى المغرب اسرع واذا انتقلت بالليل الى النصف الحضيضي كانت الحركة الثانية اسرع فبعيد الحركة الاولى ابطا فيتفاوت الحركتان في نصفي مدار ذلك اليوم لكن ذلك غير محسوس وتسامت الشمس رؤوسهم في السنة مرتين مرة في اعتدال راس الحمل ومرة في اعتدال راس الميزان لان مدار الشمس فيهما هو المعدل المار بسمت رؤوسهم ويبعد عنهم غاية البعد مرتين مرة في انقلاب راس السرطان واخرى في انقلاب راس الجدي ويكون غاية القرب مبدا الصيف وغاية البعد مبدا الشتاء فيكون لهم صيفان وشتاءان وبين كل صيف وشتاء خريف وبين كل شتاء وصيف ربيع فيكون فصولهم ثمانية كل منها شهر ونصف تقريبا واما في عرض تسعين اعني حيث يكون قطب العالم على سمت الراس فدور الفلك يكون رحويا لكون معدل النهار هو الافق ولا يبقى في الافق مشرق ولا مغرب متميزين بل في جميع الجهات يمكن ان يكون طلوع وغروب ولا نصف النهار لتماثل جميع الجهات يمكن ان يبلغ الشمس وغيرها من السيارات غاية الارتفاع والنصف من الفلك يكون ابدي الظهور اعني الذي يكون من معدل النهار في جهة القطب الظاهر والنصف الاخر يكون ابدي الخفاء فالشمس ما دامت في النصف الظاهر من فلك البروج يكون نهارا وما دامت في النصف الخفي منه يكون ليلا فتكون السنة كلها يوما وليلة ولا فضل

حاجة للمشكك ان طلق الصباح بكونه لا يحاط فيها من المطالب على التدرج فيها نحو ذلك فاظهر الان في ابتداء ذكر على نفي الفاعل المختار وفي استناد الى ...
متسعة وتت من الحركات الا وضاع شعطيله للصانع تعالى وتقدس ثم انهم عجزوا وعجزوا فيما اثار من احتلاف الالوان الى ان الزرقة مخيلة الجو وسواد القمر عدم
اضاءته وكمودة زحل وبياض المشتري وحمرة المريخ لاحتلاف في الاضواء وفيما يعادل من احتلاف طبايع الكواكب الدرية الى انه راجع الى الاثار بحسب الحركات و
والا وضاع لا انه اضطر والى احتلاف الاجزاء منطقة وقطبا ومركز الكواكب التدوير ونحو ذلك الى جعله عايدا الى الاسباب الفاعلية ولا بناء ذلك على القول بالموجب
لاستواء نسبته الى الكل فتوهم الرجوع الى الفاعل المختار والعجب انهم مع اعتقاد لزوم جميع الحركات على هذا النظام ازلا وابدا يجعلونها ارادية تابعة لتعاقب ارادات
جزئية من نفوس فلكية على ما سياتي تم

الامر جهة بطو حركة الشمس وسير عنها واما في المواضع التي يكون عرضها دون تسعين فيكون الدور حمايليا لميل المعدل عن الافق الى جهة القطب
الخفي وميل الافق عنه في جهة القطب الظاهر ولهذا اسميت الافاق المايلة والافق يقطع المدارات اليومية على زوايا غير قايمة وما سوى
المنطقة ولا تقاطعه اعني التي يكون بعده عن القطب بقدر عرض البلد ويكون هو وما هو اصغر منه الى القطب ابدي الظهور في جانب
القطب الظاهر وابدي الخفاء في جانب القطب الخفي وما التي تقاطعها الافق فان كانت في شمال المعدل كانت القسي الظاهرة اعظم
في العرض الشمالي واصغر في العرض الجنوبي والقسي الخفية بالعكس فاذا كانت الشمس في البروج الشمالية اعني من الحمل الى الميزان
كان النهار اطول من الليل في العرض الشمالي لكون القسي الظاهرة اعظم وكان اقصر في العرض الجنوبي لكونها اقصر واذا كانت في البروج
الجنوبية اعني من الميزان الى الحمل كان الامر بالعكس اي كان النهار في العرض الشمالي اقصر وفي الجنوبي اطول وان
كانت المدارات التي تقاطعها الافق في جنوب المعدل كانت القسي الظاهرة اعظم في العرض الجنوبي واصغر في الشمالي فعند كون
الشمس في البروج الشمالية كان النهار اقصر في العرض الشمالي واطول في العرض الجنوبي وعند كونها في البروج الجنوبية كان
الامر بالعكس وكلما كان عرض البلد اكثر كان مقدار التفاوت بين الليل والنهار اكثر لازدياد ارتفاع القطب الظاهر و
المدارات التي تليه وازدياد فضل قسيها الظاهرة على الخفية وازدياد انحطاط القطب الخفي والمدارات التي تليه
فيزداد فضل قسيها الخفية على الظاهرة ويكون تزايد النهار وتناقص الليل الى راس المنقلب الذي يلي القطب الظاهر و
تناقص النهار وتزايد الليل الى راس المنقلب الاخر ويكون نهار كل جزء مساويا لليل نظيره وبالعكس كنهار اول سرطان لليل
اول الجدي وبالعكس قوله خاتمة مبراة اكثر ما ذكروا من عظم امر السموات وعجيب خلقها وبديع صنعها وانتظام امرها
امر يشهد بها الامارات ويدل عليه الاعلامات حتى عد اختلال ما يخالف قواعد الشرعية والعقايد الدينية الا انهم
بنوا ذلك على اصل هو كون الصانع موجبا لا مختارا وذكروا في غاية الفساد وجعلوا الفرعا هو تاثير الحركات والاوضاع
فيما يظهر في عالم الكون والفساد من الحوادث وهو اصل الا ما وهم انهم ذهبوا الى ان الفلكيات حاكية عن اللون لاطرافها
والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك اوردوا عليهم ان انشاء السماء الازرق والقمر عند الخسوف اسود وزحل كمد والمشتري
ابيض والمريخ احمر انهم يحملون زحل باردا يابسا والمريخ حارا يابسا وكذا في سائر السيارات ودرجات البروج
على ما بين في كتب الاحكام فاجابوا بان الزرقة متخيلة في الجو لا متحققة في السماء وسواد القمر عدم اضاءة جرمه وكذا ما مح
في المنجمين ليس اختلاف في التولد بل اختلاف في اضواءه ومعنى وصف الكواكب او الدرج بالكيفيات الفعلية والانفعالية هو
ان الاثار في عالم العناصر بحسب ما يحدث كما عن الحركات والاوضاع ولما ذهبوا الى ان الفلك بسيط ليس فيه اختلاف سبباه
اجزاء اصلا اورد عليهم تميز بعض الاجزاء لكونه منطقة وبعضها لكونه قطبا وبعضها لكونه محلا لمركز الكواكب او التدوير
فيه الى غير ذلك من الاختلافات اللازمة على اصولهم فاجيب بان ذلك يستند الى الاسباب الفاعلية لا ينافي اختلاف الاثار بحواز
ان يكون ذلك عائدا الى الاسباب الفاعلية وفيه نظر لان الفاعل ان كان موجبا كما هو مذهبهم فنسبته الى الكل على السواء فلا
يتاتى منه الاختلاف ولو كان مختارا كما هو الحق فقد سقط جميع ما بنوا من اصول علم الهيئة على نفي الفاعل المختار
او جوز ان يكون اختلاف الحركات والاوضاع ايضا مستندا الى مشية القادر المختار فلا يثبت ما اثبتوا من الحركات
والفلكيات علم عليهم اعتراض اخر وهو انهم جعلوا الحركات مخصوصة على النظام المخصوص مع لزومها ازلا
وابدا من فساد ان كانت الارادية واقعة بارادات جزئية من النفوس الفلكية على ما سياتي فاثبات العقول المجردة

الى الكثار في البساطة العنصرية بعينه مباحث المصنف الاول ان الاجسام العنصرية لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة من غير فصل على واحد او اجتماع ثلاثة
ذهبوا الى ان العناصر اربعة بحسب ازدواجات الممكنة حار يابس هو النار وحار رطب هو الهواء وبارد رطب هو الماء وبارد يابس هو الارض وبنوا الطريق الحصر على
الكيفيات الاربع ولوازمها مثل الخفة والثقل على الاطلاق والاضافة ومثل الاجتماع والافتراق بسهولة او عسر التعويل على الاستواء ولم يقوا الاشتباه
الا في وجود كرة النار ثم في نبوتها وفي حرارة الهواء والاستدلال بالاثار ضعيف لامكان اسباب اخر وبان النار لو كانت حارة رطبة لكانت هواء والهواء بارد
رطبا لكان ماء ضعيف لامكان الاشتراك في
اللوازم سيما المختلفة بالشدة والضعف تم

قوله واحتج على وتيرة ان تتم على ولا يلزم الارادة لمقتضى بشرط تخلف او يجوز ان الحركة الارادية بان فالمعول مع
العلم الكافي بالبساطة العنصرية المعول عليه من احوال العلماء انها اربعة النار والهواء والماء والارض لان الشواهد
الحسية والتجربة والتامل في احوال التركيبات والتحليلات قد دلت على ان الاصل العنصرية بسايطها ومركباتها
لا تخلو عن حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة ولم يوجد في البسايط ما يشتمل على واحد فقط ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلاثة
لما بين الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في كل بسيط
عنصري فالتي بين الحرارة واليبوسة هي النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة والرطوبة هو الماء
وبين البرودة واليبوسة هي الارض ومبنى ما ذكروا في بيانهم على خواص الكيفيات الاربع كما يقال العنصر اما حار
او بارد وكل منهما اما يابس او رطب او على لوازمها كما يقال العنصر اما خفيف او ثقيل وكل منهما اما على الاطلاق او على
الاضافة او يقال لا بد في تركيب الممتزجات من لطيف وكثيف فاللطيف اما محرق هو النار او لا وهو الهواء
والكثيف اما سيال وهو الماء او لا وهو الارض او يقال لا بد فيه من قبول الاشكال من جمع وتفريق للاجزاء فالعنصر
اما قابل للاشكال بسهولة او بعسر وكل منهما اما ان يكون له قوة جامعة او مفرقة للاجزاء والتعويل على الاستقراء ولابن
سينا في ذلك كلام طويل وهو الا امام في مباحث مع جمل من الاعتراضات عليه ثم حاول الحول من حاول بيان الحصر
للعناصر بتقسيم عقلي بعد ما رد الحالة العكسية الوجادة به بعلم الناس فانهم لجوا الطريق التركيب والتحليل وحملوا التركيب الكائنات مبتدا
من هي الاربعة وتحليلها منتهيا اليها ثم لم يجدوا غير الاربعة متكونة عن تركيب اجسام او لا منحلة اليها فلا جرم زعموا
ان الاسطقسات هي هذه الاربعة قوله ولم يقو الاشتباه يعني ان للعقلاء في كمية العناصر اختلافا فمنهم من جعل
العنصر واحدا والبواقي بالاستحالة قيل النار وقيل الهواء وقيل الارض وقيل الماء وقيل البخار ومنهم من جعل اثنين قيل النار و
الارض وقيل الماء والارض وقيل الهواء والارض ومنهم من جعل ثلاثة قيل النار والهواء والارض وان الماء هواء
متكاثف وقيل الهواء والماء والارض وان النار هواء شديد الحرارة ولم يذكروا المتمسك لهذه الاقوال شبهة يعارض الاكثر
الصحيح بعد رفع ظن كون العناصر اربعة على الكيفيات المذكورة ولم يقوا الاشتباه الا في امور ثلاثة الاول وجود كرة
النار فانه لا سبيل الى اثباتها والاستدلال بالشهب على ما منهم انها دخان غليظ يشتعل بالوصول الى كرة النار ضعيف
لجواز ان يكون لها سبب غير ذلك سيما على القواعد الاسلامية وان يكون ما يشاهد من الشعل والتسخين للهواء اشتدت
مح حرارته عند الثاني يبوسة النار بمعنى عسر قبول التشكلات وتركها فان الطريق الى اثبات ذلك هو التجربة ولا
مجال لها في النار الصرفة المحيطة بالهواء على زعمهم واما المخلوطة التي على وجه الارض فظاهر انها بخلاف ذلك
والاستدلال بان شان الحرارة افناء الرطوبات والنار الصرفة في غاية الحرارة فيلزم ان يكون في غاية اليبوسة
ضعيف لان افناء الرطوبة الطبيعية المغيرة بسهولة قبول التشكلات وتركها غير مسلم بل ما يعني الكيفية والاجزاء
تما المائية وما ذكر ذلك لا يلزم ان يكون يابسا في نفسه كما في الهواء الصرف الثالث حرارة الهواء فانه لا دليل على اثباتها
في الهواء الصرف غير انعكاس الاشعة الا برانه كلما كان ارفع من الارض كان ابرد الى ان يصير زمهريرا او
ما قال ان ذلك بسبب مجاورته الابارد بين اعني الماء والارض مع زوال المانع اعني انعكاس الاشعة غير مسلم واما
الاستدلال بان النار حارة فلو كانت رطبة لكانت هواء وان الهواء رطب فلو كان باردا لكان ماء ففي غاية الضعف

ثم حصلوا من الاربعة اركان المواليد فالتركيب والتحليل ثابتان واذا اجتمع الارض والماء مع تخلل الهواء وانضاجه حرارة من الشمس يكون النبات فيصير غذاء
ليكون الحيوان ويدايه اذا وضع مركبات النوع وان يتبق تصاعد منه اجزاء هوائي وتقاطر مائي وبقي ارضي والاجزاء النارية تسعى على حدوث العقول على فظ التركيب
بالتسعى في تعقيبه وضعفه ثم المبحث الثالث كل من العناصر الاربع ينقلب الى المجاور بخلع صورة ويلبس اخرى ويسمى الكون والفساد فيما بين النار والهواء ظاهر
وما بين الهواء والماء كما في غليان الماء وحصول القطرات على الاناء المكبوب على الجمد وفيما بين الماء والارض كما في سيل الاحجار بالحيل وانعقاد مياه بعض
العيون احجارا فهذه ستة انواع واذا اعتبر فيما بين غير المتجاورين حصلت اربعة بواسطة واثنان بواسطتين م

لان الاشتراك في اللوازم سيما اللوازم المختلفة بالشدة والضعف المختص بكل من الملزومات يقتضي بكل الملزومات لا يوجب اتحاد الملزومات
في الماهية قوله ثم حصلوا اعني ذهب العلماء الى ان جميع العناصر اركان جميع المركبات العنصرية المسماة بالمواليد اعني المعادن
والنبات والحيوان بمعنى ان تركيب جميعها انما هو من هذه الاربعة وتحليل جميعها انما هو اليها اما التركيب فلانا نشاهد انه
اذا اجتمع الماء والتراب مع تخلل الهواء وحصول حرارة من الشمس حدث النبات ثم انه يصير غذاء للحيوان فيتولد في
بحسب ما تواده عليه من الاستحالات والانتقالات الى ان يكون منه حيوان ولو فقد واحد من الاربعة لم يحدث كالتراب بلا
رطوبة او بلا هواء يتخلل وحرارة طابخة واما التحليل فلانا اذا وضعنا مركبا في القرع والانبيق واوقدنا عليه نارا ميزناها
غريق التحليل تصاعد منه اجزاء هوائية وتقاطر اجزاء مائية وبقي اجزاء ارضية ومعلوم انه لا بد من اجزاء نارية تعقد طبخا و
نضجا يوجب حصول مزاج يستتبع صورة نوعية حافظة لخلط الاجزاء المجتمعة بالاسباب المانعة عن التفرق والانفصال عن المركب
عن الانحلال اذ بما لا يكفي بكل الاسباب المختلفات لكونها على التقضي والزوال وفيما ذكرنا دفع لما قال ان شان الحرارة
تفريق المختلفات فكيف يكون جامعة لها وانه لا بد للتجاور والاجتماع بين اجزاء النارية وغيرها من سبب ستدعيه داعيا يتم الثانية والثالث
علم لا يكون سوا المانع من ان يجتمع تلك الاجزاء من غير افتقار الى الصورة النوعية نعم ربما انهم لا يجوزون ان يكون الطبخ والنضج بحرارة ال اجزاء ١٧
الهوائية او المائية من الاجرام السماوية من غير جزء ناري وان يكون الحافظ محض ارادة القادر المختار او يجعل امتزاج
الرطب باليابس ولو سلم ما ذكر فما ثبت جزء تركيبه وتحليله فلا يدل على ان جميع المركبات كذلك قوله المبحث الثاني زعموا
ان هيولى العناصر مشتركة قابلة للصور النوعية وخصوصيات الصور انما هي بحسب الاستعدادات الحاصلة بالاسباب الخارجية فعند
تبدل الاسباب والاستعدادات يجوز ان يزول صورة عن مادة وتحدث صورة اخرى وهو المراد بالكون وهو المعنى بالانقلاب
عنصر الى آخر وقد علم ان النار فوق الكل تحتها الهواء ثم الماء ثم الارض وكل من الاربعة ينقلب الى ما يجاوره فيقع ثلاثة ازدواجات
احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض والى غير المجاور بواسطة واحدة فيقع ازدواجات
احدهما بين الماء والنار وثانيهما بين الهواء والارض او بواسطتين فيقع ازدواج واحد هو بين النار والارض ويشتمل كل
ازدواج على نوعين من الكون والفساد اعني انقلاب هذا الى ذاك وبالعكس فالانواع الاولية ستة والتي بواسطة اربعة و
بواسطتين اثنان فالمجموع اثنا عشر حاصلة من ضرب كل من الاربعة في الثلاثة الباقية ويشهد بوقوع الكل الحس والتجربة ولو منع
الاستحالة الا في انقلاب الهواء ماء فقد قيل ان ركوب القطرات على الاناء المبرد بالجمد لو كان يكون للترشح او لانجذاب
الاجزاء المائية على ما قال ابو البركات الى الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها الصغر ما وجذب حرارة الهواء
اياها لم يمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما اتصل بالهواء المجاور للاناء المبرد بالجمد كثف ونقلت فنزلت واجتمعت
على الاناء ورد الاول بانه لو كان للترشح لكان الماء الحار اولى بذلك لكونه الطف ولما كان الندى الا في مواضع الترشح على ان
الترشح انما يتوهم في الاناء المملوء بالجمد دون المكبوب عليه والثاني بانه لا يتصور تفاني هذا القدر من الاجزاء المائية في الهواء
الحار الصيفي بل لا بد من ان يتبخر ويتصعد ولو سلم فينبغي ان يبعد او ينقص بالنزول فلا يبقى قطرات الاناء بعد ازالتها
ولو ادعي انها نزلت من مسافة ابعد لزم ان يكون في زمان اطول والوجه يخالفه فدل على ان النزول انما يكون على خط مستقيم
فكيف يقع على جوانب الاناء قوله المبحث الرابع لما كانت النار شديدة الاحالة لما جاورها كان جوهرها في نفوذ كنفس الحرارة ١٢
النارية وتندفع بالهاطبقة واحدة وهي صحيح الاستدارة محدبها مقعر بالتفافها على مقتضى طبعها الا عدم خطر النار

المبحث الرابع النار طبقة واحدة شديدة القوة على الاحالة صحيح الاستدارة بسطحها الا عند من جعلها هو الذي يتحرك بحركة الفلك بالتبعية كما يشاهد من حركات الشهب وذوات الاذناب
على نهج حركة الفلك ولكثرة الحار الهواء مع النار في سهولة انفصاله لرطوبته ولعدم بقاء اجزائه على اوضاعها وقد تحقق بان كل جزء منها جزء من الفلك بحسب المكان الطبيعي بعرض
بان مع تشبه اجزائها وكذا اجزاء الفلك غير معقول والهواء صحيح الاستدارة تحدبه لا مقعره اجزائها اربع طبقات الدخانية وتحتها الصرفة ثم الزمهريرية ثم البخارية البرودة
تحاور من الابخرة ثم المنسحبة بانعكاس الاشعة والماء طبقة واحدة والارض ثلاث طبقات منكشفة بالاشعة ثم الطينية ثم الصرفة وهي مع الماء بمنزلة كرة واحدة وليست على حقيقة
الاستدارة لما فيها من التضاريس الا ان ذكر بالقياس فلم يعد الكرية لما في طبعها من البيوسة وما يقال ان ذكر لا يقدح في كرويتها معناه في كريتها بحسب الحس ولا في الكرية لا تقبل
الشدة والضعف م

عار عن سوء السحق بحركة الفلك فلا محالة يرق في الموضع القريب من القطب لبطؤ الحركة ويغلظ فيما يلي المنطقة لسرعتها ولان يكون
مقعر النار صحيح الاستدارة ثم لا يخفى ان حركة المحيط لا توجب حركة المحاط عند اتحاد المركز لكن قد يتحرك بتبعيته لا لسبب خارجي
وعدم الستدل باجابة حس من حركات الشهب وذوات الاذناب على نهج حركة الفلك انما لنزول كرة النار تتحرك بحركة الفلك واما لم يتحرك
الهواء بتبعية النار لانه لرطوبته وعدم بقاء اجزائه على اوضاعها ينفصل بسهولة فلا يلزم من حركة المحيطة وقيل ان كل جزء يفرض
من النار له جزء معين من الفلك كالمكان الطبيعي له وهو ملازم له ملاصق به طبعا فيتبعه في الحركة وذلك بان الفلك متشابه الاجزاء
وكذا النار الملاقية له لكونها بسيطة فيكون حال كل جزء من النار مع كل جزء من الفلك كحاله مع سائر الاجزاء فلا يكون البعض
منها طالبا للبعض منه بالطبع واما الهواء فمحدبه صحيح الاستدارة على الرأي الاصح لملاصقته مقعر النار لا مقعره لما يرى من
امر المياه والجبال والوهاد وله اربع طبقات احدها الدخانية المجاورة للنار لخالطها اجزاء من النار وتصاعد اليها
اجزاء من الدخان فيكون مركبة من الارضية والهوائية والنارية وتحتها الصرفة التي يجاورها الدخان ولم يرتفع اليها البخار وكذا
لان الدخان لما لطف الاجزاء النارية ويصعد من اليابس حين صار فيه يابس يكون اخف حركة واشد صعودا وتحتها الطبقة
الزمهريرية الباردة جدا لما لطف الاخر الصاعد الى الهواء وانقطاع اثر انعكاس الاشعة الحاصلة من انوار الكواكب وتحتها
الطبقة المجاورة للارض المتسخنة بانعكاس الانوار من سطح الشعاع واما الماء فطبقة واحدة هي البحر المحيط بالارض و
لم يبق على صرافتها لتغوص انوار الاشعة ومخالطة الاجزاء الارضية وانما اختلف بالعذوبة والملوحة والصفاء والكدورة
لاختلاف مخالطة الاجزاء الارضية قلة وكثرة واما الارض فثلاث طبقات احدها التربة التي انكشف بعضها عن الماء وتحتق
لحر الشمس والكواكب وبقي بعضها تحت الماء والثانية الطينية الممتزجة من الماء والتراب والثالثة الصرفة القريبة من المركز
فتكون طبقات العناصر تسعا وجعلها صاحب المواقف سبعا لانه اسقط الماء لعدم تمامية على الكرة والا حاطة على الطبقات
وجعل الهواء ثلاثا اعلاها المخلوطة من النارية والهوائية وتحتها الزمهريرية وتحتها الهواء الصرف وتحتها البخارية
المخلوطة من الهوائية والمائية ولا ادري كيف خفي عليه ان ما تحت الا على مما هو يتبع عن محاورة الارض والماء لا يكون
زمهريرا وان الزمهرير لا يكون صرفا قوله وهي اي الارض مع الماء بمنزلة كرة واحدة مركزها مركز العالم وليس الارض
على حقيقة الاستدارة لما فيها من الجبال والوهاد وما يقال ان ذلك لا يقدح في كريتها معا وانه ليست لعضاريس الارض
من الجبال والوهاد نسبة محسوسة اليها لان نسبة اعظم جبل على الارض وهو ما ارتفاعه فرسخان وثلث على ما ذكر بعض المهندسين
الى الارض كنسبة سبع عرض شعيرة الى كرة قطرها ذراع تالتقريب واما الكرية بحسب الحقيقة فيقدح فيما اقل من ذلك لانها لا تقبل
الشدة والضعف فلان معناها ان يكون جميع الخطوط الخارجة من المركز الى المحيط متساوية بحسب التحقيق لا بحسب التقريب
قوله والذي تقتضيه قواعدهم احاطة الماء بجميع الارض لان الارض تقتضي مطلق والماء يقتضي مضافا معاني حيزه الطبيعي
ان يكون فوق الارض وتحت الهواء والسبب في انكشاف الربع المسكون قيل هو انجذاب اكثر المياه الى ناحية الجنوب
لكونها احر لقرب الشمس منها وبعدها عن ناحية الشمال لكون حضيض الشمس في البروج الجنوبية واوجها في الشمالية و
كونها في القرب اشد شعاعا منها في البعد وكون الحرارة اللازمة من الشعاع الاشد اقوى واوفى من الحرارة اللازمة
من الشعاع الاضعف ولا خفاء في ان من شان الحرارة جذب الرطوبات كالسراج يجذب الدهن وعلى هذا ينتقل الماء ٢
من الشمال الى الجنوب وبالعكس بسبب انتقال الاوج من احدهما الى الآخر ويكون العمارات دائما حيث الاوج للشمس

لئلا يحترق في الصيف من قرب الشمس من سمت الرأس وقرب ما من الارض التكاية فيبلغ الحر الى حد النكاية والاحراق والاهلاك

وفي الشتاء فيبلغ البرد الى حد النكاية والتفجيج وحصل السبب كثرة الوهاد والاغوار في ناحية الشمال بانحدار [illegible]

فيستقر المياه الى ما هنالك بالطبع وبقي المواضع المرتفعة مكشوفة وقال بعضهم ليس لانكشاف القدر المذكور سبب معلوم غير العناية الالهية

فان ارادوا بالكل ارادة الله تعالى ان يكون ذلك مسكنا للانسان وساير الحيوانات ومادة لما يحتاج اليه من المعادن والنبات

فهو حق [illegible] من حيث جعلوا الصانع عالما بالجزئيات فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات لكنهم [illegible]

العناية بالعلم بالنظام على الوجه الاكمل وهو لا يوجب العلم بالجزئيات من حيث هو جزئي ولا الفعل بالقصد والاختيار

قوله والصحيح في كرية الكل قد اتفق المحققون على ان العناصر كلها كرية الشكل وان الارض في الوسط [illegible]

السماء لمركز الكرة عند محيطها وانها لا يتحرك الا من المركز ولا اليه ولا عليه واستدلوا على ذلك بحسب النظر التعليمي [illegible]

في كتب الهيئة بعد الانية وبحسب النظر الطبيعي ما يفيد اللمية على ما ذكر في علم السماء والعالم مثل ان جميع العناصر بل الفلكيات

بسائط والشكل الطبيعي للبسيط هو الكري لان مقتضى الطبيعة الواحدة لا يختلف والارض تتحرك مطلقا فيكون بحيث

الكل وهو ما يلي مركز محدد الجهات واذا كان في حيزها الطبيعي لم تتحرك عنه ولا اليه والارض مبدأ ميل مستقيم على

ما يرى في اجزائها فلا يكون فيها مبدأ مستدير لتضاد المبدأين فلا تتحرك على المركز كما ذهب اليه البعض من ان ما يظهر من الطلوع

والغروب بالحركة اليومية مستند الى حركة الارض على مركزها وضعية من المغرب الى المشرق والكل ضعيف

لا سيما كونها كرة في الوجود لان مقتضى الطبع وان التقاسر فيجوز ان لا يبقى على الكرية ولا في الوسط [illegible]

الا بالطبع كالفلك واما الادلة التعليمية فكثيرة مذكورة في مواضعها مع ما عليها من الاشكالات مثل استدلالهم على كرية الماء

بانه لو لم يكن كريا سائرا ابتقعيبه [illegible] سافل الجبل الى من على ساحل البحر لظهر الجبل كله دفعة لما يرى في البحر وليس كذلك

لانه يظهر له رأس الجبل اولا ثم ما تحته قليلا قليلا وتحقق ذلك بانه لو فرض بين الارض مواضع تختلف من اعالي الجبال الى اسفله

ومثل استدلالهم على كون الارض في الوسط بانه لو لم يكن لزم ان يرى الكواكب في بعض البقاع اصغر وبعض ما في السماء في

البعض اكبر لقربه منها والواقع بخلافه ومثل استدلالهم على كرية الارض بانها لو كان امتدادها الطولي على ما بين المشرق

والمغرب على الاستقامة لكان طلوع الكواكب على سكانها وكذا غروبها عنهم في آن واحد او على تعاقب لكان الطلوع على المغربين

قبله على المشرقين [illegible] وكذا الغروب فيها وليس كذلك بل الطلوع والغروب للمشرقيين قبلهما للمغربيين

بحكم ارصاد الحوادث الفلكية من الخسوفات القمرية وغيرها فان اوساطها انما يتفق في آن واحد لا محالة وهي محكية

بالنسبة الى اول الليل فيها لو كانت للمغربين بعد مضي ساعة مثلا كانت للمشرقين بعد مضي ثلث ساعات علم ان ما بين الموضعين

نهارا خمسة عشر درجة وبين سكنهما المتفقين العرضين النصف نهار وعلى هذا النسق فيعين ان التحديب قد كان في الامتداد العرضي

اعني ما بين الجنوب والشمال على الاستقامة لبقي ارتفاع احد القطبين وانحطاط الآخر على حاله بالنسبة الى السائر

سائرا او على تقعير لاستقصى ارتفاع القطب الظاهر وانحطاط الآخر بالنسبة الى السائر الى جهة القطب الظاهر وبالعكس

للسائر الى جهة القطب الخفي والوجود بخلاف ذلك اذ يزداد ارتفاع القطب الشمالي وانحطاط الجنوبي للواغلين في الشمال

وبالعكس للواغلين في الجنوب [illegible] وغير ذلك وانما ثبت التحدب في جميع الامتدادات [illegible] الى ان التي

في سطوح بين السمتين لتركب الامتدادين فثبت مما نقضيه التحدب بخلاف الاستقامة والتقعير واذا ثبت تحدب القدر المكشوف

جرى سمت ما ابا [illegible] كر واعترض بانه كرة ان يكون وجه الامور المذكورة على النحو المذكور مسببا عن سبب آخر غير الاستقراق

والتوسط وحاصله ان ما ذكره من الشدة والضعف بوجوب المسبب عند وجود سبب معين ولا يتم الا اذا بين انتفاء السبب الآخر ولو سلم فما ذكر

لا يفيد الا الاستقراق والتوسط بحسب الحس دون الحقيقة ولا يحصل الا بالرجوع الى ان ذكر في كتاب الاستقصاء الملم

بالشمس **قوله** القسم الثالث بعد الفراغ عن مباحث البسائط تقسيمها الى الفلكية والعنصرية شرع في مباحث المركبات

اعني التي لا مزاج لها والتي لها مزاج وقدم ذكر الكونه اشبه بالبسائط من جهة عدم استحكام تركيبه ومن جهة جواز انفصاله

على عنصرين او ثلثه وجعله ثلثة انواع لان حدوثه اما فوق الارض اعني في الهواء واما على وجه الارض واما في الارض و

النوع الاول منها ما يكون من البخار ومنه ما يكون من الدخان وكلاهما بالحرارة فانها تحلل من الرطب اجزاء هوائية

وهي البخار ومن اليابس اجزاء ارضية تخالطها اجزاء نارية وقلما تخلو عن هوائية وهي الدخان فالبخار المتصاعد

قد يلطف بتحليل الحرارة اجزاءه المائية فيصير هواء وقد يبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف ويجتمع سحابا ويتقاطر مطرا

ان لم يكن البرد شديدا وان اصابه برد شديد يجمد السحاب قبل تشكله بشكل القطرات نزل ثلجا او تشكله بها نزل

بردا صغير استديرا ان كان من سحاب بعيد لذوبان الزوايا بالحركة والاحتكاك والا فكبيرا غير مستديرا في الغالب وقد يكون

البرد في هواء ربيعي او خريفي لفرط التحليل في الصيفي والجمود في الشتوي وقد لا يبلغ البخار المتصاعد الطبقة الزمهريرية

فان كثر صار ضبابا وان قل وتكاثف ببرد الليل فان انجمد نزل صقيعا والا فطلا فنسبة الصقيع الى الطل نسبة

الثلج الى المطر وقد يكون السحاب الماطر من بخار كثير يتكاثف بالبرد من غير ان يتصاعد الى الزمهريرية لمانع مثل هبوب الرياح

المانعة للاجزاء من التصاعد او الضاغطة اياها الى الاجتماع بسبب وقوف جبال قدام الريح ومثل ثقل الجزء المتقدم وبطوء

حركته وقد يكون مع البخار المتصاعد دخان فاذا ارتفعا معا الى الهواء البارد وانعقد البخار سحابا واحتبس الدخان

فيه فان بقي الدخان على حرارته قصد الصعود وان برد قصد النزول وكيف كان فانه يمزق السحاب تمزيقا عنيفا

فيحدث من تمزيقه ومصاكته صوت هو الرعد وان كان نارية لطيفة هي البرق او كثيفة هي الصاعقة وقد يشتعل الدخان الغليظ

بالوصول الى كرة النار كما شاهد عند وصول دخان سراج مطفئ الى سراج مشتعل فيسري فيه الاشتعال فيرى كانه كوكب انقض

وهو الشهاب وقد يكون الدخان لغلظه لا يشتعل بل يحترق ويدوم فيه الاحتراق فيرى على صورة ذوابة او ذنب او حية

او حيوان له قرون وربما يقف تحت كوكب ويدور مع النار بدوران الفلك اياها وربما يظهر فيه علامات هائلة حمر وسود

بحسب زيادة غلظ الدخان واذا لم ينقطع اتصال الدخان من الارض فينزل الشعلة الى الارض فيرى كان تنينا نزل من

السماء الى الارض وهو الحريق **قوله** وقد يكون الادخنة اشارة الى اسباب الرياح وذلك لان الادخنة الكثيرة المتصاعدة قد

تتكاثف بالبرد وتنكسر حرها بالطبقة الزمهريرية فينتقل ويرجع بطبعها فيتموج الهواء فيحدث الريح البارد وقد لا ينكسر

حرها فيتصاعد الى كرة النار ثم يرجع لحركتها التابعة لحركة الفلك فيحدث الريح ايضا وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع

في المواقف من انها تصادم الفلك اي ما يقربه بحيث يصل اليها اثر حركته والا فلا يتصور ان يقطع الدخان مع ما فيه من الاجزاء

الارضية الثقيلة كرة النار مع شدة احالتها لما جاورها حتى تصادم الفلك حقيقة وقد يكون تموج الهواء لتخلخل يقع في جانب

منه فيندفع ما جاوره وهكذا الى ان يعتدل وبالجملة فالتموج من الهواء هو الريح باي سبب كان واما الزوبعة والاعصار

اعني الريح المستديرة الصاعدة او الهابطة فسبب الصاعدة تلاقي الريحين من جهتين متقابلتين وسبب الهابطة الني [illegible]

... يتولد عليه والرعد ... الرياح ... وقد يحول بين البصر والقمر غيم رطب رقيق ابيض متصغر الاجزاء متفق الاوضاع فينعكس
ضوء البصر من اجزاء ذلك الغيم الى جرم القمر فيؤدي كل جزء ضوء القمر فيرى دائرة بيضاء تامة او ناقصة هي الهالة وقد تتضاعف وقد يحدث مثلها للشمس ويسمى الطفاوة
واذا وقع مثل تلك الاجزاء في خلاف جهة الشمس حصل منه من انعكاس البصر قوس جانبها الاعلى احمر ناصع والاسفل ارجواني والاوسط كراثي يسمى قوس قزح
وقد شاهدت مثل ذلك في ليلة رشية الجو الا انه كان اصغر كثيف اللون قريبا من تمام ... النوع الثالث ما يحدث على الارض قد تصرف الحر العظيم طينا كثير الزجاجية
فيصير حجرا ... الرياح والمياه اجزاءه الرخوة فيبقى الصلبة مرتفعة هي الجبال وقد يكون من تراكم عمارات خربت ومن فوائدها ... يبقى فيها الابخرة
والسيل ... انعكاس الشعاع ... عليها الثلوج والامطار فيكون المعادن والسحب والعيون تم

ان ينفصل بخ من سحابه فيقصد النزول فيعارضها في الطريق سحابه صاعدة فيدفعه الى الاجزاء الرطبة الى تحت فيقع جزء من الريح
بين دافع الى فوق ودافع الى تحت فيستدير ويضغط الاجزاء الارضية بينهما فيرتفع ملتوية والحق ان ما يشوبه من احوال
الرياح العالية للسحاب والمختطفة للسفن من البحار وما تواتر من تخريبها للمدن وما ورد من النصوص القاطعة في ذلك
يشهد شهادة صادقة بوجوب الرجوع الى القادر المختار ورعاية ما ذكروه لو ثبت من الاسباب العادية قوله وقد يحول السحاب
بين السبب الهالة وقوس قزح واما الهالة فسببها احاطة اجزاء رشية صقيلة كانها مرايا منها اصغية بغيم رقيق لطيف لا يستر ما وراءه
واقع في مقابلة القمر فيرى في ذلك الغيم نفس القمر لان الشي انما يرى على الاستقامة بل لا شبحه ويرى في كل واحد من تلك الاجزاء
الرشية شبح لانعكاس ضوء البصر منها الى القمر لان الضوء اذا وقع على صقيل انعكس الى الجسم الذي وضعه من ذلك الصقيل
كوضع المضي منه اذا لم يكن جرمه مخالفا لجهة المضي فيرى ضوء القمر ولا يرى شكله لان المراة اذا كانت صغيرة لا يودي الى
شكل المرئي بل ضوءه ولونه وان مثلوا بما يودي كل واحد من تلك الاجزاء ضوء القمر فيرى دايرة مضيئة لكون الهالة اي صلة
بين تلك الاجزاء وبين المرئي واحد واما لا يرى السحاب الذي تقابل القمر لنفوذ شعاع القمر فان الرقيق اللطيف لا يرى في
الضوء القوي كاجزاء الهباء المتفرقة في الصحراء واكثر ما تحدث الهالة عند عدم الريح فيستدير تحرفها من جميع الجهات على
التسوية ومن جهة على ريح يأتي من تلك الجهة ويبطلها لانحراف السحاب على المطر لتكاثر الاجزاء المائية وقد تتضاعف الهالة بان
يوجد سحابان بالصفة المذكورة احدهما تحت الاخرى ولا محالة يكون التحتانية اعظم لكونها اقرب وذكر بعضهم انه راى سبع
هالات معا والهالة الشمسية تسمى بالطفاوة فنادرة جدا لان الشمس في الاكثر تحلل السحاب الرقيق واما قوس قزح فسببه
انه اذا كان في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية شفافة صافية وكان وراءها جسم كثيف مثل جبل او سحاب مظلم حتى تكون
كالبلور الذي وراءه شي ملون لينعكس منه الشعاع وكانت الشمس قريبة من الافق فاذا واجهنا تلك الاجزاء المائية
انعكس شعاع البصر من تلك الاجزاء الصقيلة الى الشمس فادى كل واحد منها لكونه صغيرا ضوء الشمس دون شكلها وكان مستديرا
على شكل قوس لان الشمس لو جعلت مركز دائرة لكان القدر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الارض يمر على تلك الاجزاء ولو تمت
الدائرة لكان تمامها تحت الارض وكلما كان ارتفاع الشمس اكثر كانت القوس اصغر ولهذا لم تحدث اذا كانت الشمس في وسط
السماء واما اختلاف الوانها فقيل لان الناحية العليا تكون اقرب الى الشمس فيكون انعكاس الضوء اقوى فيرى حمرة ناصعة
والسفلى ابعد منها واقل اشراقا فيرى حمرة في سواد فهو الارجواني ويتولد بينهما كراثي تركب من اشراق الحمرة وكدرة الظلمة
ورد بان ذلك يقتضي ان تتدرج من نصوع الحمرة الى الارجوانية ثم انفعال الالوان بعضها عن بعض على ان تولد الكراثي انما
هو من الاصفر والاسود وليس لون من الحمرة والارجواني كثير مناسبة واعترف ابن سينا بعدم الاطلاع على سبب
اختلاف الوان قوله وقد شاهدت ذكروا ان القمر قد يحدث على الندرة قوسا خيالية لا يكون لها الوان لكني
شاهدت ... في جهة القمر قوسا على الوان قوس قزح الا انها كانت اصغر
منها كثيرا وكانت ... دائرة ولم يتم ولم تكن الوانها في صفاء الالوان الشمسية واشراقها بل اكثف وكان ذلك في ليلة
رشية احتجب القمر بسحاب والقمر على قرب من الافق قوله النوع الثالث ما يحدث على الارض مثل البحار والجبال السبب الاكثري
لتحجر الارض عمل الحرارة في الطين اللزج حتى يحدث ... انعقادا ... وقد ينعقد الماء السيال حجرا اما لقوة
معدنية محجرة او لارضية غالبة على ذلك الماء ... كما في الملح فاذا ... في البحر العظيم طينا كثير الزجاجية

واما

النوع الثالث ما يحدث في الارض قد يتحقق فيها بخار او دخان او نحو ذلك ووجه الارض متكاثف فيتحرك ويحرك الارض وربما يشقها فيحدث الزلازل وقد يكون معها نار محرقة
واصوات هائلة وربما ينقلب البخار ماء فيشق الارض عيونا جارية ان كان له مدد والا فراكدة وربما ... عنه ثقل التراب فيظهر ابارا وقنوات
جارية وللثلوج والامطار اثر ظاهر في ذلك ثم انهم معترفون بان ما ذكروا في الآثار العلوية والسفلية ... انه لا يمتنع ان يكون لها اسباب
اخر وان تلخص ما ذكروا من الاسباب ناقص يفتقر الى ما ينتهي من القوى الروحانية وفيما يحكى في بلاد الترك من خواص النباتات وان الجارية امر الرياح والامطار
ما يشهد بان لا مؤثر الا الله ولا خالق سواه تم

١٢٦

واما على مرور الايام يكون الحجر العظيم فاذا ارتفع بان يجعل الزلزلة العظيمة طائفة من الارض تلا مثل التلال وتحصل منه
تراكم عمارات تخربت ثم تحجرت او بان يكون الطين المتحجر مختلف الاجزاء في الصلابة والرخاوة فينحفر اجزاؤه الرخوة بالمياه
والرياح ويغور ذلك الحفر بالتدريج غورا شديدا وتبقى الصلبة مرتفعة او لغير ذلك من الاسباب فهو الجبل وقد يرى
بعض الجبال منضودة سافا فسافا كانها ساقات مدار فيشبه ان يكون حدوث مادة الفوقاني بعد تحجر التحتاني وقد
سال على كل ساق من خلاف جوهره ما صار حائلا بينه وبين الاخر وقد يوجد في كثير من الاحجار عند كسرها اجزاء الحيوانات المائية
فيشبه ان يكون المعمورة كانت في سالف الدهر مغمورة في البحر فحصل الطين اللزج الكثير وتحجر بعد الانكشاف فلذلك
كثر الجبال ويكون انحفار ما بينها باسباب مقتضية كالسيول والرياح ومن منافع الجبال حفظ الابخرة التي هي مادة
المعادن والسحب والعيون فان البخار يتنفس عن الارض الرخوة فلا يجتمع منه ما يعتد به قوله
النوع الثالث ما يحدث في الارض وقد يعرض لجزء من الارض حركة بسبب ما يتحرك تحتها فيتحرك ما فوقه ويسمى الزلزلة وذلك
اذا تولد تحت الارض بخار او دخان او ريح او ما يناسب ذلك وكان وجه الارض متكاثفا عديم المسام او ضيقها جدا
وحاول ذلك الخروج ولم يتمكن لكثافة الارض تحرك في ذاته وحرك الارض وربما يشقها لقوته وقد ينفصل منه نار
محرقة واصوات هائلة لشدة الحركة والمصاكة وقد يسمع منها دوي لشدة الريح ولا توجد الزلزلة في الاراضي الرخوة
لسهولة خروج الادخنة وقلما يكون في الصيف لقلة تكاثف وجه الارض والبلاد التي يكثر فيها الزلزلة اذا حفر فيها
ابار كثيرة حتى كثرت مخالص الابخرة قلت الزلزلة بها وقد يصير الكسوف سببا للزلزلة لفقد الحرارة الكائنة عن
الشعاع دفعة وحصول البرد الحاقن للرياح في تجاويف الارض بالتحصيف بغتة ولا شك ان البرد الذي يعرض بغتة
يفعل ما لا يفعله العارض بالتدريج قوله وربما ينقلب البخار اشارة الى اسباب العيون والابار والقنوات وذلك
ان الابخرة التي تحدث تحت الارض ان كانت كثيرة والتلبيد قاهرا ويشق منها الارض فان كان لها مدد حدث منها العيون
الجارية وجرى على الولاء لضرورة عدم الخلاء فانه كلما جرت تلك المياه انجذب الى مواضعها هواء او بخار اخر يتبرد بالبرد الحاصل
هناك فينقلب ماء ايضا وهكذا الى ان يمنع مانع يحدث دفعة او على التدريج وان لم يكن لتلك الابخرة مدد حدثت العيون
الراكدة وان لم يكن الابخرة كثيرة بحيث تشق الارض فاذا ازيل عن وجهها ثقل التراب صادفت منفذا واندفعت وحدث
منها القنوات الجارية والابار بحسب مصادفة المدد وفقدانه وقد يكون سبب العيون والقنوات والابار مياه الامطار والثلوج
لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها قوله ثم انهم معترفون بان ما ذكروه في الاثار العلوية اي التي فوق الارض والسفلية
اي التي على وجهها وتحتها انما هو على راي الفلاسفة المنكرين القائلين باستناد جميع ذلك الى ارادة القادر المختار ومع
ذلك فالفلاسفة معترفون بانها ظنون مبنية على حدس وتجربة بشاهد امثالها كما يرى في الحمام من تصاعد الابخرة وانعقادها
وتقاطرها وفي البرد الشديد من تكاثف ما يخرج بالانفاس كالثلج وفي المرايا من اختلاف الصور والالوان وانعكاس الاضواء
على الانحاء المختلفة الى غير ذلك فهذا وامثاله من التجارب والمشاهدات يفيد ظن استناد تلك الاثار الى ما ذكروا من الاسباب
وقد يحصل اليقين من قرائن الاحوال ما يفيد اليقين الحدسي ويختلف ذلك باختلاف الاشخاص فيحصل اليقين للبعض دون البعض
واعترفوا ايضا بانه لا يمتنع استنادها الى اسباب اخر لجواز ان يكون للواحد بالنوع علل متعددة وان يكون صدوره
عن البعض اقليا وعن البعض اكثريا وبالجملة فجملة ما ذكروا من الاسباب مما يحكم الحدس بانه غير تام السببية بل يحتاج الى انضمام

لبعض الفضلاء

[illegible] عن الشيء غالبا عليه واورد مثله على توسط الكيفية ح

وهي روحانية لولاها لما كانت كما نرى او كما نشاهد من اسبابه فان من الرياح ما يقلع الاشجار العظام ويختطف المراكب من البحار
وان من الصواعق ما يقع على الجبل فيدكه وعلى البحر فيغوص فيه ويحرق بعض حيواناته وما ينفذ في المتخلخل فلا يحرقه ويذيب ما يلاقيها
من الاجسام الكثيفة الصلبة فيذيب الذهب في الكيس ولا يحرق الكيس الا ما يحرق عن الذوب ويذيب ضبة الترس
ولا يحرق الترس وان من الكواكب ذوات الاذناب ما يبقى عدة شهور ويكون لها حركات طولية وعرضية الى غير ذلك من الامور
الغريبة التي لا يكفي فيها ما ذكرنا من الاسباب المادية والفاعلية بل لا بد من تاثير من القوى الروحانية وقد تواتر في بلاد الترك
ونواحي ارض بلغار من خواص النباتات والاحجار في شان السحب والرياح والامطار وغير ذلك بحيث يجزم العقل بانه ليس
صادرا عن النبات والحجر بل عن خالق القوى والقدر وسمعت عن واحد من الثقات انهم اذا سافروا في الصيف فيحتاجوا
واحد من الكفرة يقوم باستعمال تلك الاحجار متهلا متضرعا الى الخالق سبحانه وتعالى على طريقتهم وله رياضة عظيمة
وترك للشهوات ونسبة كاعة مخصوصة مشهورة بالتنزال المطر فيحدث سحابه مدرجا يظل ولكل السوق فيها ريح يدفع عنهم
البعوض يسير معهم اذا ساروا ويقف اذا وقفوا ويرجع اذا رجعوا وربما يستقبلهم فرقة اخرى معهم سحابة يكفيهم وريح
الى خلاف جهة هبوب الريح وانكار هذا عادتهم من قبيل انكار المحسوسات واما خاصية النبات الذي يشحذ القمار من الحديد
على قوائم الفرس عند اصابته فمشهور ويسمى اهل النصوص الواصلة في استعمال امثال ذلك الى النار الى الفساد والطهارات
قاطعة وطرق البهائم الى ذلك واضحة لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور قوله القسم الرابع في عوارض الاركان التي
ربت عليها الكلام في فصل مباحث الاجرام على التفصيل وهي المركبات التي لها مزاج وفيه مقدمة لبيان حقيقة المزاج
وانواعه وثلثة مباحث للاشارة الى الاقسام الثلثة للممتزج اعني المعدن والنبات والحيوان وقد سبق ان الكلام في
ذلك مبني على قانون الفلسفة واما انه في تغيير المزاج طريق التعريف على طريق التعريف ان يقول هو كيفية متوسطة متشابهة
حادثة من تفاعل العناصر المجتمعة المتصغرة الاجزاء بقواها المتكسرة سورة كل من كيفياتها الاربع لم يذكر المتوسطة والمتشابهة
اما الاول فبعد ذكر اجزاء العناصر واحمائها وكيفياتها في رعاية ذكر فواتح حسن انتظام اللفظ ووضوح المعنى فان قيل اي حاجة
الى ذكر المتوسطة قلنا للاحتراز عن توابع المزاج كالالوان والطعوم والروائح اذ يصح التوسطات تكون فيما بين كل من الكيفيتين
المتضادتين بمقابلها بمعنى ان يستحر بالقياس الى الجزء البارد ويستبرد بالقياس الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة و
اما ذكر التشابه على ما يسمى من معناه فللتحقيق دون الاحتراز ولو ذكر بدلها المتلونة لكفى وحسن التحديد وعبارة ابن
سينا في القانون خارج عن القانون جدا وذكر انه حال المزاج كيفية تحدث عن تفاعل الكيفيات المتضادة موجودة في عناصر
متصغرة الاجزاء ليماس اكثر كل واحد منها اكثر الاخر اذا انفعلت بقواها بعضها في بعض حدثت عن جملتها كيفية متشابهة في
جميعها هي المزاج فسلك طريق التعريف فقال طريق التعريف [illegible] الشرطية اعني قوله اذا تفاعلت تحرزا ان كانت صفة
العناصر وقع تكرارا لا حاجة اليه وكان قوله هي المزاج اجنبيا الا ان ينظر الى ما سبق الا ان يجعل صفة كيفية متشابهة فيذكر المحدود
في الحد وان جعل الظرف متعلقا بقوله تحدث كان الواقع في معرض الجزاء اجنبيا لا معنى له والظاهر ان قوله اذا تفاعلت
اي اخذ في طريق التوزيع بعد تمام التعريف والنوالتفاعل في التعريفات الا الكيفيات على ما هو عادة الصناعة و
في التوزيع الى العناصر بواسطة القوى التي هي الكيفيات او الصور النوعية على ما هو اقرب الى التحقيق الفلسفي فان قيل
فقد خارج التعريف توابع المزاج فلا وكذا اذا جعلنا الشرطية من تمام التعريف لان ازاحتها بقيد المتشابهة غير الا

[illegible] فان صورة كل من العناصر تفعل في مادتها بالذات وفي غيرها بتوسط الكيفية ذاتية كانت او عرضية فعلية كانت او انفعالية [illegible]

ما قرروا ان المتوسط يتعسف على ما سنحقق ان شاء الله تعالى ثم لا بد لتوضيح المقام من الكلام في مواضع الاول ان اعتبار المزاج
بتصغر اجزاء العناصر لان تاثير الجسم وان امكن بدون المماسة كما في تسخين الشمس للارض وجذب المغناطيس للحديد لكن لا خفاء
في انه في الامتزاج انما هو بطريق المماسة وهي تكثر بكثرة السطوح الحاصل بتكثير الاجزاء الحاصل بتصغيرها وكلما كان
تصغر الاجزاء اكثر كان الامتزاج اتم ومنهم من جعل المماسة شرطا في تاثير الجسم لانه ان لم يشترط وضع اصلا فيبطل القطع
بان نار الحجاز لا تحرق حطب العراق وان اشترط المحاذاة ولو بتوسط او وسط فالبعيد لا ينفعل الا بعد انفعال
القريب القابل للانفعال [illegible] فالمؤثر في البعيد هو المتوسط بما استفاد من الاثر كالقطعة بان تسخن الجسم المجاور للهواء المجاور
للنار انما هو بسخونة الهواء فلا يكون التاثير بدون المماسة والجواب انه يجوز ان يكون القابل هو البعيد دون القريب ثم
بدون المماسة كما في تسخين الشمس للارض وجذب المغناطيس للحديد الثاني انه لا بد في حدوث المزاج من العناصر الاربعة لان في كل منها
فايدة لا يتم بدونها الكسر والانكسار وحدوث الكيفية المتوسطة المتشابهة ولهذا لا يرى المركب من الماء والتراب لا يترتب عليه
اثار الامتزاج الا بعد تخلخل في الاجزاء وحرارة فوق ما في الهواء فعلى هذا لا بد في تحصيل جزء الناري من الكون والفساد
او لا يتنزل من الاثير الا بالقاسر ولا قاسر وبعضهم على انه يجوز حدوث المزاج من اجتماع بعض العناصر فانها اذا تصغرت
اجزاؤها جدا واختلطت تفاعلت لا محالة وحدثت الكيفية المتوسطة الثالث ان عند امتزاج العناصر الفاعل والمنفعل هي الكيفيات
الاربع في نظر الطبيب اذ لا يثبت عنده الصور النوعية واما الفلاسفة فلما اثبتوها على ما سبق من انه ولم يجعلوا الفاعل هي الصورة
بتوسط الكيفية التي لمادتها بالذات كحرارة النار او بالعرض كحرارة الماء ومعنى فاعليتها ان تحيل مادة العنصر الاخر الى
كيفيتها فتكسر سورة كيفية الاخر بمعنى ان يزول لكل مرتبة من مراتب تلك الكيفية وتحدث مرتبة ادنى اضعف منها فكون الفاعل
هو الصورة فلانه لا يجوز ان يكون هو المادة لان شانها القبول والانفعال ولا الكيفية لانه لو فعل الكيفيتان لكسر كل منهما
سورة الاخرى ان كان معا لزم ان يكون الشيء معلوما عند ما هو حال كونه غالبا وان كان على التعاقب بان تكسر سورة الاخرى
ثم تنكسر عنها لزم ان يصير المغلوب عن الشي غالبا عليه والغالب على الشي مغلوبا عنه وذلك لان المنكسر عند ما كان قوة ما لم يقو على كسر
الاخر فلما انكسر وضعفت قوته قوي على كسر الاخر وهو محال واما بتوسط الكيفية فلان منشا الكسر والانكسار هو التضاد
وذلك في الكيفية ولهذا لا تكسر صورة الهواء البارد [illegible] الارض ولا صورة الماء الحار حرارة الهواء ونحو ذلك
واعترض بان ما ذكر مشترك الالزام لان تفاعل الصورتين بواسطة الكيفيتين اما ان يكون معا فيلزم كون الشي غالبا مغلوبا
معا لان الكيفية كما انها غالبة اذا قرنت بالكاسرة فكذا اذا كان لها دخل في ذلك بل يلزم اجتماع الكيفية الشديدة التي
لها الكسر والضعيفة الحادثة بالانكسار في ان واحد وهو محال لانهما مرتبتان مختلفتان واما ان يكون على التعاقب فيلزم
صيرورة المغلوب غالبا وبالعكس ولظهور بطلان جزء او لزوم كون المعلول مقارنا للعلة وشروطها اقتصر في اعتراض
على الشق الاول فقال الصورة انما تفعل بواسطة الكيفية فيكون الكيفية شرطا في التاثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة
اي التي بواسطتها الكسر مع الادنى اي الضعيفة التي تحدث بعد الانكسار لا بفعل الاعتراض مدفوع بوجهين الاول انا
القول بان علة الصور يجوز والحيوان الصور والكيفيات معدات لفيضان الكيفية المتوسطة من المبدا المفارق
بطريق اللزوم عند الفلاسفة لتمام الفاعل والقابل وبطريق العادة عند غيرهم لكون الفاعل مختارا وفي ذلك حدث الغالب
والمغلوب ثانيها ان المنكسر عند الامتزاج من كل كيفية سورتها لا نفسها والكاسر نفس الكيفية المضادة لا سورتها فالقطع

السيالة العناصر في كيفياتها جميعا في التعريف بشئ والمزاج ... كما في الذهب من الزيبق والكبريت
مخلوط عاما يظهر بالفرع والانبيق لا الصورة العارضة على المركبات ما عدا الكيفية المزاجية تم

فان سورة الماء الشديد الحرارة تنكسر بالماء البارد وان لم تكن في الغاية بل بالماء الفاتر بل بماء حار هو اقل حرارة وان كان
كذلك فلا يمتنع ان تكون الكيفية المنكسرة كاسرة لسورة الكيفية المضادة ولا تكون هذا من اجتماع الغالبية والمغلوبية في شئ لانا نقول
في تصحيح القول بتفاعل الكيفيات من غير اعتبار للصورة وههنا اعتراض اخر وهو انا نجد حدوث الكيفية المتوسطة بمجرد تفاعل
الكيفيات من غير ان تكون هناك صورة توجب انكسار سورة الكيفية المتضادة كما في امتزاج الماء الحار بالماء البارد للقطع بان الصورة الحارة
المائية لا تكسر البرودة فان زعموا ان ليس ههنا فعل وانفعال ولا كسر وانكسار بل تلازم وحدة صورة كاسرة بل استعداد المادة
بواسطة اجتماع المائين لزوال كيفيتهما وحدوث كيفية متوسطة من المبداء الفياض قلنا فلا يكون الامر في المزاج ايضا كذلك فلاحاجة
فانه لا معنى لاستعداد الكيفية وضعفها الا بطلان كيفية وحدوث اخرى اشد منها او اضعف بحسب اختلاف الاستعداد وانما النزاع في الفاعل
في الفاعل وان زعموا ان الكاسر لسورة برودة الماء هو الصورة النارية التي حدثت لطريان الحرارة في الماء الحار قلنا فقد
ظهر انه ليس بلازم ان تكون الكاسر للكيفية صورة بسيط هو احد اجزاء المركب فبطل قولكم في المزاج بان انكسار الكيفيات العناصر
هو بصور عناصر الممتزج ثم ان شئتم ان تقال الكاسر لسورة برودة الماء البارد المختلط بالماء الحار هو الصورة المائية
بتوسط الحرارة العارضة لان من قواعدهم ان صورة كل عنصر تفعل في مادته بالذات وفي مجاوره بواسطة الكيفية ذاتية
كانت كبرودة الماء او عرضية كحرارته فعلية كالحرارة والبرودة او انفعالية كالرطوبة واليبوسة ومادة كل عنصر تنفعل بالذات
عن صورته وبكيفيته الذاتية او العرضية الفعلية او الانفعالية عن مجاوره وعلى هذا لا يبقى على القائلين بكون الفاعل هو
الصورة ما يرد على القائلين بكونه هو الكيفية من لزوم انفعال الكيفية الفعلية عما ادام الكسر ان تكسر بين الانفعالين
اعني الرطوبة واليبوسة فان قيل ان كان في الفاعل خفاء فلا خفاء في ان المنفعل عند الامتزاج هو الكيفيات
كحرارة النار وبرودة الماء وكذا الهواء في قلنا نعم بمعنى انها تزول وتحدث الكيفية المتوسطة واما الذي يتاثر ويتغير
من حال الى حال فهو المادة لا غير وكما لا يمتنع حصول انفعال في الكيفية الفعلية كالحرارة والبرودة لا يمتنع حصول الصورة
بالكيفية الانفعالية كالرطوبة واليبوسة للقطع بان صورة الماء مثلا انما يكسر يبوسة النار برطوبته لا ببرودته وصورة
النار تكسر رطوبة الماء بيبوستها لا بحرارتها الثالث ان معنى تشابه الكيفية المزاجية في الكل ان الحاصل في كل جزء من
الاجزاء المركبة او البسيطة الممتزجة مماثل للحاصل في الجزء الآخر الى ما ويرد في الحقيقة النوعية من غير تفاوت الا بالمحل
حتى ان الجزء الناري كالجزء المائي في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهوائي والارضي اذ لو
اختلفت الكيفيات في اجزاء الممتزج وكان التشابه بحسب الحس فالحاصل امتزاج الكيفيات في العنصرية الباقية
على حالها حتى انه تميز عند الحس لما كان هناك فعل وانفعال ولم يتحقق كيفية وحدانية يستعد الممتزج بحصول صورة
معدنية او نباتية او حيوانية او نفس انسانية على ان الاجزاء المتصغرة كثيرة متجاورة من العناصر لا امتزاج الا ان
هو اجتماع العناصر بحيث يحصل منه الكيفية المتوسطة المتشابهة والتركيب اعم من ذلك وكذا الاختلاط وقد يجعل مرادفا
للامتزاج كذا في الشفاء ومما ذكر في شرح القانون من ان معنى التشابه في جميع الاجزاء ان يحس بالتساوي الى الكل
وسمى هو بالتشابه الحسي الى الحار وكذا في الرطوبة واليبوسة قصدا الى دفع اعتراض الامام بخروج توابع المزاج
في تعريفه فمخالفة لصريح النقل وصحيح العقل وما ذكرنا هو المفهوم من اللفظ والمذكور في كلام القوم قوله
فلا بد من انحلال العناصر في كيفياتها فيها قد عرفت معنى الكون والفساد تعاقب الصورة النوعية للعناصر

فان

... الامتزاج بحيث ... كيفية ... الكيفية ... صورة مزاجية الحصول ... بحسب ... صور ... احرى من النوعات ثم ...

١٢٨

فان بطل صورة وحدث اخرى مع بقاء الصورة والاصفاء في ان القول بالمزاج بالمعنى المذكور اعني حدوث كيفية متوسطة
متشابهة في كل جزء بحسب الحقيقة مبني على جواز الاستحالة في كل عنصر في كيفية الفعلية والانفعالية حتى يكون الجزء الناري من الممتزج
في الكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كالجزء المائي والهوائي والارضي على السواء وزعم
الامام انهم لم يثبتوا ذلك الا في الماء حيث يستحيل في ذاته الى الحرارة من غير تكون ويرد ولا وروده عليه من خارج وهو
لا يستلزم جواز الاستحالة في الكل وكان الاطباء تركوا بيان هذا الاصل الى الحكماء لكونه من مبادي علم الطب
الحكماء الى الاطباء لكونه من فروع الطبيعي واصول الطب فبقي مهملا وبان جواز الاستحالة من لوازم جواز الكون والفساد
فبيانه في الكل بيان لجواز الاستحالة في الكل وتقريره على ما اشير اليه في الشفاء ان زوال صورة وحدوث اخرى انما يكون
عند تمام استعداد المادة وهو امر حادث يفتقر الى زمان فلا بد من تغير واقع على التدريج وليس ذلك في نفس الصورة
لان وجودها وعدمها دفعي فتعين ان يكون في الكيفية بان يتغير بتضعف الكيفية التي تناسب الصورة التي فسدت وتشتد
التي تناسب الصورة التي تكون ولا نعني بالاستحالة الا تغير الكيفية مع بقاء الصورة ومما ذكر في الممتزج التدلال على ثبوت
الاستحالة بوجوده وهو انه لما ثبت فيضان الصور والنفوس لزم حدوث كيفية متوسطة متشابهة في جميع اجزاء الممتزج لتستعد
المادة بذلك لقبولها وهذا بين لان الاستحالة اعني زوال الكيفيات الصرفة في الاجزاء العنصرية وحصول الكيفية المتوسطة
وفيه نظر لجواز ان يحصل الاستعداد بمجرد اختلاط الاجزاء المتصغرة بحيث يحصل الكيفية المتوسطة بحسب الحس مع كون
كل من الاجزاء البسيطة على صرافة كيفياتها قوله ثم التعريف يتناول المزاج الثاني اعني الحاصل من امتزاج الاجزاء
المتصغرة للمركبات كمزاج الذهب الحاصل من امتزاج الزيبق والكبريت ان جعلناها الاجزاء ~~المتصغرة للمركبات~~
حادثا من انكسار الكيفيات بصور البسائط العنصرية المحفوظة في الممتزج على ما يظهر بالقرع والانبيق كما اذا
وضعنا فيه قطعة من اللحم مثلا تحوّلت الى جسم مائي قاطر وارضي منكلس وامّا اذا جعلنا حدوثه بواسطة الصور النوعية
للمركبات بان بعد الكيفية المزاجية الاولى للاجزاء الممتزجة لفيضان صورة نوعية عليها غير صور العناصر ثم تفاعل الممتزجات
المختلفة بواسطة صورها وكيفياتها فتحدث كيفية متوسطة متشابهة في الكل كما في الذهب بواسطة صورة الزيبقية والكبريتية
فلا يدخل في التعريف لانها لم تحدث من تفاعل العناصر بقواها اي صورها او كيفياتها قوله فالمزاج نوع اي وقد علم
مما سبق ان المزاج كيفية ملموسة مغايرة بالنوع لما في العناصر من الكيفيات الصرفة حاصلة في كل جزء من اجزاء الممتزج
من الاجزاء البسيطة العنصرية وهي باقية على صورها النوعية وانما انتقلت من كيفياتها الصرفة الى الكيفية المتوسطة هذا
راي جمهور المتكلمين فان قيل لو كانت صور العناصر باقية والصورة الحادثة بعد الامتزاج سارية في جميع اجزاء الممتزج
لزم ان تكون النار مثلا مع الصورة النارية متصفة بالصورة الذهبية وصح ان تكون المواليد من عنصر واحد قلنا
يجوز ان تكون الصورة الحادثة انما تسري في الاجزاء المركبة دون البسيطة او تكون قبول البسيط اياها مشروطا بالامتزاج
ثم ههنا مذاهب اخر فاسدة الاول ان العناصر باقية على صورها وصرافة كيفياتها وانما يحس بالكيفية المتوسطة
لفرط الاختلاط وعدم الامتياز عند الحس ورد بان عدم بقاء العناصر على صرافة كيفيتها عند تماسها معلوم قطعا
الثاني ان امتزاج العناصر وتفاعلها قد ادى بها الى ان خلع صورها ولا يكون لواحد منها صورتها الخاصة ويلبس
في صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة ثم منهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين الصور المتضادة

امرا متوسطا بعد الامتزاج

وجوه من اسبابه بما على ان لا كلام في ان الاجتماع سوى عليه اهل التوى وهو ممنوع الا في غير معتدل ودكر لخروجه عن التساوي بكيفيته او كيفيتين غير متضادتين سيجي في ثمانية م

احرجها
للبسائط ومنهم من جعلها صورة اخرى للمزعات اى صورة نوعية تعمى الانواع الموجودة في الاعيان وردوه بحجة
ان ما سد الصورة سراه كان على وجه الانكسار او الزوال بالكلية اما ان يكون معا او على التعاقب وكلاهما فاسد لما عرف
الكيفيات ولا يجوز ان يحصل لواحد منهما هو الكيفية كالصورة وانكسار الكيفيات كان في فساد الصورة فساد اثارها
اعنى الكيفيات وثانيهما انه لو كان كذلك لما انحلت اوّلا الممتزج في التبخر والتقاطر والترمد واللازم باطل لحكم التوزع
والاسن **قوله** ثم المزاج من حيث المزاج وكيفية حصوله وهذا بيان اقسامه بحسب الاعتدال الحقيقي او العرضي والخارج
عنه بكيفية او اكثر وقد سبق ان المزاج كيفية متوسطة بين الكيفيات الاربع اعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
وسميت سوى باعتبار كونها مبادي التغيرات على ما هو ظاهر نظر صناعة الطب والنفوح اسم لما هو مبادي التغير من آخر
تعالى من حيث هو اخر فالمزاج ان كان على حد التساوي في متضادتين القوى الاربع شدة وضعفا فمعتدل حقيقي
والا فغير معتدل والتساوي في متضادتين القوى لا يستلزم التساوي في متضادتين العناصر لجواز ان يكون عنصر مغلوبا
الكمية قويا في الكيفية وبالعكس واليه اشار صاحب القانون التساوي بالتقادم حيث قال الاعتدال ان يكون متضادتين الكيفيات
المتضادة متساوية متقاومة فزعم الشارح ان تساوي متضادتين الكيفيات تساوي متضادتين العناصر فان
تساوي السوادين مثلا في القدر عبارة عن تساوي محليهما والتقاوم اشارة الى تساوي الكيفيات شدة وضعفا
وذكر انه حكم بامتناع وجود هذا المعتدل التساوي هيولى عناصره الاحيازها فلا يتحقق الاجتماع ربما يحصل الفعل
والانفعال اذ تساوي الهيولى لا يمكن بدون تساوي متضادتين اجرام العناصر حجما وتساوي كيفياتها قوة وضعفا اما
الاول فلانه ذكر ان الغالب في الحكم بطلب الميل الى محله واما الثاني فلان الهيولى تختلف باختلاف الكيفيات انصافا فانها
قد تعاوق الصورة النوعية في احداث الميل وقد تساعدها عليه فان الماء المبرد بالثلج اميل الى مكانه من الماء المسخن
بالنار فلا يوجد المعتدل الذي يمنع وجوده لتساوي هيولى من تساوي عناصره كما وكيفا ثم قال والخارج عن هذا
الاعتدال ينحصر في ثمانية ولم يذكر هذا الانحصار كيف والمعتدل العرضي والخارج عنه وهما قسمه على ما يجي
خارج عن هذا الاعتدال وفيه نظر اما اولا فلان المفهوم من متضادتين الكيفيات هو ابعاض الشدة والضعف لا
امتدادها بحسب المسافة ليكون بحسب متضادتين اجرام العناصر واما ثانيا فلان كيفيات العناصر محلولة في الشدة
والضعف حتى جعلوا حرارة النار اضعاف برودة الماء مثلا فكيف يتصور تساوي اجرام العناصر مع تساوي قوى
كيفياتها حتى يكون الحكم بامتناع وجوده بناء على تداعي الاجزاء الى الافتراق بسبب اختلاف الميول واما ثالثا فلان
ادعاء الانحصار للخارج عن هذا الاعتدال في الثمانية مما يخالف كلام القانون متصلا بكلامه في هذا الاعتدال وجعل
المعتدل العرضي مع الاقسام الثمانية للخارج عنه فادحا في هذا الانحصار وهم اخذ ربما يكون جمع ذلك اصل الاقسام
الثمانية للخارج عن هذا الاعتدال اعني الحقيقي **قوله** وهو ممنوع يعني يجوز ان يكون الاجتماع المودي الى الفعل
والانفعال حاصلا باسباب خارجة غير غلبة الكيفيات كان يكون حدوث اجزاء النارية تحت الارضية مثلا فيمنع كل منهما
صاحبه عن الميل الى حيزه **قوله** او كيفيتين غير متضادتين يشير الى انه لا يمكن الخروج عن الاعتدال بالحرارة والبرودة
جميعا او بالرطوبة واليبوسة جميعا لان المعتدل حاق الوسط الى الحرارة مثلا معناه زيادة الحرارة على البرودة
فكيف يتصور مع ذلك زيادة البرودة على الحرارة وهذا يبطل ما عد لجواز الخروج بكيفيات ثلث بعضها على الاقسام

الثمانية

٢٢٨

وقد يقال المعتدل لما يتوفر فيه على الممتزج القسط الذي ينبغي له من الكيفيات والكميات نوعا او صنفا او شخصا او عضوا بالقياس الى الخارج او الداخل فيقال ان الانسان مثلا مزاجا هو اليق الامزجة به بالنسبة الى سائر الانواع له مراتب بين طرفين احدهما اقربها الى الاعتدال الحقيقي وكذا التركي بالنسبة الى سائر الاصناف والى افراده وكذا زيد بالنسبة الى سائر الاشخاص والى احواله وللقلب كذلك فيعرض مزاج النوع مشتمل على امزجة الاصناف والصنف على الاشخاص والشخص على احواله واعتبار العضو انما هو من جهة ان الطب ينظر البدن والاعضاء والا فهو نوع براسه كالانسان ينبغي ان يكون له الاعتبارات الثلث والاعتدال الذي يعتبر بحسب كل نوع قوى غضبانية حين تحصل من المجموع ما يقرب الى الاعتدال الحقيقي ولا خفاء انه ليس هناك امتزاج اجزاء وحصول كيفية واحدة وكانه تجرد وضع واضافة او كيفيات تجمع الاعضاء من حيث تناسب بعضها مع البعض تحصل الجاذب مع غير امتزاج ح م

٢٢٩

الثمانية اربعة اخرى هي المزاج الحار البارد الرطب او اليابس والمزاج الرطب اليابس الحار او البارد نعم يتصور ذلك لو اشترط
في المعتدل تساوي اجرام العناصر ايضا بان تزيد جرم الحار والبارد او الرطب واليابس جميعا **قوله** وقد يقال المعتدل
لما مر كان هو المعتدل الحقيقي مشتقا من التعادل بمعنى التساوي وهذا هو المعتدل العرضي الطبي المستعمل في صناعة الطب
مشتقا من العدل في القسمة ومعناه المزاج الذي توفر فيه على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي ينبغي له ويليق
بحاله ويكون انسب بافعاله مثلا شأن الاسد الجراة والاقدام وشأن الارنب الخوف والجبن فيليق بالاول غلبة الحرارة
وبالثاني غلبة البرودة وهذا الاعتدال يعرض له ثمانية اعتبارات لان البغية المزاج للممتزج اما ان يكون بحسب الافعال المطلوبة
من النوع او من الصنف ومن الشخص وكل من ذلك يعتبر اما بالقياس الى الخارج اعني للنوع الى سائر الانواع وللصنف الى
سائر الاصناف من ذلك النوع وللشخص الى سائر الاشخاص من ذلك الصنف وللعضو الى سائر الاعضاء من ذلك البدن واما بالقياس
الى الداخل اعني للنوع الى حاله من الاصناف وللصنف الى حاله من الاشخاص وللشخص الى ما يعرض له من الاحوال وكذا للعضو
مثلا للبدن الانساني مزاج هو اليق به من حيث انه انسان من مزاج اي نوع فرض كثيرا فاعيرا وفسدا صلح للافعال
المختصة بهذا النوع وله مراتب يتردد فيها بين طرفي افراط وتفريط يعبر عنها بسعة المزاج للقطع بانه ليس جميع افراد الانسان
على مزاج واحد وليس ايضا كل مزاج صالحا للصورة الانسانية فلنفرض ان حرارته لا تزيد على ولا تنقص عن عشرة بل تتردد بينهما
فاذا زادت على عشرين لم يكن الممتزج انسانا بل فرسا واذا انتقصت عن عشرة لم يكن انسانا بل رنبا ثم لا محالة يكون هناك
واسطة بين هذين الطرفين اعني الافراط والتفريط هي اليق به من حيث انه انسان من مزاج اي فرد فرض من افراد الانسان
ويكون افضل امزجة الانسان واقربها الى الاعتدال الحقيقي ويوجد في شخص غاية الاعتدال من صنف في غاية الاعتدال
في سن يبلغ فيه النشو غايته وان لم يكن الاعتدال الحقيقي الذي حكموا بامتناع وجوده لكنه يعسر وجوده اذ لا يوجد الا في
شخص واحد فجعله الاطباء دستورا يتعالى اليه سائر الاشخاص وكذا للتركي مزاج خاص هو اليق به من حيث انه تركي من
امزجة سائر اصناف الانسان له عرض اي سعة لو خرج الشخص عنها لم يكن تركيا بل صنفا آخر وله واسطة هي اليق به من اي فرد
فرض من افراد التركي هي افضل امزجة الصنف وان لم يلزم ان يكون افضل امزجة النوع وكذا لزيد مزاج هو اليق به من حيث
هو هذا الشخص المعين اي انسب بالصفات المختصة به من امزجة افراد ذلك الصنف وهو المزاج الذي يجب ان يكون زيد عليه
ليكون موجودا حيا صحيحا تاما لافعاله وان له سعة حد حد ان مزاجه وهو شاب عن مزاجه وهو شيخ او صبي او كهل وله طرف
افراط وتفريط لا يتعداهما ما دام هو هو وان ليس كل مزاج صالحا له مع اختصاصه بمزاج معين وبينهما واسطة اذا حصلت لزيد كان على
افضل ما ينبغي ان يكون عليه يعني ان المزاج الذي له في ذلك الوقت اصلح لافعاله من المزاج الذي له في سائر اوقاته وكذا للقلب
مزاج هو اليق به من امزجة سائر اعضاء البدن وعرض له طرفان اذا جاوزهما لم يكن القلب وواسطة اذا حصلت للقلب كان
على افضل ما ينبغي ان يكون عليه فظهر ان عرض مزاج النوع مشتمل على امزجة اصنافه لان عرض الصنف بعض عرض النوع وعرض
مزاج الصنف مشتمل على امزجة اشخاصه وعرض مزاج الشخص على امزجته في حالاته وليس عرض مزاج العضو داخلا في العرض
المتقدمة لانها ماخوذة باعتبار مجموع البدن من حيث هو مجموع اذ لا شك ان له اعضاء حارة بالبرودة والرطبة باليابسة فيحمل
ان يكون مزاج مجموع البدن مزاج عضو واحد فان قيل العضو من انواع الكائنات مشتمل على اصناف مشتملة
على اشخاص فينبغي ان يعتبر له اعتدال نوعي وصنفي وشخصي كل منها بالقياس الى الداخل والخارج دون ان يجعل قسما براسه

اومل العضو ح

عشرين ح

والموجود

محصله غير

اي النوعي والصنفي

والشخصي ح

[illegible]

بالبرودة تعادلت الحرارة اثنى عشر او ثمانية والبرودة ستة او اربعة ولئن صارت البرودة ستة والحرارة احد عشر فهو ابرد ... ثم لا يبعد ذلك تعديل الاعتدال الشخصي بالنسبة الى الداخل بان يصير مزاجه قلت زائدا او ابيس من اعدل احواله

معا بلا لها فلما سمع الا انهم نظروا الى ان الطبيب نظر في احوال بدن الانسان واعضائه من حيث كونها على اعتدالها او خارجة عنه و
اعتبار مزاج البدن انما هو باعتبار كيفيات اعضائه وتعادلها فاعتدال المزاج بان يكون في الجميع مما يطرء عنها كالقلب معادل ببرودة ما هو
بارد منها كالدماغ ويبوسة ما هو يابس منها كالعظم تعادل رطوبة ما هو رطب منها كالكبد بحيث اذا نسب جميع ما في البدن من الحرارة
الى جميع ما فيه من البرودة كان قريبا من التساوي وكذا الرطوبة مع اليبوسة وبالجملة يكون الحاصل من المجموع قريبا من الاعتدال
الحقيقي ثم لا يخفى انه ليس المراد بما اعتبر في مزاج جملة البدن المعبر عنه بالمزاج الشخصي اختلاط اجزاء الاعضاء وحصول ما
فكانه مجرد وضع واضافة للبعض الى البعض او كيفيات تحصل لجميع الاعضاء من جهة ما يحصل بعضها من البعض بحسب المجاورة
من غير امتزاج واختلاط للاجزاء قوله واما رجوع هذا الاعتدال يعني الاعتدال العرضي المعتبر بحسب الطب تخصيص في ثمانية
لانه اما ان يكون بكيفية واحدة من الاربع فيكون اما حارا او باردا او رطبا او يابسا واما بكيفيتين غير متضادتين فيكون
اما حارا رطبا او حارا يابسا او باردا رطبا او باردا يابسا واعترض الكاتبي في شرح الملخص بان الخروج عن هذا الاعتدال بكيفيتين متضادتين
ممكن بان يزيد الحرارة والبرودة جميعا على القدر اللائق بالممتزج او تنقصا عنه وكذا الرطوبة واليبوسة ولا يلزم من ذلك
كون الممتزج غالبتين ومغلوبتين معا كما في الخارج عن الاعتدال الحقيقي لان المعتبر فيه زيادة كل على الاخرى وههنا على القدر
اللائق لا على الاخرى واذا جاز ذلك فالخروج اما ان يكون بكيفية او كيفيتين او بثلاث كيفيات او الكيفيات الاربع جميعا والاول
ثمانية اقسام حاصلة من ضرب اربع اعني الكيفيات في اثنين اعني الزيادة والنقصان والثاني اربعة وعشرون قسما لان الكيفيتين الخارجتين
اما الحرارة مع البرودة او مع الرطوبة او مع اليبوسة واما البرودة مع الرطوبة او مع اليبوسة واما الرطوبة مع اليبوسة
فهي ستة يعتبر بها في اربع حالات هي زيادة الكيفيتين ونقصانهما وزيادة الاولى مع نقصان الثانية وبالعكس والثالث
اثنان وثلثون قسما لان الخروج اما بالحرارة مع البرودة والرطوبة او مع البرودة واليبوسة او مع الرطوبة واليبوسة
واما بالبرودة مع الرطوبة واليبوسة تصير اربعة يعتبر بها في ثماني حالات اي زيادة الكيفيات الثلث ونقصانها وزيادة
كل من الثلث مع نقصان الاخريين ونقصان كل مع زيادة الاخريين والرابع ستة عشر قسما على ان الحالات الممكنة
اعني زيادة الكيفيات الاربع ونقصانها وزيادة كل منها مع نقصان الثلث الباقية وبالعكس فهي ست عشرة وزيادة
كل اثنين مع نقصان الاخريين وهي ستة لان الاثنين اما الفاعلتان واما المنفعلتان واما كل من الفاعلتين مع
كل من المنفعلتين والمجموع ثمانون قسما فتحصل الاقسام الممكنة ثلثة وستين فاستوفاها العلامة الرازي في
ثمانين ثم اجاب بان معنى هذا الاعتدال هو ان يتوفر على الممتزج من كميات العناصر وكيفياتها القسط الذي هو اليق به
وانسب بافعاله بمعنى ان يكون الحرارة والبرودة فيه على نسبة يلائم افعاله على الوجه الافضل الاليق وكذا الرطوبة واليبوسة
فما دامت تلك النسبة محفوظة كان الاعتدال باقيا وان فرض زيادة او نقصان في مقادير الكيفيات مثلا اذا كان
اللائق بالممتزج ان يكون الحار ضعف البارد كان يكون الحار عشرين والبارد عشرة فاذا ازدادت
الفاعلتان فصارت الحرارة اثنى عشر والبرودة ستة او انتقصا فصارت الحرارة ثمانية والبرودة اربعة فان الاعتدال باق
لبقاء النسبة ولئن صارت البرودة ستة مع كون الحرارة احد عشر لبس هذا خروجا عن الاعتدال بالكيفيتين بل بالبرودة
فقط اذ المزاج صار ابرد مما ينبغي للاحوال مع كون الحرارة ثلثة عشر فليس الا خروجا عن الاعتدال بالحرارة حيث
صارت احر مما ينبغي وكذا في الرطوبة واليبوسة واذا حصل ان الخارج عن النسبة الفاصلة ان يكون الحار ضعف البرودة مثلا

هو الاقليم الرابع لما ثبت ان فيه من زيادة الكمالات التابعة للمزاج الذي كما كان الى الاعتدال الحقيقي اقرب والى الواحد الذي هو ...
وخط الاستواء مما تصدر من ذكره او لئن امكن استناده الى الاسباب الارضية الا انه حدسي لكن يجزم به ...

فتغير النسبة اما ان يكون بزيادة الحرارة على الضعف ونقصانها او زيادة البرودة على النصف ونقصانها والاقسام الممكنة بزيادة
الحرارة على الضعف نقصان البرودة عن النصف والا مع نقصانها عن الضعف زيادة البرودة على النصف وكذا
الكلام في كميات العناصر فلا يوجد ههنا ما يدل على الاعتدال الحقيقي من انه لما اعتبر فيه تساوي العناصر في الكم ايضا جاز
الخروج عنه بالعنصر الحار والبارد جميعا بان يزيدا جميعا على الاخرين وكذلك لان المعتبر ههنا نسبة بين كميات العناصر كالضعف
والنصف مثلا فتغير النسبة لا يتصور الا مثل ما ذكر في الكيفيتين فليتامل ثم لا يبعد الخروج بالكيفيتين المتضادتين عن الاعتدال
الشخصي بالنسبة الى الداخل بان يصير مزاجه قلت زائدا او ابيس من اعدل احواله ومزاج دماغه ابرد او ارطب او بالعكس
وذلك لانه ليس هناك كيفية متوسطة كالحكم بها ما دامت النسبة محفوظة وان كانت المقادير مختلفة قوله واختلفوا في اعدال
البقاع قد اتفقوا على انه اذا اعتبرت الانواع كان اعدل الامزجة اقربها الى الاعتدال الحقيقي مزاج نوع الانسان
لانه متعلق للنفس الناطقة الاشرف فلا بد ان يكون اشرفها اي اقرب الى الوحدة وابعد عن التضاد والكثرة ولانه احوج الانواع
الى الافعال المتفننة التي يعين على بعضها الحرارة كالهضم وعلى بعضها البرودة كالامساك وعلى بعضها اليبوسة كالحفظ
وعلى بعضها الرطوبة كالادراك واختلفوا في اعدال الاصناف بالنظر الى اوضاع العلويات فقال ابن سينا سكان خط
الاستواء اي الموضع الموازي لمعدل النهار وذلك لتشابه احوالهم في الحر والبرد ولا يلبهم مفارقهم دايما ولانه ليس
يصيبهم شديد الحر لان الشمس ينزول على سمت رؤسهم بسرعة لما تقرر في موضعه من حيث ان حركتها في الميل اعني البعد
عن معدل النهار اسرع عند الاعتدالين وابطأ عند الانقلابين ولا يشتد بهم شديد البرد لان الشمس لا يبعد عن سمتهم
كثيرا ولا يعظم التفاوت بين صيفهم وشتائهم ومع ذلك فمجموع كل منهما قصيرة وهي شهر ونصف على ما مر من كون الفصول هناك
ثمانية فالشمس لا يبعد عنهم كثير ثم عن قرب منتصف المسامتة فهم دايما ينتقلون من حالة متوسطة الى مايناسبها وكانهم
في الربيع دايما واستدل بعضهم على فساد هذا الراى بوجهين احدهما ان الشمس تسامتهم وتسهم في السنة مرتين ثم
لا يبعد عن المسامتة باكثر من ثلثة وعشرين جزءا او نصف على ما هو غاية الميل الكلي فهم دايما في المسامتة او في القرب منها
فيكون حرارتهم مفرطة لان قرب المسافة في زمان يسير كالخريف عندنا مع تقدم برد الشتاء المحوج للهواء عن الاستواء
التسخين مسخن جدا فهذا اولى وجوابه ان سرعة زوالها اقل تكاية تسخينا للهواء من المسامتة او القرب منها
في البلاد ذوات العروض لان قدر لبث الشمس هناك اياما كثيرة ويكون النهار اطول من الليل طولا تاما والسبب
الدايم وان ضعف يكون اكثر تاثيرا من غير الدايم وان قوي كما تحد في نار لينة مدة وفي نار قوية لحظة وثانيهما ان زمان
وصول الشمس الى اول السرطان شتاء لخط الاستواء لكون الشمس على غاية البعد عن سمت الرأس وصيف لبقعة عرضها سبعة
واربعون ضعف الميل الكلي كبلاد بيرا لكونها على غاية القرب عنها مع ان بعدها عن سمت راس النقطتين على السواء
فيكون هو شتاء لخط الاستواء كصيف هذه البلدة بل اكثر اذ ثانيا مل ... ما قبل هذه الحالة لهم من اسباب البرودة
ولاهل البلدة من اسباب البرودة واذا كان هو شتاء لهم فيظن انك ... حرا به منع ... به ... النفصلين في
البقعتين واما يلزم لو انحصر سبب الحر في قرب الشمس من سمت الراس وهو ممنوع لجواز ان يشتد حر صيف البلدة المفروضة
بسبب تزايد طول النهار على الليل الى الضعف تقريبا لان طول نهارها يبلغ ستة عشر ساعة تقريبا وقصر ليلها الى ثماني
ساعات كذلك بخلاف خط الاستواء لاستوائه فلعل اهل خط الاستواء لانهم بالحر لا يتاثر امزجتهم ولا يتسخن من المسامتة



[illegible]

وعلى النبات والاحتراق الاسعد لا نزاع في ان كان يقع اعتدال منها باتفاق من الاسباب الارضية واما المباحث من اقسام الممتزج فيسمى المواليد وهي المعدنيات والنباتات والحيوان لانه ان تحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية فاما مع مبدأ الحس والحركة وهو الحيوان اولا وهو النبات والا فالمعادن وان قطع بعدم الحس والحركة فيهما بل ربما يدعي وكذا في النبات ويستشهد بالامارات وكما كان اختلاف الصور في الكمال باختلاف الامزجة في القرب من الاعتدال بعدا كان انتقاص الاستحقاق في البعض الى حد الا ينتهي بل الضعف والخفاء والمراد بالحيوان ما يعم اجزاءه ومتولداته كالشعر والعظم واللبن والابريسم واللؤلؤ وبالنباتات ما يعم الاشجار والثمار وما يتخذ منها والمرجان وبالمعدن ما سوى ذلك من الممتزجات وكذا بالصبغ كالزنجار والسنجرف فيتم حصر الاجناس واما حصر الانواع فلا سبيل اليه للبشر

الشمس ويستبرد دون الهواء عند بعد الشمس اعني عند كون الشمس في الانقلابين فيبقى الاعتدال بخلاف البلاد المفروضة فان الحر يشتد على قسم ويؤثر فيهم لعدم التعود به ولا يسعى لهم الصبر على شدة البرد وان كان على التدريج ولا يخفى على المنصف ضعف هذا الجواب وكذا استناد البلاد الى الاسباب الارضية واما الجواب عن احتجاج ابن سينا على كون سكان خط الاستواء اقرب الاصناف الى الاعتدال الحقيقي بالنظر الى اوضاع العلويات فهو انه ان اراد انه لا يطرأ عليهم تغير يعتد به ولا يلحقهم نكاية من حر او برد فلا يفيد المطلوب اعني قربهم من الاعتدال الحقيقي الذي هو تساوي الكيفيات لجواز ان يكون البالغ في الحر او البرودة المألوف لهم وذهب جمع من الاوائل وكثير من المتأخرين الى ان اعدل الاصناف سكان الاقليم الرابع استدلالا بالآثار كما هو مذكور في المتن غني عن الشرح وفيه اشارة الى دفع اعتراض من احتج بان كثرة التوالد والتناسل وتوفر العمارات وغير ذلك من الكمالات انما يتبع الاعتدال العرضي الذي هو توفر القسط اللائق من الكيفيات لا الحقيقي الذي هو تساويها وجه الدفع دعوى ان المعتدل العرضي كلما كان الى المعتدل الحقيقي اقرب كان بالواصل المبدأ انسب كان فاضة الكمال احق فتتم الاستدلال بزيادة الكمال على زيادة القرب من الاعتدال الحقيقي على ما هو المطلوب ثم انه ان جملة الكمالات في خط الاستواء وكثيرة في الاقليم الرابع يجوز ان يكون عائدا الى الاسباب الارضية او اوضاع الفلك وقد دفعه الحدس ببلاد ذكرنا وما حكم بعض اهل الاثار لا يوجد في خط الاستواء وسواد عشر الآف فرسخ بقعة خالية عن الكوائن الارضية والى الاقليم الرابع على كره بلاد ما بلاده خالصة للاسباب العلوية فان قيل اذا صح الاستدلال على اعتدال الاقليم الرابع بكونه وسطا بين الاقاليم بعيدا عن الجهة الشمالي والاحتراق الجنوبي فالاولى ان يستدل على اعتدال خط بكونه على حاق الوسط من الشمال والجنوب فلنا الوسط ههنا توسط بين ما هو من اسباب الحر والبرد اعني قرب الشمس وبعدها بخلاف الوسط بين القطبين فان نسبة الشمس اليها على السواء واهل ذلك الوسط اعالي الهامة او القرب منها وانما يصح الاستدلال لو كان غاية الحر والبرد كما في نقطتي الجنوب والشمال وليس كذلك قوله واما المباحث يعد النزاع عن مقدمة القسم الرابع من الاقسام الاربعة المرتب عليها الكلام فيما يتعلق بالاجسام على التفصيل وهو في المركبات التي لها مزاج شرع في مباحثه وهي ثلاثة حسب اقسام الممتزج لانه ان تحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية فاما مع تحقق مبدأ الحس المسماة بالمواليد الثلاثة اعني المعادن والنبات والحيوان ووجه الحصر ان الممتزج ان تحقق فيه مبدأ التغذية والتنمية فاما مع تحقق مبدأ الحس والحركة الارادية وهو الحيوان او بدونه وهو النبات وان لم يتحقق ذلك فيه فالمعادن واما فلما مع تحقق مبدأ الحس والحركة لانه لا قطع بعدمهما في النبات والمعدن بل ربما يدعي حصول الشعور والارادة للنبات لامارات تدل على ذلك مثل ما يشاهد من ميل النخلة الانثى الى الذكر وتعشقها به حتى لو لم يلقح منه لم تثمر وميل عروق الاشجار الى جهة الماء وميل اغصانها في الصعود من جوانب الحوائط الى الفضاء ثم هذا الحصر بعيد عن القواعد الفلسفية فان تباعد الامزجة عن الاعتدال الحقيقي انما هو على غاية من التدريج فانتقاص استحقاق الصور الحيوانية وخواصها لا بد ان يبلغ قبل الانتهاء الى حد الضعف والخفاء وكذا النباتية ولهذا انقلوا عن ان من المعدنيات ما وصل الى افق النباتية ومن النباتات ما وصل الى افق الحيوانية كالنخلة والنبات الاترج سوى فصلى الله عليه وسلم اكرموا عمتكم النخلة قوله والمراد بالحيوان اشارة الى دفع ما يورد على حصر الاجناس في الثلاثة حيث توجد اشياء ليس فيها مبدأ الحس والحركة مع القطع بانها ليست من النبات او المعدن كبعض اجزاء الحيوان ومتولداته كالعظم والشعر واللبن والعسل واللؤلؤ والابريسم وما يشبه ذلك واشياء لا يطلق عليها اسم النبات والمعدن

كالثمار وما يتخذ منها وكالزنجار والسنجرف ونحو ذلك قوله المبحث الاول اقسام المعدن فمنه ذائب منطرق اي مستعد لان يصير منبسطا بالطرق والاشتعال وهو ذائب لغلظ الرطوبة وعدم ذائب لغلظ اليبوسة فالاول الذائب المنطرق ومعنى الذي الجمد فيه الرطب واليابس بحيث لا يقدر النار على تفريقهما مع تخلل دهنية قوية بسببها يقبل كل الطرق الانطراق وهو الاندفاع في العمق بانبساط بعض الجسم في الطول والعرض والعمق فلا يلزم دون انفصال شيء والذوبان سيلان الجسم بلا زم رطبه ويابسه والمشهور من انواع الذائب المنطرق سبعة الذهب والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني قيل هو جوهر شبيه بالنحاس يتخذ منه المرايا لها خواص وذكر الحارثي انه لا يوجد في عهدنا والذي يتخذ فيه المرايا ويسمى بالحديد الصيني والخطوبنش فهو مركب من بعض الفلزات وليس بالخارصيني الذوبان في عنه الحديد يطاهر واما في الحديد فيكون بالحيلة على ما يعرفه ارباب الصنعة وتشهد الامارات بان مادة الاجساد السبعة الزئبق والكبريت واختلاف الانواع والاصناف عائد الى اختلاف صفاتهما واختلاطهما وتأثير احدهما في الآخر اما الامارات فهي انها سيما الرصاص يذوب الى مثل الزئبق والزئبق ينعقد برائحة الكبريت الى مثل الرصاص والزئبق يتعلق بهذه الاجساد ثم الزئبق مركب من مائية كبريتية وامتحان علم الصنعة ايضا يشهد بذلك واعترض بانه لو كان الامر كذلك لوجد كل من الزئبق والكبريت في معدن هذه الاجساد مدفوع بانه يجوز ان يكون عدم الوجدان لتغيرهما بالامتزاج واما كيفية تكونها فهي انه اذا كان الزئبق والكبريت صافيين وكان انطباخ احدهما بالآخر تاما فان كان الكبريت مع نقائه ابيض غير محترق تكونت الفضة وان كان احمر وفيه قوة صباغة لطيفة غير محرقة يكون الذهب وان كانا نقيين وفي الكبريت قوة صباغة لكن وصل اليه قبل كمال النضج برد جمد عاقد يكون الخارصيني وان كان الزئبق نقيا والكبريت ردياء فان كان مع الرداءة فيه قوة احراقية يكون النحاس وان كان غير شديد المخالطة بالزئبق بل مداخلا اياه ساقا فساقا يتولد الرصاص وان كان الزئبق والكبريت ردئين فان قوي التركيب في الزئبق تخلخل ارضي وفي الكبريت احراق يكون الحديد وان ضعف التركيب يكون الاسرب واصحاب الصنعة رضي الله عنهم يصحون هذه الدعاوى بعقد الزئبق بالكبريت انعقادا محسوسا يحصل لهم بذلك غلبة الظن بان الاحوال الطبيعية تقارب الاحوال الصناعية واما القطع فلا يدعيه احد قوله ويكونها بالصنعة يعني ان الكثير من العقلاء ذهبوا الى ان تكون الذهب والفضة بالصنعة واقع وذهب بعضهم الى انه لم يظهر له امكانه فضلا عن الوقوع لان الفصول الذاتية التي بها تصير هذه الاجساد انواعا امور مجهولة والمجهول لا يمكن ايجاده نعم يمكن ان يصبغ الفضة والفضة بصبغ الذهب وان يزال عن الرصاص اكثر ما فيه من النقص لكن هذه الامور المحسوسة يجوز ان لا يكون هي الفصول بل عوارض ولوازم واجيب بانا لا نسلم اختلاف الاجسام بالفصول والصور النوعية بل هي متماثلة لا تختلف الا بالعوارض التي يمكن زوالها بالتدبير ولو سلم فان اريد مجهولية الصور والفصول الذاتية انها مجهولة من كل وجه فممنوع كيف وقد علم انها مبادي لهذه الخواص والآثار وان اريد انها مجهولة بحقائقها وتفاصيلها فلا نسلم ان الايجاد موقوف على العلم بذلك وانه لا يكفي العلم بجميع المواد على وجه حصل الظن بفيضان الصور عند الاسباب لا يعلم على التفصيل كما في كثير من الشعر والعقرب من الباذروج وكحو ذلك وكما في صنعة الترياق وما فيه من الخواص والآثار سلمنا عدم الامكان ذلك لكن نعم الكلام في الوقوع

والمختلفة... والريح... [illegible] ضعيف... بيوسته... [illegible] انعقدت بالبرد والثالث كالزاجات والاملاح مما ضعف امتزاجه وكثرت رطوبته المنعقدة بالبرد
واليبس ولهذا يذوب بالماء وفي الزاجات [illegible] وكبريتية قوية [illegible] والرابع كالزيبق وهو امتزاج شديد بين مائية [illegible] ارضية لطيفة كبريتية
والخامس كالياقوت واللعل والزبرجد ونحو ذلك [illegible] امتزاج شديد بين اجزا يابسة وقليل مائية تحيلها البرد الى الارض بحيث لا يبقى رطوبة وجميع [illegible]
الى الانجرة والادخنة ويكون السعي بالصنعة كالنوشادر والملح [illegible] والاعلاء الى صور المركبة كالزيبق والكبريت عند يكون الذهب لكونهما تابعة للمزاج المتقدم
عند تصغر الاجزاء وايضا لا يكون حجم الذهب ووزنه بين حجم الزيبق والكبريت ووزنهما كما هو حكم المركبات الباقية صور اجزائها م ش

في العلم بحسب المواد وتحصيل الاستعداد ولهذا اجعل الكيميا كالعنقا مثلا في اسم بلا مسمى قوله والثاني
اي الذائب المشتعل هو الجسم الذي فيه رطوبة دهنية مع يبوسة غير مستحكم المزاج ولذلك يقوى النار على تفريق
رطبه عن يابسه وهو الاشتعال وذلك كالكبريت المتولد من مائية تخمرت بالارضية والهوائية تخمرا شديدا بالحرارة
حتى صارت تلك المائية دهنية وانعقدت بالبرد وكالزرنيخ وهو كذلك الا ان الدهنية فيه اقل قوله
والثالث اي الذائب الذي لا ينطرق ولا يشتعل لما ضعف امتزاج رطبه ويابسه وكثرت رطوبته المنعقدة بالحر
واليبس كالزاجات وتتولد كما من ملحية وكبريتية وحجارية وفيها قوة بعض الاجساد الذائبة وكالاملاح وتتولد كما
من ماء خالطه دخان حار لطيف كثير النارية وانعقد باليبس مع غلبة الارضية ولذا يجد الملح من الرماد المحرق
بالطبخ والصنعة قوله والرابع اي الذي لا يذوب ولا ينطرق لرطوبة مستحكم المزاج بين اجزائه الرطبة العالية
والاجزاء اليابسة بحيث لا يقوى النار على تفريقهما كالزيبق وتولده من مائية خالطه جدا ارضية كبريتية بالغة في
اللطافة قوله والخامس اي الذي لا يذوب ولا ينطرق لليبوسة كما استد الامتزاج بين اجزائه الرطبة والاجزاء
اليابسة المستولية بحيث لا يقدر النار على تفريقهما مع احالة البرد المائية الى الارضية بحيث لا يبقى رطوبة دهنية ولذا
لا ينطرق وطالت عن غلبة اليبس لا يذوب الا بالحيلة بحيث لا يبقى ذلك الجوهر بخلاف الحديد المذاب وذلك كالياقوت واللعل
والزبرجد ونحو ذلك من الاحجار قوله ومرجع المعدنيات الى الابخرة والادخنة فانها اذا لم يكن كثيرة قوية بحيث تتخرج
الارض تخرج عيونا او زلازل بل ضعيفة تحتبس في باطن الارض وتمتزج بالقوى المودعة في الاجسام التي
هناك على ضروب مختلفة فتستعد تلك الاجسام لقبول قوى اخرى وصور يكون بها انواعا من الجواهر المعدنية وتختص كل
نوع ببقعة لمناسبته لامهات ذلك النوع بتلك البقعة اي لم تتولد منه شي لان القوى المولدة انما هي في تلك الارض
ولا شي ؛ وان بعضها مما يتولد بالصنعة بتهيئة المواد وتكميل الاستعداد كالنوشادر والملح ولا في ان مثل الذهب
والفضة واللعل وكثير من الاحجار قد عمل له شبيه يعسر التمييز بينه وبين ذلك الجوهر في بادي النظر واما الكلام
في عمل حقيقة ذلك الجوهر قوله واستبعد ابن سينا ان المزاج اي ليس كذلك وان يحفظ الاجزاء اعني البسايط العنصرية
على صورها النوعية بل المواد المركبة كالزيبق والكبريت المتكون منهما الذهب لا يبقى على صورها لكونها تابعة للمزاج المتقدم
عند تصغر الاجزاء فالتركيب المفضي الى حصول المزاج التابع لتصغر الاجزاء انما هو كتركيب الشخص من الاعضاء لا يكون
عند التحقيق الا من البسايط العنصرية ولهذا لا يكون حجم الذهب ووزنه بين حجم الزيبق والكبريت ووزنهما
على ما هو شان المركب المختلفة في الثقل الباقية على صورها بل حجمه اقل منهما بكثير ووزنه اعلى كما ليس قوله
خاتمة في الخفة والثقل تتفرع عليه احكام كثيرة في باب الفلزات والاحجار ومعرفة مقدار كل منهما مع بقاء التركيب
وقد عمل الموازين الغريبة جعله خاتمة بحث المعدنيات لان امر فيها اظهر واحتياجه اليه اكثر وقد سبقت اشارة
الى اختلاف الاجسام في الخفة والثقل عائد الى ان اختلاف هذه الصور والاستعدادات الى كثرة الاجزاء
وقلتها مع تخلل الخلاء وقلتها مع تخلل الخلاء او حسنا في تادي الخفة والثقل تتفاوت فيما يتبع ذلك من الحجم
والكبر والطفو على الماء او الرسوب فيه ومن اختلاف وزن الماء بعد التساوي في الهواء مثلا حجم الاخف
يكون اعظم من حجم الاثقل مع التساوي في الوزن كمائة مثقال من الفضة ومائة من الذهب وحيز الاخف يكون الى

صوب

حالة الاجسام متفاوتة في الثقل والخفة في الصور وحسب ذلك يتفاوت الحجم والكبر في الطفو على الماء والرسوب فيه [illegible] الخلاء والهواء [illegible]
وذلك يتبين الماء الذي يخرج من الاناء حين يلقى فيه قدر معين من كل منهما مثلا مائة مثقال من الذهب [illegible] مثاقيل وربع ومن الفضة تسعة وثلثان وثمن
مما الذهب الى ما الفضة نسبة حجم الى حجم او ثقلها الى ثقله واذا اسقط ما [illegible] وزنه [illegible] الهواء وبقي وزنه في الماء وما كان ما اقل من وزنه فهو راسب او اكثر
فطاف وان ساواه يقف فيه بحيث تماس اعلى سطح الماء م ش

١٧٢

صوب المحيط والاثقل الى صوب المركز وان تساويا وزنا او حجما والاخف قد يعلو الماء والاثقل يرسب
فيه كالخشب والحديد وان كان وزن الخشب اضعاف وزن الحديد واذا كان في احدى كفتي الميزان مائة مثقال
من الحجر وفي الاخرى مائة مثقال من الذهب او غيرهما من الاجسام التي جوهرها اثقل من جواهر الحجر والا محالة تقوم الميزان
مستويا في الهواء فاذا ارسلنا الكفتين في الماء لم يبق الاستواء بل يميل العمود الى جانب الجوهر الاثقل وكلما
كان بين جوهرا اثقل كان الميل اكثر ويعتبر الى الاستواء زيادة في الحجر بحسب زيادة الثقل فيعرف ان وزن الجوهر في
الماء مائة مثقال مثلا وذلك لان الاثقل اقدر على خرق القوام الاغلظ واما اذا ارسلنا احدهما فقط في الماء فالعمود يميل
الى الجانب الهوائي لكونه ارق قواما وقد حاول ابو ريحان تحصيل مقدار تفاوت ما بين الفلزات وبعض الاحجار في الحجم
وفي الخفة والثقل بان عمل اناء على شكل الطرجهارة مركبا على عنقه شبه ميزاب منحني كما يكون حال الاباريق وملأه
وارسل فيه مائة مثقال من الذهب مثلا وجعل تحت راس الميزاب كفة الميزان التي يريد به معرفة مقدار الماء الذي يخرج من الاناء
وهكذا لكل من الفلزات والاحجار بعد ما بالغ في تنقية الفلزات من الغش وفي تصفية الماء وكان ذلك في ماء جيحون
في خوارزم في فصل الخريف ولا شك ان الحكم يختلف باختلاف المياه واختلاف احوالها بحسب البلدان والفصول فحصل معرفة
مقدار الماء الذي يخرج من الاناء بمائة مثقال من كل من الفلزات والاحجار وعرف بذلك مقدار تفاوتها في الحجم والثقل
فان ما يكون ماؤه اكثر كان حجمه اكبر وثقله بحسبه تفاوته الماء الذي واذا اسقط ما يخص كل وزنه في الهواء كان الباقي وزنه
في الماء مثلا الماء كان ماء مائة مثقال والماء الذي يخرج من الاناء بالقاء الجسم فيه ان كان اقل من وزن الجسم فالجسم يرسب
في الماء وان كان اكثر فيه فيطفو وان كان مساويا له فالجسم ينزل في الماء بحيث يماس اعلاه سطح الماء وقد وضع ابو ريحان
ومن تبعه جدولا جامعا لمقدار الماء الذي يخرج من الاناء بمائة مثقال من الذهب والفضة وغيرهما ولمقدار اوزانها عند كون
الفلزات السبعة في حجم مثقال من الذهب والجواهر في حجم مائة مثقال من الياقوت الاسمانجوني ولمقدار اوزانها

اسماء الفلزات والجواهر	جدول اوزان المياه التي تخرج من الاناء بمائة مثقال من الذهب والفضة وغيرهما: المثاقيل	الدوانق	الطسوجات	جدول اوزان الفلزات والجواهر اذا كانت الفلزات في حجم مائة مثقال من الذهب والجواهر في حجم مائة مثقال من الياقوت الاسمانجوني: المثاقيل	الدوانق	الطسوجات	جدول اوزان الفلزات والجواهر في الماء حين تكون مائة مثقال في الهواء: المثاقيل	الدوانق	الطسوجات
الذهب	٥	١	٢	١٠٠				٤	٣
الفضة	٩	[illegible]	١	٥٦					٣
الزيبق	٨	٢	١	٧١				٣	٣
الاسرب	٧	[illegible]	٣	٩٢				١	٤
الصفر	١١	٠	٣	٤٦				[illegible]	٠
النحاس	١١	٢	٣	٤٤				٣	٣
النحاس الاصفر	١١	[illegible]	٣	٤٦				٢	٤
الحديد	١٢	[illegible]	٢	[illegible]				٣	٣
الرصاص	[illegible]	[illegible]	٣	٣٨				٣	٤
الياقوت الاسمانجوني	[illegible]	١	٢	١٠٠				[illegible]	٣
الياقوت الاحمر	[illegible]	[illegible]	٢	٦٢				[illegible]	٤
اللعل	[illegible]	[illegible]	٢	٦٧				[illegible]	٤
الزمرد	[illegible]	[illegible]	[illegible]	٦٥				[illegible]	٣
اللاجورد	[illegible]	[illegible]	[illegible]	٦٥				[illegible]	[illegible]
اللؤلؤ	[illegible]	١	[illegible]					[illegible]	[illegible]
العقيق	[illegible]	[illegible]	[illegible]					[illegible]	[illegible]
[illegible]	[illegible]	[illegible]	[illegible]						
البلور	[illegible]	[illegible]	[illegible]						

ادقد يقع بدونها ولا امر من خارج وهو تام فتعين ان يكون قوى منه م

قوله المحل الثاني بعد الفراغ من المعادن شرع في النبات ثم في الاكمل فالاكمل والاعدل فالاعدل ولاختصاص النبات بزيادة اعتدال لا يوجد في المعدني وتجاوز ما يوجد في الحيوان صار له شبه بالحيوان في بعض الاعضاء والقوى وذلك ان له مواضع تقوم مقام الرحم والذكر كعقد الاغصان والزرع في البر ومواضع متميزة منها يتولد الاغصان وله عروق بها يتغذى وله ما به يستحفظ واجزاء كالية بمنزلة الشعر والظفر كالورق والزهر وله فصول تخرج كالصموغ والالبان وله قوى تحفظ الشخص كالغاذية وخوادمها وتكميل المولدة كالنامية وتحصيل المثل الباقي للنوع كالمولدة قوله فمنها الغاذية المخدوم على انها قوة مغايرة للجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة ولذلك كان كلام البعض يشعر بانها نفس الهاضمة والبعض بانها عبارة عن مجموع الاربع وحاصل الفرق ان الهاضمة هي التي يتصرف فيما يصل الى البدن من حين المضغ الى ان يحصل له كمال الاستعداد لصيرورته جزءا من المغتذي وهي اخر احالة الغذاء الى ما يليق لكون المغتذي والغاذية هي التي تتصرف فيما حصل له من كمال الاستعداد الى ان تجعله جزءا بالفعل وهي امس احالة الغذاء الى مشاكلة المغتذي ففي تعبير الهاضمة اريد بالغذاء ما هو بالقوة كاللحم والخبز وبالاحالة التغيير في الكيف كتغير الطعام الى الكيلوس او في الجوهر كتغير الكيلوس الى الدم والدم الى اللحم وفي تعبير الغاذية اريد بالغذاء ما هو بالفعل اعني حال ما يصير جزءا من العضو وبالاحالة التغيير في الجوهر ومعه المشاكلة المماثلة في الجوهر واللون والقوام والصوق ثم ههنا مقامات احدهما بيان وجود جزء من القوى وثانيهما بيان تغايرها اما الاول فيدل عليه وجود الجاذبة في المعدة حركة الغذاء من الفم اليها حركة صاعدة كما في البهايم والانسان المعلق برجله فانها قسرية لكونها على خلاف الطبع وعدم الشعور من المتحرك اعني الغذاء وليس القاسر امرا من خارج للقطع بانتفائه ولا ارادة من الحيوان لوقوعها حين لا ارادة بل مع ارادة الامر المبين كما اذا كان في الغذاء شهوة وعظم مثلا فينقلب الى المعدة لفرط شوقها اليه وان كنت تريد اخراجه من الفم واصاد نرى المعدة عند شدة شوقها الى الطعام يصعد ويجذب ويلتهم وكذلك يشاهد في الحيوان الواسع الفم قصير الرقبة كالتمساح فيتعاين كونها تقوم مقام المعدة وما ذكره الموا من ان جزء الحركة ليست ارادية اما في الغذاء فلعدم شعوره واما في المغتذي فلوقوعها بلا ارادة فمبني على انه اراد بالارادية ما ينسب الى الارادة على ما يعم الواقعة بارادة المتحرك والتابعة لارادة القاسر بعد للنفس باخص عبارة وقد يدل على وجودها في الرحم انه اذا كان خاليا عن الفضول بعيد العهد بالجماع يشتد شوقه الى المني حتى يحس المجامع بانه يجذب الاحليل الى داخل جذب المحجمة للدم وفي باقي الاعضاء ان الكبد يتولد فيه مع الدم الصفراء والسوداء ثم يجد كل واحد منها يتميز عن صاحبه وينصب الى عضو مخصوص ويجري الدم في طريق العروق الى جميع الاعضاء ولا يتصور ذلك الا بجاذب فيها من الجواذب ويدل على وجود الماسكة ان الغذاء وان كان في غاية الرقة والسيلان يبقى في المعدة الى الانهضام والمني مع اقتضائه الحركة الى اسفل يبقى في الرحم وكذا الدم في ساير الاعضاء وعلى وجود الدافعة انا نجد المعدة عند القيء ودفع ما فيها تتحرك الى فوق حتى يحس بتزعزعها وحركة الاعضاء تبعا لها وكذا الامعاء عند دفع ما فيها الى الرحم عند دفع الجنين وكذا في ساير الاعضاء فلا شك ان الدم الوارد عليها مخلوط بغيره من الاخلاط فلو لم تكن فيها ما يدفع غير الملايم لما حصل الاعتدال على ما ينبغي ويدل على الهاضمة تغير الغذاء في المعدة وظهور طعم الحموضة في الجشاء ثم تبدل الصورة الى صورة الاخلاط واما الغاذية فهو بيان تغاير جزء القوى فمبني على ما تقرر عندهم من استحالة صدور الافعال المختلفة عن قوة واحدة طبيعية ولهذا نرى بعض الاعضاء ضعيفا في بعض من الافعال وقويا

في البارد ولا يخفى انه لا يدل على تعدد القوى بالذات لجواز ان يكون الاختلاف عايدا الى اختلاف الآلات والاستعدادات قوله ويوجد الجميع يعني الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة في كل عضو لانه يغتذي في البقاء الى الاعتدال المفتقر الى الافعال المستندة الى القوى الاربع وقد تتضاعف في بعض الاعضاء اعني التي هي آلات الغذاء كالمعدة فان فيها جاذبة للغذاء من الفم وماسكة لها فيها ومغيرة الى ما يصلح ان يصير دما في الكبد ودافعة للفضلات الى الامعاء ثم جاذبة للدم الذي يصير غذاء لجرم المعدة كساير الاعضاء وماسكة له ريثما يتغير الى ما كله جرم المعدة وهاضمة تفعل ذلك ودافعة لما لا يصلح لذلك من غير الملايم وكذا الكبد والعروق قوله ولا حصر لمراتب الهضم يعني ان الغذاء من ابتداء المضغ الى حين يصير جزءا من العضو يحصل له في كل آن تغير واستحالة من غير ان يكون ذلك محصورا في عدد الا انهم نظروا الى اعضاء الغذاء والعضو المغتذي والى ظهور التغيرات في الغاية فقالوا الهضم الغذاء اما ان لا يلزمه خلع صورة فاما ان يلزمه كمال ذلك النضج حصول الصورة العضوية وهو الهضم الرابع ويكون في كل عضو او لا يلزمه حصول الصورة العضوية فاما ان يلزمه حصول الشبيه بها في المزاج وذلك هو الذي يصير رطوبة ثانية وهو ان يكون في العروق او لا يلزمه ذلك وهو الذي يصير به خلطا ويكون في الكبد ويستدل على كون ابتداء الهضم المعدي في الفم بان الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل ما لا تفعل المدقوقة المبلولة بالماء او المطبوخة فيه وبان ما يبقى من الطعام بين الاسنان يتغير وينتن رائحته ويصير له كيفية مثل كيفية طعم الفم والسبب في ذلك ان سطح الفم متصل بسطح المعدة بل كانهما سطح واحد بشهادة التشريح ولذلك يحصل ما في الفم والمعدة هضما واحدا الا انه يسبق الى بعض الاوهام من انه اول الهضوم في الفم والثاني في المعدة والثالث في الكبد والرابع في العروق خطا لما هو المعين والغاية في الهضم اعني التغير الى جوهر العضو عن درجة الاعتبار واما جعل الهضم الكبدي واصلا عن ابتدائه في الماساريقا اعني العروق الدقيقة الصلبة الواصلة بين الكبد وبين اواخر المعدة وجميع الامعاء وليس لها الا في الكبد فلانه لا يظهر فيها للطف الكيلوس المنجذب اليها تغير يعتد به وحالة متميزة عن الكيلوسية التي حصلت في المعدة والخلطية الحاصلة في الكبد ثم لكل من جزء الهضوم فضل يندفع ضرورة ان الهاضمة لا يمكنها احالة جميع ما يرد اليها من الغذاء لما كثرته واما لان من اجزائه ما لا يصلح ان يصير جزءا من المغتذي فالهضم الاول فضل كثير لانه يفعل في الغذاء وهو باق على طبيعته واجزائه الصالحة وغير الصالحة وعلى كثرته الواردة على المعدة باختيار الحيوان بحسب الآن المتعلق باعتدال مزاج الى تنوع الاغذية وتكثرها بالتركيب وغيره لا بمجرد الجذب الطبيعي للنافع وحاصل كما في باقي الهضوم وكما في غذاء النبات فلذا احتاج الى منفذ يسع كثرة الفضلات وهو المخرج والهضم الثاني يكون فضلاته قليلة لطيفة لان الغذاء يرد اليه بجذب طبيعي من منافذ ضيقة جدا فتخرج اكثرها بالبول والباقي من طريق الطحال والمرارة واما الهضم الثالث والرابع فاندفاع فضولهما اما ان يكون خارجا طبيعيا اولا والثاني اما ان يكون باقيا على خلطيته من غير تصرف للهضم الثالث كورم البواسير والدم الفاسد الخارج بالرعاف وغيره واما ان يكون قد استحال استحالة غير تامة كالصديد والقيح او تامة اما الى حالة تصلح للتغذية كالثفل النضيج الخارج في البول حال الصحة مما فاتته القوة الغاذية اولا كالمني الخارج من الاورام المنفجرة والاول وهو ما يكون خروجا طبيعيا اما ان يحتاج الى منفذ الانتقاض منفذا خفيا او لا فالاول اما ان يكون لتلك المنفعة توليد جسم متصل بالبدن من جنس الاعضاء وهو مادة الظفر اولا وهو مادة الشعر او غير متصل وهو مادة الولد

فيصير الاخلاط الاربعة ثم ينفرع في العروق ويصير ما يليق بكل عضو ويترشح عليه من فوهات العروق الكثيفة ثم يتشبه به لونا وقواما ومزاجا وانتصاقا تام

اعني المني او يكون غير تولد جسم اخر وح فتلك المتنفع قد يتعلق بالمني كالودي اي فتلك الرطوبة المني المسهل لخروجه وقد يتعلق بالجنين حال تكونه كالطمث او حال خروجه كالرطوبات الكاينة حالة الولادة او بعد ذلك كاللبن وقد لا يتعلق بهما وذلك اما لدفع ضرر شيء يخرج من البدن كالودي الكاين بلعابية حلق البول ويدخل فيه كوسخ الاذن الفاعل بمرارته ما يدخل فيها من الذباب ونحوها واما لا لدفع ضرر شيء كاللعاب المعين على الكلام بترطيبه اللسان والمنا وهو حال الجمع الى مقعر الانتفاخ متنفسا اي اما ان يكون عنه جسم اخر منفصل كمادة القمل او غير منفصل كمادة الحصا واما ان لا يكون وهو اما ان لا يكون محسوسا البتة كالبخار المتحلل او يكون محسوسا احيانا كوسخ البدن الكاين من فضل غذائه فانه لا يحس الا اذا تجمع او داما وح وجه اما ان مستعد محسوس كالمخاط او غير محسوس كالعرق قوله فيصير الاخلاط الاربعة
اعني الدم والبلغم والصفراء والسوداء وذلك بحكم الاستقراء فان الحيوان سواء كان صحيحا او مريضا يجد دمه مخالطا لشيء كالرغوة وهو الصفراء او شيء كالرسوب وهو السوداء او شيء كبياض البيض وهو البلغم وما عدا هذه الثلثة فهو الدم وقد قال جالينوس اذا انطبخ فان كان معتدلا فالدم وان كان قاصرا فالبلغم والسوداء ولكن كان مفرطا فالصفراء
وايضا فان الاخلاط يتكون من الاغذية المركبة من الاسطقسات الاربعة فيجب غلبة قوة واحد واحد منها يوجد خلط خلط وايضا الغذاء شبيه بالمغتذي وان في البدن عضوا باردا يابسا كالعظم وباردا رطبا كالدماغ وحارا رطبا كالكبد وحارا يابسا كالقلب فيجب ان يكون الاخلاط كذلك ليغتذي كل عضو بما يناسبه مزاجا والحق ان الغاذي بالحقيقة هو الدم وباقي الاخلاط كالابازير المصلحة ولهذا كان افضل الاخلاط واعدلها مزاجا وقواما والذ طعما وفسروا الخلط بانه جسم رطب سيال يستحيل اليه الغذاء اولا واحترز بالرطب اي سهل القبول للتشكل عند عدم مانع من خارج عن مثل العظم والغضروف وبالسيال اي من شانه ان ينبسط اجزاؤه متسفلة بالطبع حسب لا مانع عن مثل اللحم والشحم ان قلنا بكونهما رطبين والمراد بالاستحالة التغير في الكم لحرارة البدن وتصرف القوة الغاذية بقرينة التغذية بالي اذ يقال في العرف استحال الماء الحار الى البارد بل باردا وبه احترز عن الكيلوس الذي يستحيل اليه الغذاء اولا في كيفيته والمراد بالغذاء ما هو المتعارف من مثل اللحم والخبز وساير ما يرد على البدن فيغتذي واحترز بقيد الاولية عن الرطوبات الثانية وعن المني فان الغذاء انما يستحيل اليهما بعد الاستحالة الى الخلط ويرد عليه الاشكال بالخلط المتولد من الخلط كالدم من البلغم ويدفع بان المراد استحالة الغذاء اولا لا فرادها وكل خلط فرض فان من شانه ان الغذاء يستحيل اليه اولا لا لاجل ثانيا ان مثل اللحم والعظم وجميع ما عدا الخلط يخرج بهذا القيد فذكر الرطب والسيال يكون تبديدا بل مخلا بالانعكاس اذ يخرج البلغم الجصي والسوداء الرمادية فانهما غير سيالين كما لم الكم مع والقول بان عدم سيلان لمانع ليس بعارض ضعيف قوله ثم يتشبه به اي يصير ما يليق بالعضو ويترشح عليه شبيها به في المزاج والقوام واللون والالتصاق اعني يصير ورقه جزاء من العضو على النسبة الطبيعية من غير ان يبقى متميزا عنه متى ما لم كان في الاستسقاء اللحمي فان ذلك اخلال بفعل الالصاق كما ان البرص والبهق اخلال بالتشبه في اللون واما الذبول فاخلال بتحصيل جوهر الغذاء ومن الاخلال بالتصاق وقع في المواضع ان الاستسقاء اللحمي اخلال بالقوام والذبول اخلال بالالتصاق ولا ادري كيف يقع مثله لمثله واعلم انه اذا لم يكمل القوام فهي رطوبة زائدة في طلبة قد التصقت بالعضو وانعقدت واستحالت اليه من جهة المزاج لكن لم يبلغ عهدها بالانعقاد لم يصلب بعد ولم يحصل لها قوام العضو

واعترض

وان كله المعتبر بين الغذاء والمغتذي في حفظ الصحة هي التي يكون حالا ما يصير جزءا من العضو اذ هو الغذاء بالفعل واما قبله فبالقوة على الاحتمال في القرب والبعد ومنا النامية وهي التي تدخل الغذاء بين اجزاء الجسم فتزيد في اقطاره بما يتشبه طبيعيه تم

١٢٤
واعترض بان ذلك لا يكون على مزاج العضو لما فيها من زيادة مائية لا بد من تحللها ورد بانه يجوز ان يكون الاستحالة الى قوام العضو لا تحلل لمائية بل بجرد الانعقاد كاللحم يتولد من متين الدم وبعقده الحر والشحم من مائيته ودسميته وبعقده البرد قوله والمثل كله المعتبرة بين الغذاء والمغتذي فيه اشارة الى امرين احدهما ان الغذاء قد يطلق على ما هو بالفعل اعني الجسم الذي ورد على البدن واستحال الى الصورة العضوية وصار جزءا منه تشبها به لكن لم يحصل له القوام التام الذي للعضو للقطع بانه لا تعلل للاجزاء الكاملة من العضو غذاء وقد يطلق على ما هو بالقوة البعيدة اعني الجسم الذي من شانه اذا ورد على البدن وانفعل عن حرارته ان يستحيل الى الغذاء بالفعل كالخبز واللحم او القريبة اعني الجسم المتغذي في البدن لان يصير غذاء بالفعل كالاخلاط وبعض الرطوبات الثانية اعني التي تستحيل الكل الى الاخلاط وقد يطلق على الكيلوس منعه بعضهم وثانيهما ان المراد بالمثل كلية في قولهم حفظ الصحة يكون بالمثل كله كما ان علاج المرض يكون بالضد موافقة مزاج الغذاء حين ما هو غذاء بالفعل لمزاج المغتذي حتى ان غذاء صاحب المزاج الحار ينبغي ان يكون باردا لحدث اذا تصرف فيه طبيعته وصار غذاء بالفعل استحال عن البرد وصار حارا مثل كالجو بدنه لا ان يكون حارا مثل مزاجه والا لصار عند الهضم مما ينبغي واسخن وربما صار من قبيل الادوية بل السموم وكذا غذاء بارد المزاج ينبغي ان يكون حار الجوهر عند الهضم في بدنه البارد بارد امثله وبهذا يندفع الاعتراض بانه لو كان حفظ الصحة بالمثل كلي لزم ان يكون غذاء من هو حار المزاج جدا المسخنات مثل العسل والفلفل وبارد المزاج بالمبردات وبطلانه ظاهر قوله ومنها اي من القوى الطبيعية النامية وهي القوة التي تزيد في اقطار الجسم اعني الطول والعرض والعمق على التناسب الطبيعي بما يدخل في اجزائه من الغذاء فخرج ما يفيد السمن لانه لا يكون زيادة في الطول وفيه نظر والورم لانه لا يكون على التناسب الطبيعي اي النسبة التي تقتضيها طبيعته وكذا التخلخل لانه لا يكون مما يدخل في الجسم بل مما نبا طرحه واما التخلخل بمعنى الانتفاش اعني مداخلة الاجزاء الهوائية فلو سلم تناول الحد اعني القوة الطبيعية فانه يخرج بقيد الغذاء لظهور ان الاجزاء الهوائية ليست غذاء للمتنفس والاكثر قد عدا ان قيد مداخلة العضو الغذاء في اجزاء الجسم يخرج السمن ايضا لانه لا يدخل في جوهر الاعضاء الاصلية المتولدة عن المني بل في الاعضاء المتولدة عن الدم وما يليه كاللحم والشحم والسمين وما ذكر الامام ان قيد الاقطار يخرج الزيادات الصناعية كما اذا احدث سموه وسنكها بشكل فاتكن من بعض من طولها زيادة في عرضها كلام قليل الجدوى لان الكلام في القوى الطبيعية وان يكون الزيادة بمداخلة الغذاء والانفلاخ في اكثر اصمت ومن حيث التسمية قدرا اخص من الاسم حصلت الزيادة في الاقطار واما قيد مداخلة المتن قيد المداخلة نظرا الى الوجود وفي الشرح قيد الزيادة نظرا الى الظهور والاكثر ان الاطلاق النامية على القوة بالنظر الى الوضع اللغوي من قبيل سيل مفعم على لفظ اسم المفعول وذلك لان فعلها اي هو الاكثر والنامي انما هو الجسم قيل الزيادة التي بها تحصل النمو ليست في الجسم الاصلي ولا الوارد لان كلا منهما على حاله فان كل منهما كما كان والانضاف جسم الى جسم وصار المجموع اعظم من كل منهما وجزء المجموع لم يكن قبل ذلك صغيرا ثم عظم فان ليس فيهما جسم نام واجيب بمنع المقدمة الاولى على ما قال ابن سينا ان القوة النامية تفرق اجزاء الجسم بالقياس العضو ويدخل في تلك المسام الاجزاء الغذائية ولا يلزم الالتحام لان ذلك انما هو لقوة التفرق الغير الطبيعي وبالجملة فما كان مع التفرق فيه الجسم اعظم مما كان بالطريق المخصوص كان النامي هو ذلك الجسم

الازدياد في الاقطار

وقد يقال انها الغاذية الا انها ما دامت تورد شيئا ببدل البدن والزيادة على ذلك النمو ويفتقر اليه وكثرة الرطوبة وفي الثاني يعجز عن ذلك وتنتهي الى ما ادى الضعف وقلة الرطوبة الى العجز عن ايراد البدل حتى لا يحلو منها المولدة وهي التي تحصل من الغذاء ما يصلح مبدأ الشخص آخر من نوع المغتذي وتفصله الى اجزاء مختلفة ويفيد بها الهيئات التي بها يصير مثلا بالفعل والجمهور على ان المولدة هي التي تحصل المادة وتفصلها

الذي ورد عليه الغذاء وسواء اول الامر الجسم الاصلي ثم الى حاصل بالتغذية والتنمية وهكذا الى ان يبلغ كمال النشو **قوله**
وقد يقال اشارة الى ما ذكره الامام من ان فعل النامية ايراد الغذاء الى العضو وتشبيهه به والغاذية كالخادمة الا ان الغاذية
تفعل جميع الافعال بحيث تكون الواردة مساويا بالمتحلل والنامية تفعل زيد من المتحلل ولا شك ان القادر على الشيء
قادر على مثله واجزاء الزائدة به للاصل فاذا فوضت الغاذية على تحصيل الاصل قويت على تحصيل الزائد فتكون هي النامية
الا انها في الابتداء تكون قوية على ايراد بدل الاصل والزائد معا لتسلط القوة على الفعل وكثرة المادة اعني الرطوبة
وقلة الحاجة بواسطة صغر العضو وبعد ذلك تعود الامر الى النقصان لضعف في القوة وقلة المادة وعظم العضو فحصل
بأن التغذية والتنمية فعلان يحصلان حال الاستنداد الى مبدأ واحد وان امر التغذية لما كان بايراد البدل والتشبيه
والالصاق يحتاج الى قوى ثلث وجه اما قال في الشفاء ان شأن الغاذية ان تؤتي كل عضو من الغذاء بقدر عظمه وصغره
ويلصق به من الغذاء بمقدار الذي له على السواء واما النامية فتسلب من البدن من الغذاء ما تحتاج اليه لزيادة في جهة
اخرى ملتصقة بتلك الجهة ليزيد بتلك الجهة فوق زيادة جهة اخرى بيان ذلك ان الغاذية اذا انفردت وقوي فعلها و
كان ما يرده اكثر مما يتحلل فانها تزيد في عرض الاعضاء وعمقها زيادة ظاهرة بالتسمين ولا تزيد في الطول زيادة يعتد
بها والنامية تزيد في الطول اكثر مما تزيد في العرض **قوله** ولهذا انما ادعى الضعف اشارة الى ما ذكروا في تقرير
الموت حتف الانف العارض للرطوبة وقصر والموت تعطيل القوى عن الافعال لانطفاء الحرارة الغريزية التي هي آلتها فان
كان ذلك لاستيفاء الرطوبة الغريزية الى حد لا تقوم بها من الحرارة الغريزية بامر القوى وافعالها فموت طبيعي والا
فغير طبيعي وحاصل الكلام ان لبطلان الرطوبة الغريزية اسبابا ضرورية فتكون ضروريا فتكون انطفاء الحرارة ضروريا
لبطلان مادته فتكون تعطل القوى ضروريا بالبطلان آلتها وتلك الاسباب مثل استيلاء الهواء المحيط للرطوبة من خارج و
معاونة الحرارة الغريزية من الداخل ومعاضدة الحركات البدنية والنفسانية الضرورية في ذلك الوقت مع عجز الطبيعة
عن مقاومة تلك المحللات بايراد البدل دائما لما سبق من تناهي القوى الجسمانية على ان هناك امرا آخر يعين على اطفاء
الحرارة الغريزية بطريق الغمر لغلبته في الكم وبطريق النهم لمضادته في الكيف وهو ما يستولى من الرطوبة الغريبة البادرة
البلغمية بواسطة قصور الهضم جزء ولو فرضنا فعل الغاذية اعني ايراد البدل دائما على مقدار ما يتحلل دائما على حاله
بل يزداد يوما فيوما الدوام المؤثرات اعني المحللات المذكورة في متانة واحد تسوء الرطوبة الغريزية فالبدل لا يقاومه
فالقصر في مبادي الامر الى افناء المتحلل للرطوبة بل لو فرض تمام البدل دائما على مقدار المتحلل فلا خفاء في انه لا يقاومه
لقصوره بحسب الكيفية لان الرطوبة الغريزية تحرق وتصحب في اوعية الغذاء ثم في اوعية المني ثم في الرحم والبدل
لم يتم الا في الاولى فتكون ايراده بدلا منها كايراد الماء بدلا من الدهن في السراج **قوله** ومنها المولدة وهي قوة
شأنها تحصيل البزر وتفصيله الى اجزاء مختلفة وهيئات مناسبة وذلك بان تفرز جزءا من الغذاء بعد الهضم
التام ليصير مبدأ لشخص آخر من نوع المغتذي او جنسه ثم تفصل ما فيه من الكيفيات المزاجية فتميزها امزجات بحسب
عضو عضو ثم تفيض بعد الاستحالات الصور والقوى والاعراض التي حصلت للنوع الذي انفصل عنه البزر او
بجنسه كما في البغل والمتفقون على ان جميع الافعال مستندة الى قوى تليق بها حالها على ما عرفت والشارح
ونكثر في الحيوانات الاولى التي تجذب الدم الى البيضة وتتصرف فيه الى ان يصير منيا وهي لا تفارق الانثيين وتختص

ويحال الهيئات قوة اخرى يسمى مصورة ونفاها بعضهم للقطع باستحالة صدور مثل هذه الافعال التي هي العمدة في الاستدلال على قدرة الصانع وعلمه وحكمه
من قوة بسيطة عديمة الشعور حالة في مادة متشابهة الاجزاء او الامتزاج

باسم المحصلة والثانية التي تتصرف في المني وتفصل كيفياتها المزاجية وتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو مثلا للعصب مزاجا
خاصا وللشريان مزاجا خاصا وللعظم مزاجا خاصا وبالجملة تعد مواد الاعضاء وتخص جميع باسم المفصلة
والمغيرة الاولى بمنزلة المعدة التي هي من جملة الغاذية اعني التي تعد الغذاء الوارد على البدن الى ان كلا اعضاء
فانها انما يكون بعد تصرف المعدة الاولى وحصول البدن باعضائه والثالثة التي تفيد الاجزاء وتشكلها على
مقاديرها واوضاع بعضها عند بعض وكيفياتها وساير ما يتعلق بها بان يعطي مقاديرها وبالجملة تلبس كل عضو صورته التي
بها يكمل وجود الاعضاء وهي مع تخص باسم المصورة ومحلها المني كالمفصلة وفعلها انما يكون في الرحم وكلام القوم
مترددة في ان المولدة اسم للقوى الثلث جميعا او للمحصلة وحدها اولها وللمفصلة معا والاول هو المفهوم من الشفاء
والاشارات حيث حصر القوى الطبيعية في الغاذية والنامية والمولدة من غير تعرض للمصورة ولذا قال الشارح
للاشارات ان المولدة للمثل ينقسم الى نوعين مولدة ومصورة ومفصلة فاراد بالمولدة اولا المتصرفة بحفظ
النوع ليعم الاقسام ولا ينافي المتصرفة ولا على وجه التصوير لكون احسن بل كلام الشفاء صريح فيما ذكرنا لانه
قال المولدة قوة تأخذ من الجسم الذي هي فيه جزءا هو شبيهه بالقوة فيفعل فيه باستمداد اجسام اخرى تتشبه به من
التخليق والتمزيج ما يصيره شبيها به بالفعل وقال المولدة فعلان احدهما تخليق البزر وتشكيله وتطبيعه والثاني افادة
اجزائه في الاستحالة الثانية صورها من القوى والمقادير والاعداد والاشكال والخشونة والملاسة وما يتصل بذلك
متحدة تحت المتفرد بالجبروت والثاني اعني كون المولدة تحتها المعبر بان اللتان احدهما المفصلة والاخرى المصورة
والثالث اعني كونها اسما لما يعم المحصلة والمفصلة مذهب الجمهور والمصرح به في القانون حيث قال ان القوة المتصرفة
لبقاء النوع تنقسم الى نوعين الى المولدة والمصورة والمولدة نوعان نوع تولد المني في الذكر والانثى ونوع يفصل
القوى التي في المني فيمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو **قوله** ونفاها بعضهم اشارة الى ما ذكره الامام واختاره
بعض حكماء المتأخرين وهو ان العقل قاطع بامتناع صدور هذه الافعال المحكمة والتركيبات العجيبة الدالة على كمال القدرة
والحكمة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا مع انها حالة في جسم متشابه الاجزاء او متشابه الامتزاج على اختلاف الرأيين
اذ عند ارسطو اجزاء المني كالكل في الاسم والحد من غير اختلاف في الحقيقة لكونه منفصلا عن الاسس فقط وعند بقراط
اجزاء المني مختلفة بالحقائق متمايزة في نفس الامر ادخر من اللحم وشيء منه شبيه به ومن العظم شيء شبيه به وكذا
ساير الاعضاء غاية الامر انها غير متمايزة في الحس وهو متشابه الامتزاج ولكل من الفريقين احتجاجات مذكورة في
موضعها فعلى الاول يلزم ان يكون الشكل الحادث من فعل المصورة في المني هو الكرة على ما هو شأن فعل القوة الواحدة
في المادة المتشابهة وعلى الثاني يلزم ان يكون الحاصل كرات مضموما بعضها الى بعض وان لا يبقى وضع الاعضاء
وترتيبها على نسبة واحدة لكون المني رطوبة سيالة لا تحفظ الوضع والترتيب بل قد يقال انه يمتنع اختلاف آثار القوة العديمة
الشعور في المادة الواحدة ولو لم تعد القوة المفصلة فيها اجزاء واختلاف مواد الاعضاء فلنا فيه الكلام الى
القوة المفصلة فان اعتبر فرأيان القوى في مرتبة الوسائط والآلات لا الفواعل والمؤثرات وانما هو خالقها
القادر المختار الفعال لما يشاء فقد اهتدوا ولم يبق سبيل الى اثبات القوى والحاصل ان ما يدرك بعلم التشريح
عن الصور والكيفيات والاوضاع في بدن الانسان يمتنع ان يجعل فعل القوة المصورة في مادة المني اما من جهة الفاعل

فلكونه عدم الشعور واما من جهة القابل فلكونه متشابهة موحدا بجانب الاول بانه استبعاد واما المنع لو لم يكن ذلك
باذن خالقها على انه خلقها الذكور او جدها كذلك وعن الثاني بانه لو سلم بساطة القوة المصورة وتشابه اجزاء المني فلا حاجة الى انه
من اجسام مختلفة الطبائع وح لا يلزم ان يكون الحيوان كرة او كرات اذ لا يلزم ان يكون فعل القوى في المركب فعلها في واحد
واحد من الاجزاء **قوله** واما الاعتراض فقد يورد عليها سؤال وهو ان العلا سيقة بحلول المولدة والمصورة وغيرهما
قوى للنفس والات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صورة الاعضاء فالقول بانها وصور الاعضاء الى المصورة
قول بحدوث الالة قبل ذي الالة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل وجوابه بعد تسليم ان النفس ليس بعد كيفية
كما هو راي بعض الفلاسفة والحادثة قبل حدوث البدن كما هو راي بعض المليين ان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى
النفس الناطقة للمولود واما لو جعلت من قوى نفس النباتية المغايرة بالذات لنفسه الناطقة كما هو راي البعض او من قوى النفس
الناطقة للام فلا اشكال الا ان كلامهم مضطرب في ذلك فعلى ما يشعر به اضطرابهم في ان الجامع لاجزاء البدن هل هو الحافظ
لها ام لا وفي انه نفس المولود ام غيرها قد ذكر الامام ان الجامع لاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه يبقى ذلك المزاج في تربية
نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الاجزاء بطريق ايراد الغذاء ونقل عن
ابن سينا ان الجامع لاجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة لذلك البدن ثم
نفسه الناطقة وتلك القوة ليست واحدة في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين
وذكر في الشفاء ان النفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا
لها وهي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي والاشبه بقواعدهم ما ذكر في شرح الاشارات وهو ان نفس
الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة
لقبول قوة من شانها اعداد المادة لتصير قد تناسبا فتصير بتلك القوة منيا وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج
المني كالصورة المعدنية ثم ان المني تتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل
يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء وتضيفه الى تلك المادة فينميها وتتكامل المادة بتربيتها
اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الافعال وهكذا الى ان تصير مستعدة لقبول نفس اكمل
يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فتصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى ان تصير مستعدا
لقبول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في
احوالها في مبدا حدوثها الى استكمالها بنفاسة الجمرة كحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة مجاورة ثم تشتد فتصير الفحم بتلك الحرارة
مستعدا لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل راسه بالنار المجاورة ثم تمدها الحرارة الحادثة في الفحم كتلك الصورة الحافظة
والتجمر كالمبدا الافعال النباتية والتجمر كالمبدا الافعال الحيوانية والاشتعال بالنار كالناطقة وظاهر ان كل جا ... يصدر
عنه مثل ما صدر عن المتقدم وزيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان الى حد ما من الكمال و
اسم النفس واقع منها على الثلث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وبعض من ذلك ان الجامع
لاجزاء المني فاولها الا نفس البدن والى افعل الاجزاء والحافظ للمزاج هو نفس المولود **قوله** ثم لهم تردد في بعض ما كان
كلامهم في باب القوى مبنيا على الحدس والتخمين دون القطع واليقين وقع منهم تردد في مواضع منها ان الغاذية

والنامية

والنامية والمولدة قوى متعددة متغايرة بحسب الذات ام بمجرد الاعتبار ويكون اختلاف الافعال والاثار راجعا الى
اختلاف الالات والاستعدادات مثلا تفعل الغاذية النمو فيما اذا كان الوارد زائدا على المتحلل والتوليد فيما اذا
صار صالحا لان يصير منيا وحصلت الانثيين وتعرض لافعالها قوة او ضعف في بعض الاحوال لاسباب عائدة الى
المولود والالات وزيادة احتراق الغريزية ونقصانها وكذا التفاوت في الحدوث بان يحدث التوليد وحافظ عندهم من
ان اثر الواحد لا يكون الا واحدا اتفاقا هو الواحد بجميع الجهات ومنها ان النفس النباتية اسم لهذه القوى في
النبات وكذا الحيوانية في الحيوان ام هي جوهر هو مبدا لهذه القوى في النبات والحس والحركة الارادية في
الحيوان والادراك المعقولات في الانسان ومنها ان الغاذية هل هي مغايرة بالذات للجاذبة والماسكة والهاضمة
والدافعة ام لا بل هي عبارة عنها كما يشعر به كلام جالينوس وغيره والى هذا ذهب بعضهم الى ان الاربعة واحدة بالذات
متغايرة بالاعتبار بمعنى ان هناك قوة واحدة فعلها الجذب عند الازدراد والامساك بعد الازدراد والهضم بعد الامساك
والدفع بعد الانهضام ومنها ان الغاذية على تقدير مغايرتها للبواقي هل هي قوة واحدة فعلها التحصيل والتشبيه
والالصاق ام قوى ثلث متغايرة بالذات مبادي للافعال الثلثة ومال ابن سينا الى الثاني وسوال الظاهر من كلامهم
انها نفس القوى الثلث لا قوة اخرى تستخدمها لانه ليس هناك فعل اخر غير ايراد البدل والتشبيه والالصاق ومنها
انه كيف يصدر من هذه الافعال المتقنة المحكمة على النظام المخصوص عن القوى التي هي اعراض قائمة بالاعضاء التي
لا شعور لها ولا قدرة ولا ارادة ولا علم خصوصا اذا تأمل في الصور العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش الملونة
والالوان المختلفة الموجودة في انواع النبات والحيوان فان العقل لا يكاد يذعن لصدورها عن القوة التي
سموها مصورة وان فرض كونها مركبة وكون المواد مختلفة كيف وقد نطق الكتاب الالهي في عدة مواضع باسناد
جميع ذلك الى الله سبحانه واشار الى دلالتها على كونه قادرا حكيما وصانعا قديما والفلاسفة ايضا لما رجعوا الى الفطرة
السليمة صرحوا بان هذه القوى انما تفعل ذلك باذن خالقها القدير وموجدها الحكيم الخبير ومنهم من قال نحن نعلم قطعا
ان ما في التغذية والتنمية والتوليد من الحركات الى الجهات المختلفة ومن الالصاقات ومن التشكيلات لا يتصح
بدون الادراك وان هذا الادراك ليس للنفس الانسانية فان هذه الافعال دائمة في البدن والنفس غافلة عنها
ونحن نحس حدسا موجبا لليقين ان الحيوانات العجم ايضا لا يدرك افعال هذه القوى في ابدانها فاذن هو ادراك موجود اخر
له اعتناء بهذه الانواع **خاتمة** لا خلاف في ان النبات ليس بحيوان لانه مما يعلم فيه تحقق الحس والحركة وانما
الخلاف في حيوته فقيل هو حي لان الحيوة صفة هي مبدا التغذية والتنمية وقيل لا اذ الحيوة صفة هي مبدا الحس
والحركة الارادية واعترض حتى بالغ الاخر انتفاء ذلك في النبات غاية الامر انتفاء العلم بتحققه فيه ومنهم من ادعى تحققه
فيه مستشهدا بالاثارات على ما سبق ومنهم من بالغ في الطافة بالادراك حتى اثبت له ادراك الكليات ونحو المعقولة
بالعقل زعما منه ان ما يشاهد من ميل اناث النخيل الى بعض الذكور دون البعض وميل عروقها الى الصوب الذي فيه
الماء وانحرافها في صعودها عن الجدار المجاور ولا تتاتى بدون ذلك وهذا ينسب الى جمع من قدماء الحكماء **قوله**
المبحث الثالث لا خفاء في اشتراك القوى الطبيعية بين النبات والحيوان وان كان اشتراكا بحسب المفهوم
دون الحقيقة للقطع بان غاذية الحيوان تخالف بالنوع غاذية النبات ثم الحيوان تختص بقوى اخرى مدركة



النبات بل لم يتم ابن سينا بان غاذية كل عضو تخالف بالنوع غاذية عضو

ومحركة يسمى نفسانية نسبة الى النفس الحيوانية او الى النفس الناطقة لكونها في الانسان اكمل منها في ساير الحيوانات وذلك
لان الحيوان لزيادة اعتداله قد تخصص بما ينفعه ويلايمه وبما يضره وينافيه فاحتاج الى طلب النافع وهرب الضار وذلك
بادراكهما والاقتدار على الحركة الى النافع وعن الضار بخلاف النبات فانه لا يحتاج الى ذلك لاعتداله ولو كان فانه مركوز في
لا يمكنه التحرك عن شيء الى شيء فيكون قوة الادراك والتحريك فيه ضايعا بل عما يكون ضارا ثم كلامهم مشعر بان القوى
النفسانية جنس للمدركة والمحركة ام بمنزلة الجنس وكذا في انقسام كل منهما الى ما له من الاقسام بل في جميع الانقسامات
الواقعة في باب القوى وذلك لان معرفة الاجناس والفصول وتميز الذاتيات والعرضيات عسيرة جدا في الحقايق المدركة
بالعيان فكيف فيما لا يعرف الا من جهة الاثار ولا يعقل الا بحسب الاضافات والاعتبارات ككون الشيء مبدا الشيء في
اخر قوله وقد ثبت ان الاطباء يثبتون جنسا اخر من القوى يسمونها القوى الحيوانية ويجعلونها مبادي القوى النفسانية
حيث يفسرونها بالقوة التي اذا حصلت في الاعضاء هياتها لقبول الحس والحركة وافعال الحيوة كجعل الغذاء بحيث يصلح
لتغذية بدن الحيوان وكحال الانبساط عند الغضب والفرح والانقباض عند الخوف والغم ويستدلون على ذلك
بان في العضو المفلوج او الذابل قوة تحفظ عليه الحيوة وتمنعه التعفن والفساد وليست هي قوة الحس والحركة لفقدهما
في المفلوج ولا قوة التغذية لفقدها في الذابل التي يسميها القوة الحيوانية والاعتراض عليه من جهتين احدهما انا لا نسلم انتفاء
قوة الحس والحركة في المفلوج وقوة التغذية في الذابل لجواز ان توجد القوة ولا يترتب عليها الفعل لفقد شرط او وجود
مانع فان قيل لو انتفى الشرط او وجد المانع لما ثبت حفظ الحيوة قلنا يجوز ان يكون لبعض الشروط والموانع اختصاص
ببعض الافعال دون البعض فان قيل القوة الواحدة لا يكون الا لفعل واحد قلنا فاي حاجة الى ما ذكرتم من القوى
والجواب ان الكلام في انهم معترفون بانتفاء القوتين في المفلوج والذابل وثانيهما انه لم لا يجوز ان يكون المزاج
الخاص او تعلق النفس بالبدن والجواب ان الكلام فيما يحفظ المزاج الخاص الذي به قوام الحيوة في الحيوان الناطق
وغيره وفيه نظر لانهم لا يعنون بالنفس الجوهر المجرد بل مبدا الحركات والافاعيل المختلفة او مبدا الادراك والتحريك
الارادي قوله اما المدركة فالحواس الظاهرة والباطنة لان الكلام في القوى التي يشترك فيها الانسان وغيره
~~وفيه نظر لانهم لا يعنون~~ من الحيوانات واما القوة النطقية المدركة للكليات فسيأتي في بحث النفس وكل منهما اي من قسمي
القوة المدركة جنس او بمنزلة الجنس لقوى خمس كما ان المدركة جنس او بمنزلة الجنس للقسمين وذلك ظاهر في الحواس الظاهرة
لان كل احد يجد من نفسه تلك الادراكات ويعلم انها يحصلها من الالات واما الباطنة فيثبت بالبرهان كما سيأتي على التفصيل
ثم لا جزم للعقل بامتناع حاسة سادسة من الظاهرة او الباطنة اذ الممكن قد لا يوجد لانتفاء شرط من شرايط الوجود
وما يقال ان الطبيعة لا ينتقل من درجة الحيوان الى درجة فوقها الا وقد استكمل جميع ما في تلك المرتبة فلو كان في
الامكان حس اخر لكان حاصلا للانسان لانه اعدل ما في هذا العالم ضعيف وكذا ما يقال ان الادراك كمال
للنفس وهي مستعدة لحصول الكمال ولا ضنة من جانب الواهب فلو امكن وجود قوة اخرى ادراكية لكانت
حاصلة للنفس ومنهم من زعم ان مدرك اللذة والالم حاسة اخرى غير العشر فان من التذ او تالم يجد من نفسه
حالة ادراكية مغايرة لتعقل اللذة والالم وتخيلهما وعليه ان يكون جميع الوجدانيات من الجوع والعطش او الخوف
والغضب وغير ذلك من هذا المثابة فانا نجد عند تحقق هذه المعاني حالة ادراكية مغايرة لحالة تعقلها بصورة الكلية و

وكيفها بصورتها الجزئية والجواب ان اللذة مثلا من قبيل الادراكات لانها ادراك حسي وعقلي لما هو عند المدرك كمال
وخير لا من قبيل المدركات ليطلب لها حاسة تدركها وفيه نظر وكذا المحسوسات المشتركة مثل المقادير والاعداد و
الاوضاع والحركات والسكنات والاشكال والقرب والبعد والمماسة ونحو ذلك كما نطق ان مدركها حاسة اخرى
بل ادراكها انما هو بالحواس الظاهرة وان كان بعضها قد يستعين بالبعض وبنوع من القياس والعقل قوله
واما الحواس الظاهرة فمنها اللمس وهي قوة سارية في الاعصاب الى جميع الجلد واكثر اللحم والغشاء من شانها ادراك
الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة ونحو ذلك بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة لكن الا
ولانها اول ادراك الحيوان لا يعدم انسانا لم يحصل التمييز بين ما يجب دفعه وما لا يجب صعوبة الغرض من خلق اللامسة اعني دفع الفساد
وجلب النافع واللامسة للحيوان في محل الضرورة كالغاذية للنبات قال ابن سينا اول الحواس الذي يصير به الحيوان
حيوانا هو اللمس فانه كما ان للنبات قوة غاذية يجوز ان يفقد ساير القوى دونها كذلك حال اللامسة لان مزاجه من الكيفيات
الملموسة وفساده باختلافها والحس طليعة للنفس فيجب ان يكون الطليعة الاول هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ
به الصلاح وان يكون قبل الطلايع التي تدل على امور يتعلق بعضها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق
وان كان دالا على الشيء الذي به يستبقى الحيوة من المطعومات فقد يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر على
الغذاء الموافق واجتناب المضاد وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد وبالجملة
فالجوع شهوة الحار اليابس والعطش شهوة البارد الرطب والغذاء ما يتكيف بهذه الكيفيات اللمسية واما الطعوم
فمطيبات فلذلك كثيرا ما يبطل حس الذوق او غيره ويبقى الحيوان حيوانا بخلاف اللمس ولشدة الاحتياج اليه
كان بمعونة الاعصاب ساريا في جميع الاعضاء الا ما يكون عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا يتاذى
بما يلاقيها من الحاد اللذاع فان الكبد مولد للصفراء والسوداء والطحال والكلية مصب لطائفة لذاع وكالرية فانها دايمة
الحركة فيتالم باصطكاك بعضها ببعض ومولد للابخرة الحادة ومصب ومضيق للمواد فيتاذى بذلك وكالعظام فانها
اساس البدن ودعامة الحركات بمعنى انها يجعل الحركات اشد فلو احست لتالمت بالضغط و
المزاحمة وما يرد عليها من المصاكات قوله وانتهاء القوى اللامسة بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من لوازم الحيوة
ولا ملاك حيوة لكونها مما يفنيه فيكون لها شعور ولمس بالضرورة والعول انها انما يكون بجذب الملايم ودفع المنافي
فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك انما هو في الارضيات واما
الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض اخر كالتلذذ بالملامسة والاصطكاك والجواب منع كونها من لوازم الحيوة على
الاطلاق وانما ادعى البعض حين وجود اللامسة للعنصريات بناء على ان الارض نهاية من العلو الى
السفل على نهج واحد والنار بالعكس وذلك يدل على سعودهما بالملايم وعن الملايم فهي غاية الضعف قوله
وقال ابن سينا الى تعلقها الجمهور على ان للامسة قوة واحدة تدرك جميع الملموسات كساير الحواس واختلاف
المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مبادئها وذكر ابن سينا في القانون ان اكثر
المحصلين على ان اللمس قوى كثيرة بل قوى اربع وقال في الشفاء يشبه ان يكون اللامسة عند قوم لا نوعا
اخيرا بل جنسا لقوى اربع او فوقها منبثة معا في الجلد كله واحدها حاكمة في التضاد الذي بين الصلب واللين

بين الحار والبارد والثانية في التضاد الذي بين الرطب اليابس والثالثة في الذي ...

والرابع في اللذة بين الخشن والاملس لان اجتماعهما في آلة واحدة منها المضادة فيكون ما يدرك به المضادة التي بين
الثقيل والخفيف غير ما يدرك به المضادة التي بين الحار والبارد فان جميع اعمال اوله لحس جاز ان يكون لكل جنس
منها قوة خاصة الا ان جميع القوى لما انتشرت في جميع الآلات بالسوية ظنت قوة واحدة كما لو كان اللمس والذوق
منتشرين في البدن كله انتشارهما في اللسان لظن مبدأهما قوة واحدة فلما تميزا عرف اختلافهما وليس يجب ان يكون
لكل واحد من جميع القوى آلة تخصها بل يجوز ان يكون آلة واحدة مشتركة لها ويجوز ان يكون هناك انقسام في الآلات
غير محسوس ثم قال فان قيل فالسمع ايضا يدرك المضادة التي بين الصوت الثقيل والحاد والتي بين الصوت الخافت والجهير
وغير ذلك فلم لم يجعل قوى كثيرة فالجواب ان محسوسه الاول هو الصوت وجميع اعراضه تابع له بخلاف اللمس فان كل
واحد من المتضادات محسوس لذاته لا بسبب الآخر ولما كان السؤال في الذوق المدرك للطعوم المتضادة ظاهرا اجاب
الامام بان الطعوم وان كثرت ففيها مضادة واحدة بخلاف الملموسات فان بين الحرارة والبرودة نوعا من التضاد غير النوع
الذي بين الرطوبة واليبوسة والحكماء اوجبوا ان يكون الحاكم على كل نوع من انواع التضاد قوة واحدة تسمى بالشعور
والتمييز وانت خبير بان دعوى تنوع التضاد في الملموسات ان كانت من جهة تنوع المعروضات توجب تنوع الاضافات
العارضة فالكل سواء وان كانت بالنظر الى نفس التضاد والعارض فلا نسلم تنوعه ببرهان وتفرقة ومن يحقق الكلام ما قيل
ان تباين الكيفيات الاول اعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة اشد من تباين الكيفيات الثواني الحادثة منها عليها
كالروائح والالوان والطعوم فلذلك تعددت قوى اللمس دون باقي الحواس هذا كلامه وهو لا يدرك بالحس تنوع المضادة
كالحرارة والبرودة وتعدد التضاد فانه من احكام العقل فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة تعدد انواع التضاد وجوزوا
ادراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض ولم يجعلوا لكل افعال مختلفة من مبدأ واحد
بالذات وان تعدد باعتبار قوله ومنها الذوق يتلو اللمس في المنفعة حيث يفعل ما به يتقوم البدن وسوء تهيئة الغذاء و
اختياره ويوافقه في الاحتياج الى الملامسة ويفارقه في ان نفس الملامسة لا يؤدي الطعم كما ان نفس ملامسة الحار
يؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة خالية عن طعم والا لم
تؤد الطعم بصحة كما في بعض الامراض واختلفوا في ان توسطها بان يخالطها اجزاء ذي الطعم ثم تنتشر فيها ثم تنفذ
فتغوص في اللسان حتى تخالط اللسان فتحسه او بان تستحيل نفس الرطوبة الى كيفية المطعوم وتقبل الطعم منه من غير مخالطة
فعلى الاول تكون الرطوبة واسطة تسهل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاس ويكون الاحساس بملامسة
الحاس المحسوس بلا واسطة وعلى الثاني يكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة ويكون بلا واسطة قوله وما في اللسان يعني
ان المطعومات كما يفيد ذوقا قد يفيد بعضها لمسا اما مع تميزه في الحس كما في الطعوم الحار والبارد ونحوه او مع تركيب من الكيفية
الطعمية ومن التأثير اللمسي واحد يصير كطعم محض مثل الحرافة فانها طعم مع تفريق وسخونة وكالحموضة فانها طعم بلا
اسخان وكالعفوصة فانها طعم مع تخفيف وتكثيف قوله ومنها الشم الجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء
المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل بتبخر وانفصال اجزاء من ذي الرائحة تخالط اجزاء الهواء فتصل الى
الشامة وقيل بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تبخر وانفصال اجزاء ورد الثاني بان القليل من
المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن

ذلك

ذلك والثالث بان المسك قد يذهب الى مسافة بعيدة جدا او يحرق ويفنى بالكلية مع ان رائحته مدركة في الهواء طول
الازمنة … وتمسك الآخرون الثاني بان الشم لو لم يكن بالتبخر وتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها من ذي الرائحة لما كان
الحار وما يهيجها من الدلك والتبخير يذكي الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم واللازم باطل
بحكم المشاهدة والجواب منع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخير وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء
بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاح وتحلل رطوباتها وتمسك الاخيرون بان النار مع شدة
احالتها لما تجاوره لا تسخن الا مسافة قريبة منها فكيف يحيل جسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة بعد ما يبلغ
مسيرة ايام على ما حكى ارسطو انه وقعت ملحمة ببلاد يونان ادت الى ان رحل منها نسور الى مسافة … لروائح الجيف
من مسيرة ايام والجواب انه استبعاد ولا دليل على الامتناع سلمنا لكن وصول الهواء المتكيف الى المسافات
البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية قوله ومن الفلاسفة نقل عن افلاطون وفيثاغورس
وهم منسوبون عن هم ان الافلاك والكواكب لها شم وسمع ولها روائح ورد عليهم المشاؤون بانه لا هواء هناك
يتكيف ولا ابخار تتحلل واحسب ان اشتراط ذلك انما هو في العنصريات ومن كلمات بعض المتأخرين انا نجد
اتصالنا بالفلكيات في نوم او يقظة نشم منها روائح اطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لها عندنا اليها هناك و
لهذا ارباب العلوم الروحانية على ان لكل كوكب بخورا مخصوصا ولكل روحاني رائحة معروفة يستنشقونها ويلتذ
بها ويرد الروائح الطيبة المصنوعة لهم فيفيضون على من يترتب ذلك ما هو مستعد له قوله ومنها السمع قد سبق
في بحث الصوت ما يغني عن شرح هذا الموضع والمراد بالهواء المتوسط هو المتموج الحامل للصوت سواء
كان معلولا للقرع او للقلع ومعنى توسطه بين القارع والمقروع كونه بين الجرم الذي يفعل الصدم بعد الصادم
وبين تجويف الصماخ وهذا ظاهر واما الاشكال في عبارة الشفاء وهو ان السامعة قوة مرتبة في العصب المتفرق
في سطح الصماخ تدرك صورة ما يتأدى اليه بتموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف
يحدث منه صوت فيتأدى تموجه الى الهواء المحصور الراكد في تجويف الصماخ وتحركه بشكل حركته … قصر في
الصوت على القرع مع تصريحه بانه قد يكون بالقلع قوله ولا يمتنع اشارة الى دفع اشكالين احدهما ان الهواء المتموج
يمتنع ان يبقى على هيئته من تقطيعات الحروف وتشكيلاتها عند دخوله في المنافذ الضيقة ومصادمته للاجرام الصلبة
وثانيهما ان الهواء الحامل للصوت ان قام الصوت بمجموعه لزم ان لا يسمعه الا واحد من الحاضرين لانه بمجموعه لا يصل
الا الى صماخ واحد وان قام بكل جزء منه لزم ان يسمع كل سامع مرارا بعدد ما يتأدى اليه اجزاء الهواء المتموج قوله
فما يحكى من انه كان حدوث الصوت وسماعه مشروطا بالهواء لم يمكن لتصادم الافلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله
الينا لامتناع النفوذ في جرم الفلك لكن ينسب الى القدماء الى ان ساطعين انهم يسمعون للفلكيات اصواتا عجيبة ونغمات
غريبة يتحير من سماعها العقل ويتعجب منها النفس وحكي عن فيثاغورس انه عرج بنفسه الى العالم العلوي فسمع بصفاء
جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الافلاك واصوات حركات الكواكب ثم رجع الى استعمال القوى البدنية و
رتب عليها الالحان والنغمات وكمل علم الموسيقى قوله ومنها البصر قد تقرر في علم التشريح انه ينبت من الدماغ
ازواج سبعة من العصب فالزوج الاول مبدأه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائدتين

شبهتين بحلمتي الثدي وهو صغير مجوف تيامن النابت منها يسارا وتياسر النابت منها يمينا ثم يلتقيان
تقاطع صليبي ثم ينفذ النابت يمينا الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى والدليل على كون القوى المدركة
في المجال المذكور ان حدوث الآفة فيها يوجب الآفة في تلك القوى واختلفوا في كيفية الابصار فقيل انه بانطباع شبح
المرئي في جزء من الرطوبة الجليدية التي تشبه البرد والجمد فانها مثل مرآة فاذا قابلها متلون مضيء انطبع
مثل صورته فيها كما ينطبع صورة الانسان في المرآة لا بان ينفصل من المتلون شيء ويمتد الى العين بل بان يحدث
مثل صورته فيها في المرآة وفي عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف ولما اعترض
عليه بوجهين احدهما ان المرئي حينئذ يكون صورة الشيء وشبحه لا نفسه ونحن قاطعون بانا نرى نفس الملون
وثانيهما ان شبح الشيء مساو له في المقدار والا لم يكن صورة له ومثالا وحينئذ يلزم ان لا يرى ما هو اعظم من الجليدية لان امتناع
انطباع العظيم في الصغير معلوم بالضرورة اشار الى الجواب بانه اذا كانت رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي
انطبع شبحه لا نفس الشبح كما مر في العلم وبان شبح الشيء لا يلزم ان يساويه في المقدار كما نشاهد من صورة الوجه
في المرآة الصغيرة اذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل واللون دون المقدار غاية الامر انا لا نعرف لمية ابصار
الشيء العظيم وادراك البعد بينه وبين الرائي بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية وتاديها بواسطة الروح
المصبوب في العصبتين الى الباصرة وقيل ان الابصار بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط راسه عند العين
وقاعدته عند المرئي ثم اختلفوا في ان ذلك المخروط مصمت او مؤتلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرائي متفرقة
في الجانب الذي يلي المقابل وقيل لا على هيئة المخروط بل على الاستواء لكن ينبسط طرفه الذي يلي العين وينقطع طرفه
الآخر على المرئي وقيل الشعاع الذي في العين يكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة في الابصار وقيل لا شعاع
ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة فاذا وجدت تلك الشروط مع زوال
الموانع يقع للنفس علم اشراقي حضوري على المبصر فيدركه النفس مشاهدة جلية والحق ان الابصار بمحض خلق
الله تعالى عند فتح العين قوله والمشهور فيما بين الفلاسفة الانطباع والشعاع اي القول بانطباع شبح المرئي في
الرطوبة الجليدية والقول بخروج الشعاع من العين على هيئة المخروط تمسك الاولون بوجوه الاول وهو العمدة
ان العين جسم صقيل نوراني وكل جسم كذلك اذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة اما الكبرى فظاهرة واما
الصغرى فلما نشاهد من النور في الظلمة اذا حك المتنبه من النوم عينه وكذا عند امرار اليد على ظهر الهرة السوداء ولان
الانسان اذا نظر نحو انفه قد يرى عليه دائرة من الضياء واذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زمانا ثم يبطل ذلك
لامتلاء العين من النورية وكذلك الوقت واذا غمض احدى العينين يتسع ثقب العين الاخرى وما ذاك الا لان الجوهر
النوراني يملاه ولانه لولا انصباب الارواح النورانية من الدماغ الى العين لما جعلت ثقبة الابصار مجوفة وجوابه
انه انما يفيد انطباع الشبح لا كون الابصار به وثانيها ان سائر الحواس انما يدرك بان ياتي صورة المحسوس اليها
لا بان يخرج منها شيء الى المحسوس فكذا الابصار ودفع بانه تمثيل بلا جامع وثالثها ان من نظر الى الشمس زمانا طويلا ثم اعرض
عنها بقي صورتها على عينه زمانا وذلك يدل على ان الصورة في حالة عليه كما اذا غمض العين ورابعها ان الشيء بعينه اذا قرب
من الرائي يرى اكبر مما اذا بعد عنه وما ذاك الا لان الانطباع على مخروط من الهواء المشف راسه متصل بالحدقة وقاعدته

بسطح المرئي حتى انه وتر لزاوية المخروط ومعلوم ان وتر اعينه كلما قرب من الزاوية كان الساق اقصر والزاوية اعظم
وكلما بعد فبالعكس والشبح الذي في الزاوية الكبرى اعظم من الذي في الصغرى وجوابه مستقيم اذا جعلنا موضع الابصار
هو الزاوية على ما هو راي الانطباع لا القاعدة على ما هو راي خروج الشعاع فانهما لا يتفاوتان وقربا بان لم
يثبت انه لا سبب سوى ذلك كيف واصحاب الشعاع ايضا يثبتون بسببه على ان استلزام عظم زاوية الرؤية عظم المرئي وصغرها صغره
محل نظر والى ما ذكرنا من وجوه الرد اشار بقوله وهو ضعيف وتمسك القائلون بالشعاع ايضا بوجوه احدها ان من قل
شعاع بصره كان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد
اصح لان الحركة في المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال وثانيها ان الاجهر يبصر بالليل
دون النهار لان شعاع بصره لقلته يتحلل نهارا بشعاع الشمس فلا يبصر ويجتمع ليلا فيقوى على الابصار والاعشى بالعكس لان شعاع
بصره لغلظه لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس رقة وصفاء وثالثها ان الانسان اذا نظر الى ورقة وراءها كلها لم يظهر
له منها الا السطر الذي يحاذي مخروط البصر وما ذاك الا لان ما يسقط عليه سهم مخروط الشعاع اصح ادراكا من جوانبه ورابعها ان الانسان
يرى في الظلمة كان نورا انفصل من عينيه واشرق على انفه واذا غمض عينيه على السراج يرى كان خطوطا شعاعية اتصلت
بين عينيه والسراج والجواب عن الكل انها لا تدل على المطلوب اعني كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا و
نحن لا ننكر ان في آلة الابصار اجساما شعاعية مضيئة تسمى بالروح الباصر وهي تنتشر منها بين العين والمرئي مخروطا و
يدرك المرئي من جهة زاويته التي عند الجليدية تشتد كثيرا عند رؤية البعيد فيتحلل لطيفها ويغتذي الى اللطيف او اغلظ و
يكثف او اضعف ورق فوق ما ينبغي ويحدث منها في المقابل اشعة واضواء تكون قوتها فيما يحاذي مركز العين
الذي هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمي ولتلك الاستنارة تكون الصورة المنطبعة فيه اظهر وادراكه اقوى واكمل
ويشبه ان يكون هذا مراد القائلين بخروج الشعاع كما اعترف به بعضهم على ما صرح به ابن سينا والا فهو باطل قطعا اذا اريد
حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض فظ وان اريد جسم شعاعي يتحرك من العين الى المرئي فلانا قاطعون بانه
يمتنع ان يخرج من العين جسم ينبسط في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا انطبق الجفن عاد اليها او انعدم ثم اذا فتح
خرج مثله وهكذا وان تحرك الجسم الشعاعي من غير قاسر ولا ارادة الى جميع الجهات وان ينفذ في الافلاك ويخرقها الى
الكواكب وان لا يتشوش بهبوب الرياح وان لا يتصل بغير المقابل كما في الاصوات حيث تميلها الرياح الى الجهات وانه يلزم
ان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك بل نرى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة
وانه يلزم ان يرى ما في الخزف لكثرة المسام فيه بدليل الترشح دون ما في الزجاج والماء ولو كان رؤية ما فيهما من جهة
المسام لوجب ان يكون بقدرها من غير ان يرى الشيء بمجموعه ومثل هذا الصلة والا كان ابطال القول بان
الابصار بتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئي قوله هذا والقول بخروج الشعاع يريد ان علم المناظر و
المرايا فن على حدة اعتنى به كثير من المحققين وبنوا الكلام فيه على خروج الشعاع ووقوعه من العين على المرئي
فيرى الشيء اذا بعد اصغر مما اذا قرب لان الخطوط ستدق فتضيق الزوايا التي عند الباصرة وتضيق لذلك الدوائر
التي عند البصر وكلما ازداد الشيء بعدا ازدادت الزوايا والدوائر صغرا الى ان ينتهي في البعد الى حد لا يمكن الابصار
ويرى الشيء في الماء اعظم منه في الهواء لان الشعاع ينفذ في الهواء على الاستقامة واما في الماء فبعضه ينفذ مستقيما

وبعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ الى المبصر فيرى بالامتداد الشعاعي النافذ مستقيما ومنعطفا معا من غير تمايز وذلك اذا قرب
المرئي من سطح الماء واما اذا بعد فيرى في موضعين لكون رؤيته بالامتدادين المتمايزين وكذا اذا غمزنا احدى العينين ونظرنا الى القمر
نراه قمرين لان الامتداد الشعاعي الخارج منهما يخرج عن المحاذاة فلا يلتقي فيؤدي الامتدادين الى الحس المشترك على موضع
واصل لموضعين فيرى المرئي اثنين وهكذا الاحول وفيما اذا وضعنا السبابة والوسطى على العينين مع اختلاف في الوضع
ونظرنا الى السراج فانا نراه اثنين وكذا اذا نظرنا الى الماء عند طلوع القمر فانا نرى له ايضا قمرا بالشعاع النافذ فيه وفي السماء
قمرا بالشعاع المنعكس من سطح الماء الى السماء ومن هذا القبيل رؤية الشيء في المرآة وذلك لان الشعاع الممتد من الباصرة الى
الجسم الصقيل ينعكس منه الى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه بشرط ان يكون جهته غير الجهة التي للرائي واما السبب في رؤية الشجرة
على شط النهر منتكسا فهو لان الشعاع اذا وقع على سطح الماء ينعكس منه الى راس الشجرة من موضع اقرب الى الرائي والى اسفله من موضع
ابعد الى الرائي الى ان يتصل فاعلى الشجر بقاعدته بعكسه والعقل لا يدرك الانعكاس لتعوده برؤية الاشياء على استقامة الشعاع فيحسب
الشعاع المنعكس نافذا في الماء فيرى راس الشجر اكثر نزولا في الماء لكونه ابعد منه وباقي اجزائه على الترتيب فيرى منتكسا وبيان ذلك
بالتحقيق في علم المناظر **قوله** ويشترط في الابصار زعمت الفلاسفة وتبعهم المعتزلة لان الابصار موقوف على شرائط يمتنع حصوله بدونها
ويجب حصوله معها اما الاولى فلانا نجد انتفاء الرؤية عند انتفاء شيء من تلك الشرائط ورد بان العدم لا يدل على الامتناع واما الثانية فلانه
لو جاز عدم الابصار معها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رائقة ونحن لا نراها واللازم باطل قطعا ورد بانه ان اريد باللازم زم
امكان ذلك في نفسه فلا نسلم بطلانه وان اريد الاحتمال والتجويز العقلي بحيث لا يكون انتفاؤه معلوما عند العقل على سبيل القطع فلا نسلم لزومه
فان ذلك من العلوم العادية على ما سبق تحقيقه ومنهم من قال ان اشتراط جميع الشرائط انما هو عند تعلق النفس بالبدن وهذا التعلق
المخصوص اي كون الباصرة على هذا القدر من القوة لا على صفات فوقه كما في الآخرة وفي عالم المثال كما في رؤية الوجه في المرآة **قوله**
واما الحواس الباطنة فهي ايضا على ما حصلوه وجزموا به خمس لانه اما مدركة او معينة على الادراك والمدركة
اما مدركة للصور او للمعاني والمعينة اما حافظة للصور او للمعاني واما متصرفة فيهما فوجه ضبط وجعل الحافظ والمتصرف مدركا باعتبار
الاعانة على الادراك اما الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس فهي التي تجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة بالتمام
اليها من طرق الحواس ويدل على وجودها وجوه الاول انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كما نحكم بان هذا الاصفر هو
هذا الحار او هذا الحلو او هذا المشموم فلكل من الحواس الظاهرة لا يحضر عندها الا نوع مدركاته فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الانواع
ليصح الحكم بينها الثاني ان النائم والمريض كالمبرسم يشاهد صورا جزئية لا تحقق لها في الخارج ولا من شيء من الحواس الظاهرة فلا بد كذلك
من قوة بها المشاهدة الثالث انا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذاك الا
لان لنا قوة فيها صورة القطرة والشعلة وتبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض فيشاهد
خطا للقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال المقابلة ومنع ذلك على ما ذكره الامام مكابرة والى هذا اشار في المتن كما ذكر في
ضعف وانه لا يتم في البصر الا المقابل او ما هو في حكمه واما قوله ومبناه على ان صور المحسوسات لا ترتسم في العقول فلان شار الى جواب اعتراض
آخر وهو انه لا يلزم من عدم كون الارتسام في الباصرة كونه في قوى اخرى جسمانية لجواز ان يكون في النفس وكذا الصور التي يشاهدها
المريض والنائم وقسم المحسوسات المحكوم فيها بالبعض على البعض كهذه الصفرة والحرارة وغيرها الا بدي انا نحكم بالكلي على الجزئي
كما انا نحكم بان هذه الصفرة لون وهذا انسان مع القطع بان مدرك الكلي هو النفس فاذا كان الحاكم بين الشيئين مدركا لهما فحكمها

عند الحاكم كان الجزئي حاضرا عند النفس مرتسما فيها كالكلي فلا يثبت الحس المشترك وتقرير الجواب انا معترفون بان مدرك الكليات والجزئيات
جميعا والحاكم بينهما هو النفس لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها كما سيجيء بل في آلتها فلا بد في الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة وفيه
نظر لجواز ان يكون حضورهما عند النفس في حكمها بينهما لارتسامهما في آلتين كما ان الحكم بين الكلي والجزئي يكون لارتسام الكلي
في النفس والجزئي في الآلة فلا يثبت آلة مشتركة غاية الامر انه لا يكفي الحواس الظاهرة ليصح الحكم حالتي الغيبة والحضور بل يكون
لكل حس ظاهر حس باطن ومن اعتراضات الامام انا نعلم قطعا ان الذوق في ادراك المذوق ليس بالدماغ كما انه ليس بالعقب
وكذا اللمس والجواب ان المعلوم قطعا هو ان الدماغ آلة للذوق او اللمس لا على وجه الاختصاص واما انه لا مدخل له فيه فلا كيف
والآفة في الدماغ يوجب اختلال الذوق واللمس بخلاف الآفة في العقب ومن ههنا قال ان ابتداء الذوق في اللسان
وتمامه في العصب الآتية اليه من الدماغ وكماله عند الحس المشترك وكذا في سائر الاحساسات **قوله** ومنها الخيال استدل
على ثبوتها ومغايرتها للحس المشترك بوجهين الاول ان للصور المحسوسات قبولا عندها وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد
لهما من مبدئين متغايرين لما تقرر من ان الواحد لا يكون مصدرا لاثرين ومبدا القبول هو الحس المشترك فمبدا الحفظ
هو الخيال وانما احتيج الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشيء ثانيا فلو لم نعرف انه المبصر اولا لما حصل التمييز بين
النافع والضار واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول مشروط به ضرورة فيعود اجتماعهما في قوة واحدة فيتم ما الخيال وبان الحس
المشترك مبدا لادراكات مختلفة في انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف في البدن فيبطل قولكم الواحد صح
لا يكون مبدا لاثرين واجيب بان الخيال لا بد ان يكون في محل جسماني فيجوز ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه للقوة
الخيالية كالارض يقبل الشكل بمادتها ويحفظ بصورتها وكيفيتها اعني اليبوسة وبان مبادئ الحس المشترك للادراكات
المختلفة انما هي لاختلاف الجهات اعني طرق الحواس الظاهرة وكذا ادراكات النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة
ولا يخفى ان هذا الجواب يدفع الاستدلال لجواز ان لا يكون الا قوة واحدة لها القبول والحفظ بحسب اختلاف الجهات وكذا
الجواب بان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ وانواع الادراكات في شيء
واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد الثاني ان الصورة الحاضرة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج
الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا بالكلية بل بحيث تحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة
اخرى تستحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان لا يكون محفوظة الا في
الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق
بين المشاهد والمتخيل لان كلا منهما حضور لصورة محسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم
ان تخيل المبصر ليس ابصارا وتخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهد ارتسام من جهة الحواس والتخيل من
جهة الخيال وفيه نظر لجواز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها او الى قوة الارتسام وضعفه ولا يكون
الادراك والحفظ الا في قوة واحدة **قوله** والضعف منها الابطال احتج الامام على ابطال الخيال بانا من جانب العالم
ورأينا البلاد والاشخاص الغير المعدودة ولو انطبعت صورها في الروح الدماغي فاما ان تحصل جميع تلك الصور
في محل واحد فيلزم الاختلاط وعدم التمايز واما ان يكون لكل صورة محل فيلزم ارتسام صور في غاية العظم في جرم في غاية
الصغر والجواب انه تناهي للصور على الاعيان وهو بط فانه لا استحالة ولا استبعاد في تولد الصور على محل واحد مع تمايزها

[illegible]

ولا في ارتسام صورة العظيم في المحل الصغير وانما ذلك في الاعيان لان ارتسامها حلول العرض في الموضوع او الجسم في المكان
قوله ومنها الوهم وهي القوة المدركة للمعاني الجزئية الموجودة في المحسوسات كالعداوة المعينة من زيد وقيد بذلك لان مدركة
العداوة الكلية من زيد هو النفس والمراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة فتقابل الصور اعني ما يدرك فلا يحتاج الى بهاء
تقييد المعاني بغير المحسوسة فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة بها ادراكها وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس
المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على انها لا تدرك الجزئيات بالذات جزما ووجودها في الحيوانات
العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة للمعاني ان يكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا بكون
ان يكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بانهم جعلوا من احكام الوهم ما اذا ادرك شيئا اصفر حكم بانه عسل
وحلو فيكون الوهم مدركا للصفرة والحلاوة والعسل جميعا ليصح الحكم وبان مدرك عداوة الشخص مدرك له ضرورة فضعيف
لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا عندها بتوسط الآلات كل منها بآلتها الخاصة ولا يلزم كون محال
الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل هذا بان مثل هذا الحكم قد يكون من الحيوانات العجم التي لا يعلم وجود النفس الناطقة لها
قوله ومنها الحافظة وهي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه مغايرتها ان قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظة للمعاني الى حفظ
للصور وتسميتها قوم ذاكرة اذ بها التذكر اعني ملاحظة المحفوظ بعد الذهول عنه ومتذكرة اذ بها التذكر اعني الاحتيال لاستعراض ستعراض
الصور بعد ما اندرست قوله ومنها المتصرفة اي في الصور المأخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم بتركيب بعضها مع بعض
وتفصيل بعضها عن بعض كتصور انسان له رأسان او لا رأس له وتصور العدو صديقا وبالعكس وهي دائما لا تسكن نوما ولا
يقظة وبها تنتقل الحد الاوسط باستعراض ما في الحافظة وهي الحكمة للمدركات والهيئات المزاجية وبنتقل الى الضد
والشبيه وليس من شأنها ان يكون عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها على اي نظام تريد اما بواسطة القوة الوهمية
من غير تصرف عقلي وحينئذ يسمى متخيلة او بواسطة القوة العقلية وحدها او مع الوهمية وحينئذ يسمى متفكرة قوله خاتمة مما علم بالتشريح
ان للدماغ تجاويف ثلثة اعظمها البطن الاول واصغرها البطن الاوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم الى البطن المؤخر
ويدل اختلال الحس المشترك بآفة يعرض للمقدم الاول من الدماغ دون غيره من اجزاء الدماغ على انه محله وهكذا الدليل على البطن
كون الخيال في مؤخر البطن الاول وكون المتخيلة في البطن الاوسط وكون الوهم في مقدم البطن الاخير وكون الحافظة
في مؤخره واما الدليل على تعدد هذه القوى وهو اختلاف الآثار مع ما تقرر عندهم من ان الواحد لا يكون مبدأ للكثير فقيل
الفاعل على تقدير ثبوتها انما هو الواحد من جميع الوجوه فلم لا يجوز ان يكون مدرك الكل هو النفس الناطقة او قوة واحدة
باعتبار الآلات وشرائط مختلفة قلت كون المدرك هي النفس وهذه القوى الجسمانية آلات لها مذهب جمع من المحققين الا انه يبطل
بوجود الادراكات للحيوانات العجم واما كون المدرك قوة واحدة جسمانية وهذه القوى آلات لها مما لا سبيل اليه لان تعدد
آلية العضو لقوة جسمانية لا يكون حالة فيه ولا يخفى صعوبة اثبات بعض المقدمات لكونه في المقامين اعني اثبات تعدد
القوى وتعيين محالها وقد تعالى في تعيين محالها بطريق الحكاية والغاية ان الحس المشترك ينبغي ان يكون في مقدم الدماغ ليكون
قريبا من الحواس الظاهرة فيكون التادي اليه سهلا والخيال خلفه لانه خزانته التي ينبغي ان يكون كذلك ثم ينبغي ان يكون
الوهم بقرب من الخيال ليكون الصور الجزئية بحذاء معانيها الجزئية والحافظة خلف الوهم لانها خزانته والمتخيلة في الوسط ليكون
قريبة من الصور والمعاني فيمكنها الاخذ منها بسهولة قوله ونحن وان ابن سينا نسب الى الافاضل في الشفاء شبه ان يكون القوة

الوهم

بعينها الوهمية هي بعينها المتذكرة والمتخيلة والمفكرة وهي بعينها الحاكمة فيكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها متخيلة ومتذكرة
فيكون متفكرة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي اليه عملها ولا يتوقف ادراكها الى حافظة مع المتذكرة اعني المسترجع
لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم هو تأمل قوة واحدة قوله واقتصر الاطباء لما كان نظرهم مقصورا على حفظ صحة
القوى واصلاح افعالها ولم يحتاجوا الى معرفة الفرق بين القوى وتحقيق انواعها بل الى معرفة افعالها ومواضعها
وكانت الآفات العارضة لها قد تتجانس اقتصروا على قوة في البطن المقدم من الدماغ سموها الطبيعي الحس المشترك والخيال
واخرى في البطن الاوسط سموها المفكرة وهي الوهم واخرى في البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة قوله واما المحركة
لم يبسط الكلام في القوى المحركة بسط القوى المدركة لان المباحث الكلامية لا يتعلق بتفاصيلها بها تعلق والمراد بالمحركة
اعم من الفاعلة للحركة والباعثة عليها وتسمى شوقية ونزوعية وتنقسم الى شهوية وهي الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد او يظن
نافعا وغضبية وهي الباعثة على الحركة نحو ما يعتقد او يظن ضارا واما الفاعلة فهي قوة من شانها ان تبسط العضلات بارخاء
الاعصاب الى خلاف جهة مبدأها ليتبسط العضو المحرك اي يزداد طولا وينقص عرضا وتقبضها بتمديد الاعصاب الى جهة
مبدأها لينقبض العضو المحرك اي يزداد عرضا وينقص طولا والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم شبيه بالعصب ينبت
من اطراف العظام يسمى رباطا وعقبا ومن لحم احتشى به الفرج التي بين الاجزاء المنقسمة الحاصلة باشتباك العصب
والرباط ومن غشاء يحللها والعصب جسم ينبت من الدماغ او النخاع ابيض لدن لين في الانعطاف صلب في الانفعال
واما مبدأ الشوقي قد يتوهم ان من القوى المحركة قوة اخرى هي مبدأ قريب للشوقية بعيد للفاعلة كالعزم الذي ينبعث عن
شوق الالف بالشيء الى مألوفه وشوق المحبوس الى خلاصه وسوق النفس الى الفعل الجميل فاشار الى ان ذلك من قبيل
القوى المدركة لان مبدأ الشوق والنزوع خيال او تعقل قوله ثم بعض هذه القوى اعني المدركة والمحركة قد تفقد في
بعض انواع الحيوان كالبصر في العقرب والخيال في الفراشة او اشخاصه بحسب الخلقة كالاكمه ومن ولد مفقود بعض الحواس
او الحركات او بحسب العارض كمن اصابه آفة اخل بعض ادراكاته او حركاته قوله المقالة الثالثة فيما يتعلق بالمجردات وفيها
فصلان الاول في النفس والكلام في العقل فانه عرفت من ان الجوهر ان تعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف فنفس والا فعقل
وقد يطلق لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس النباتية التي هي مبدأ افعاله من التغذية والتنمية والتوليد والنفس
الحيوانية التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية وكذا النفس الارضية اسمالها والنفس الناطقة الا انه فسرها بانها كمال اول
لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والمراد بالكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالا اول كهيئة السيف للحديد او في صفاته و
يسمى كمالا ثانيا كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف والحركة للجسم والعلم للانسان فان قيل قد سبق الحركة
كمال اول فلم اسم بالنظر الى ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة فانه اول ما يحصل له بعد ما لم يكن واما بالنظر الى ذات الجسم فهي كمال ثان
والمراد بالجسم ههنا الجنس اعني ما يؤخذ لا بشرط ان يكون وحده اولا وحده بل مع تجويز مقارنة غيره ولذا تقارنه الامور
الطبيعة للنفس لان فصل الماهية النامية وبكمال نوعا بانضمام الفصل اليه لا ما يؤخذ بشرط ان يكون وحده لانها مادة متقدمة بالوجود
على النوع غير محمولة عليه والنفس بالنسبة اليه صورة لا كمال يجعله نوعا بالفعل وقد سبق تحقيق ذلك في حد ما هيه وانما اختار تعريف
النفس لان اسم لمفهوم اضافي هو مبدأ صدور افاعيل الجسم عن الجسم من غير نظر الى كونه جوهرا او عرضا مجردا او ماديا فلا بد في تعريفه
من ملاحظة الاضافة لكن لا من حيث ذاتها بل من حيث ذاتها ككلية العلاقة كالبناء في تعريف البنّاء واحترز بالطبيعي عن الصناعي وبالآلي عن ذي قوى وآلات

مثل العادية والنامية ونحو ذلك فخرج بالقيود السابقة الكمالات الثانية وكمالات المجردات والاعراض وهيئات المركبات الصناعية
وبالآلي صور البسائط والمعدنيات اذ ليس فعلها بالآلات لا يقال وقيد ذي حيوة بالقوة مغني عن ذلك لانا نقول ليس معناه ان يكون ذلك
الجسم حيا والا لم يصدر عنه شيء من افعال الحيوة والا لم يصدق التعريف الا على النفس الانسانية دون النباتية والحيوانية بل كونه
بحيث يمكن ان يصدر عنه بعض افعال الاحياء وان لم يتوقف على الحيوة ولا خفاء في ان البسائط والمعدنيات كذلك وفائدة
هذا القيد الاحتراز عن النفس السماوية عند من يرى ان النفس انما هي للفلك الكلي وان كانت من الكواكب والافلاك الجزئية فانها
لم يكن جسما الا ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية التي هي من افعال الحيوة يكون دائما وبالفعل لا كما في افعال
النبات والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني تعقل الكليات فانها ليست
دائمة بل قد يكون بالقوة واما عند من يرى ان لكل كرة نفسا وانها الدست من الاجسام الالية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الامام في
ودجب ابو البركات ... انه الظاهر ... عرض قولهم اي فعال كمال اول طبيعي لجسم ذي حيوة بالقوة وعبارة القدماء كمال اول لجسم طبيعي
آلي واحترز بالطبيعي عن الكمالات الصناعية كالتشكلات الحاصلة بفعل الانسان ثم قال وقد يقال كمال اول لجسم طبيعي باخر
طبيعي وهذا غلط في النقل وانما مقصوده المعنى الذي ذكرنا وظهر ان ما يقال من ان بعضهم رفع طبيعي صفة لكمال ليس معناه انه رفع
مع التأخير صفة لكمال وخفض بعد صفة لجسم فانه في غاية القبح وكذا الرفع الى انه صفة لكمال مع ذكره ذي حيوة صفة لجسم
بل معناه انه يقدم فيرفع على ما قال الامام ان بعضهم جعل الطبيعي صفة للكمال فقال كمال اول طبيعي لجسم اي فان قيل فعلى ما ذكرتم ان قيد
ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا كمال اول لجسم طبيعي آلي معنى شاملا للارضية والسماوية فما السر في تسميتهما
جوابا ... اطلاق النفس عليهما بمحض اشتراك اللفظ الاولى باعتبار افعال مختلفة والثانية باعتبار تعقل مستمر على نهج واحد وارادة ثابتة ولهما
رسم واحد ولو اقتصر على مبدأ فعل ما دخلت صور البسائط والعنصريات ولو اشترط القصد والارادة خرجت النفس النباتية و
انا نعتبر اختلاف الافعال خرجت الفلكية فلهما مبنى هذا التفسير على المذهب الصحيح وهو ان لكل فلك نفسا ليس للنفوس السماوية اختلاف
افعال وآلات على انه ايضا موضع نظر لما ذكر في الشفاء من ان النفس اسم لمبدأ يصدر عنه افعال ليست على وتيرة واحدة عادمة
للارادة ولا حاجة في انه معنى شامل لهما اصلح التفسير به على المذهب ان فعل النفس السماوية ايضا ليس على نهج واحد عادم
الارادة بل على انهاج مختلفة على راي وعلى نهج واحد مع الارادة على الصحيح فان قيل النفس انما هي كمال للجسم من حيث انه تم
وتحصل نوعا كذلك هي صورة له من حيث انها مقارنة للمادة فيحصل جوهر نباتي او حيواني وقوة له من حيث انها مبدأ اصدار افعاله
فلم اوثروا في تعريفها الكمال على الصورة والقوة وما ذكروا من انا نجد بعض الاجسام تختص بصدور آثار مختلفة عنها فنقطع بان ذلك
ليس لجسميته المشتركة بل لمبادي خاصة سميناها نفسا مما يشعر بان الاولى ذكر القوة قلنا اما ايثاره على الصورة فلان الصورة بالحقيقة
اسم لما حل المادة فلا يتناول النفس الانسانية بالحقيقة الا بتجوز او بعد اصطلاح ولانها بالقياس الى المادة والكمال بالقياس الى النوع
من حيث يتنوع الجنس الذي به يحصل الجسم فيصير احد الانواع ومصدر الافعال يكون التعريف بالقياس الى امر هو معه بالفعل اولى من
المقيس الى امر بعيد لا يكون هو معه الا بالقوة ولا يتبين ... على هذا ملخص كلام الشفاء وتوضيح الكلام ان
المقيس الى النوع اولى من المقيس الى المادة لان المادة لكونها جامعة من غير تعلق بعض النوع اقرب الى الطبيعة
الجنسية من المادة وكان معناه ان النفس بالقياس الى الطبيعة الجنسية المبهمة الناقصة التي انما تتحصل وتتم نوعا بانضمام
من الفصل بل السبب فيقوم بها الكمال المقيس الى النوع الذي هو اقرب الى الجنس من حيث انهما متحدان في الوجود لا تمايز لهما في الا

الاول الفعل بان اخذ هذا امرهما واكمل متحصلا يكون اولى بها او وجد بوجه مما ذكره الامام ان النفس كمال بالقياس الى
الطبيعة الجنسية كانت ناقصة وبانضياف الفصل اليها كملت النوع ان الكمال يكون بالقياس الى الطبيعة النوعية وهاهنا
بين المراتب في ان يكون نوعيا للنوع وكونه اقرب الى طبيعة الجنس يستدرك ما سوى على ان النوع واما ايثاره
على القوة فلان لفظ القوة مشترك بين مبدأ الفعل كالتحريك ومبدأ القبول والانفعال كالاحساس وكلاهما
معتبر في النفس وفي الاقتصار على احدهما مع انه اخلال بما هو جدول النفس استعمال المشترك في التعريف وكذا
في اعتبارهما جميعا ولان الشيء انما يكون نفسا لكونه مبدأ الآثار ومكمل النوع ولفظ القوة لا يدل الا على الاول
بخلاف لفظ الكمال ولا شك ان تعريف الشيء بما ينبئ عن جميع الجهات المعتبرة فيه يكون اولى وفي الجملة انما امكن
تفسير النفس بما يعم السماوية والارضية ثم تمييز كل بما يخصها وكان ذلك اقرب الى الضبط آنفا من المعنى فان قيل قد
ذكروا ان للسماويات حسا وحركة وتعقلا كليا فعلى هذا الاصطلاح ذلك تميز الحيوانية والانسانية قلنا ذكر في
الشفاء ان المراد بالحس هاهنا ما يكون على طريق الانفعال وارتسام المثال وبالتعقل ما هو شأن العقل
الهيولاني والعقل بالملكة وامر السماويات ليس كذلك **قوله** ثم مقتضى قواعدهم ان مقتضى ما ذكروا من ان لكل نفس
مبدأ الآثار مخصوصة وان لكل نوع من الاجسام صورة نوعية هي جوهر حال في المادة وان للبدن الانساني فيهم
جسما خاصا ما تتعلق به النفس الناطقة يقتضي ان يكون في الانسان حي مبدأ لتعقل الكليات وكذا في كل حيوان كل واحد
واخرى مبدأ الحركات والاحساسات واخرى مبدأ التغذية والتنمية وتوليد المثل لكن ذكر في شرح الاشارات
وغيره ان ليس للمركب بل للمركبات عنها حالة صورية معدنية يقتضي فعلها على حفظ المواد المجتمعة من الاسطقسات المتضادة
بكيفياتها المتداعية الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى احكامها المختلفة ومنها حالة صورية تسمى نفسا نباتية يصدر عنها مع
الحفظ المذكور جمع اجزاء اخرى من الاسطقسات واضافتها الى مواد المركب وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد
ومنها حالة صورية تسمى نفسا حيوانية يصدر عنها مع الافعال النباتية والحفظ المذكور الحس والحركة الارادية ومنها حالة تسمى نفسا مجردة
يصدر عنها مع الافعال السابقة كلها النطق وما يتبعه **قوله** وعند ما ... عند المتكلمين اختلاف انواع الا
والاستناد الآثار اليها يحتاج الى فصول متنوعة ومبادي مختلفة بنوا اثبات النفس على الادلة السمعية والتنبيهات العقلية
مثل ان البدن واعضاءه الظاهرة والباطنة دائما في التبدل والتحلل والنفس بحالها وان الانسان الصحيح العقل قد يغفل عن
البدن واجزائه ولا يغفل بحال عن وجود ذاته وانه قد يريد ما يأبى البدن مثل الحركة الى العلو وبالجملة قد اختلفت كلمتهم
الفرق ... في حقيقة النفس فقيل هي النار السارية وقيل الهيكل المحسوس وقيل الهواء وقيل الماء وقيل العناصر الاربعة
والمحبة والغلبة اي الشهوة والغضب وقيل الاخلاط الاربعة وقيل الدم وقيل نفس كل شخص مزاجه الخاص وقيل جزء لا يتجزى
في القلب وكثير من المتكلمين على انها الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره وكان هذا مراد من قال هي الهيكل المخصوص
والبنية المحسوسة اي التي من شأنها ان تحس وجمهورهم على انها جسم مخالف بالماهية للجسم الذي يتولد منه الاعضاء نوراني
علوي خفيف حي لذاته نافذ في جوهر الاعضاء سار فيها سريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم لا يتطرق اليه تبدل
ولا انحلال بقاؤه في الاعضاء حيوة وانتقاله عنها الى عالم الارواح موت وقيل انها اجسام لطيفة متكونة في القلب
في القلب سارية في الاعضاء من طريق الشرايين اي العروق الضاربة ومتكونة في الدماغ نافذة في الاعصاب النابتة منه الى جملة البدن

واختيار المحققين من الفلاسفة واهل الاسلام انها جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف
ومتعلقها اولا هو ما ذكره المتكلمون من الروح القلبي المتكون في جوفه الايسر من بخار الغذاء ولطيفه ويعطي
قوة بها يسري في جميع البدن فيستعد كل عضو قوة بها يتم نفعه من القوى المذكورة فيما سبق احتج القائلون بكونها
من قبيل الاجسام بوجوه الاول ان المدرك للكليات اعني النفس هو بعينه المدرك للجزئيات لانا نحكم بالكلي على الجزئي
كقولنا هذه الحرارة حرارة والحاكم بين الشيئين لا بد ان يتصورهما والمدرك للجزئيات جسم لانا نعلم بالضرورة انا
اذا لمسنا النار كان المدرك لحرارتها هو العضو اللامس ولان ... الحيوانات تدرك الجزئيات مع الاتفاق
على انه لا تثبت لها نفوس مجردة ورد بانا لا نسلم ان المدرك لهذه الحرارة هو العضو اللامس بل النفس بواسطته ونحن
لا ننازع في ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس لكن للكليات بالذات وللجزئيات بالالات واذا لم يجعل
العضو مدركا اصلا لا يلزم ان يكون الادراك مرتين والانسان مدركين على ما قيل ويمكن دفعه بانه بعد تسليم ان لنا ت
النفوس المجردة للحيوانات الاخر واما حصل احساسها للقوى والاعضاء واحساس الانسان للنفس بواسطتها
مع القطع بعدم التفاوت الثاني ان كل احد منا يقطع ان الذي ... بانا وهو النفس يتصف بانه جالس وقائم بعلم م
وقاعد وماش ونحو ذلك من خواص الاجسام والمتصف بخاصة الجسم جسم ورد بمنع ذلك بما يقال للبدن
ادراكات هي بعينها ادراكات ذلك الذي ... اعني النفس مثل ادراك حرارة النار ونحوه ... والكسل
وغير ذلك من المحسوسات فلو كانت النفس مجردة بل مغايرة للبدن امتنع ان يكون صفتها على صفته واجيب بان المشار اليه
بانا وان كان هو النفس على الحقيقة لكن كثيرا ما يشار به الى البدن لما بينهما من التعلق فيتصف بخواص
الاجسام كالقيام والقعود وكادراك المحسوسات عند من يجعل المدرك نفس الاعضاء والقوى لا النفس بواسطتها فالمراد به البدن
وليس معنى هذا الكلام ان النفس تعلقها بالبدن واستغراقها في احواله يغفل فيحكم عليها بما هو من خواص الاجسام
على ما فهمه صاحب الصحائف لما لزم كونها في غاية الغفلة الثالث انها لو كانت مجردة لكانت نسبتها الى جميع الابدان على
السواء فلم تتعلق ببدن دون اخر وعلى تقدير التعلق جاز ان تنتقل من بدن الى بدن اخر ولم يصح القطع بان زيدا
الان هو الذي كان بالامس ورد بانا لا نسلم ان نسبتها الى الكل على السواء بل لكل نفس بدن لا يليق بمزاجه واعتداله الا تلك
النفس الفائضة بحسب استعداده الذي حصل باعتداله خاص الرابع النصوص الظاهرة من الكتاب والسنة دالة على انها تبقى
بعد خراب البدن وتتصف بما هو من خواص الاجسام كالدخول في النار وعرضها عليها وكالتردد في حول الجنازة وكونها
في قناديل من نور تحت العرش وفي جوف طيور خضر وامثال ذلك ولا خفاء في احتمال التاويل وكونها على طريق التمثيل ولهذا
تمسك بها القائلون بتجرد النفوس زعما منهم ان تجردها مغايرتها للبدن بعد ذلك وقد يستدل بانها لو دلت على تجردها
فيجب ان لا يكون مجردة لان الشيء انما يثبت بدليله وهو مع انه على القاطع الواجبة معارض بانه لو دل
على كونها جسما او جسمانيا فيجب ان لا يكون كذلك **قوله** احتج القائلون بتجرد النفس بوجوه الاول انها يمكن محلا
للامور يمتنع حلولها في الماديات وكل ما هو كذلك يكون مجردا اما الصغرى فلما ثبت من كونها محلا للامور ... فلانها
تعقلها وقد سبق ان التعقل انما يكون بحلول الصور وانطباع المثال ولا يحصل صورة المادي ومثال لعدم
له واما بيان ان تلك الامور يمتنع حلولها في المادة فهو ان من جملة معقولاتها الواجب وان لم يمكن تعقله بالكنه والواجب

المجردة وان لم تشتمل على وجود ما في الخارج اذ ربما يعقل المعنى فيحكم بانه موجود او ليس بموجود ولو لا حصوله امتنع حلول صورته
المجرد في المادي ومنها المعاني الكلية فان الانسان مثلا يعقل بصورته الانسانية المتناولة لزيد وعمرو وفيها مقتضيا صها
بشيء من المقادير والاوضاع والكيفيات وغير ذلك مما يتشكك عنه الشيء المادي في الخارج بل يجب تجردها عن جميع
ذلك والا لم يكن متناولة لما ليس كذلك واذا حصلت في المادي يلزم الاختصاص بشيء من المقادير والاو صاع
والكيفيات والكلية تنافي ذلك فلو لم تكن النفس مجردة لم تكن محلا للصور الكلية عاقلة لها والاول لازم بطل ومنها المعاني
التي لا تقبل الانقسام كالوحدة والوحدة والنقطة وغير ذلك والا لكان كل معقول مركبا من اجزاء غير متناهية
بالفعل وهو محال مع ذلك فالمطلوب وهو وحده فانه ينقسم اصلا فالحاصل لان الكثرة عبارة عن الوحدات واذا كان
من المعقولات ما هو واحد غير منقسم لزم ان يكون محله العاقل له غير جسم بل مجردا لان الجسم والجسماني منقسم وانقسام المحل يوجب
انقسام الحال فيما يكون حلوله لذات المحل كحلول السواد والحركة والمقدار في الجسم لا لطبيعة ملحقة كحلول النقطة في الخط
لتناهيه والحلول الشكل في السطح لكونه ذا نهاية واحدة او اكثر وكحلول المحاذاة في الجسم من حيث وجود جسم اخر على وضع
ما منه وكحلول الوحدة في الاجزاء من حيث هي مجموع ومنها المعاني التي يمكن اجتماعها في الجوهر ودون الجسم كالضدين وكتعقل
مع الصغر والاشكال فانه لا يتزاحم منها في العقل بل يتصورها ويحكم فيما بينها بامتناع الاجتماع في محل واحد من الجوهر المجرد
حكما ضروريا وهذا الوجه من الاحتجاج يمكن ان يجعل وجوها اربعة بان يقال لو كانت النفس جسما لما كانت عاقلة للمجردات
او للكليات او للبسائط والمتمانعات والحوادث مبني هذا الاحتجاج على مقدمات مسلمة عند الخصم منها ان تعقل الشيء
يكون بحلول صورته في العاقل لا بمجرد اضافة بين العاقل والمعقول ومنها ان النفس لو لم تكن مجردة لكانت منقسمة ولم
يجز ان يكون جوهرا وضعيا غير منقسم كالجزء الذي لا يتجزى ومنها ان الشيء اذا كان مجردا كانت صورته الادراكية مجردة
يمتنع حلولها في المادي ولم يجز ان يكون حالة في جسم عاقل لكنها اذا وجدت في الخارج كانت ذلك الشيء المجرد
ومنها ان صورة الشيء اذا اختصت بوضع ومقدار وكيفية لحلولها في جسم كذلك كان الشيء ايضا مختصا بذلك ولم يجز
ان يكون في ذاته غير مختص بشيء من الاوضاع والكيفيات والمقادير ومنها ان الشيء اذا لم يقبل الانقسام
كانت صورته الحاصلة في العاقل كذلك ولم يجز ان يكون منقسمة بانقسام المحل العاقل مع كون الشيء غير منقسم لذاته ولا
لحلوله في منقسم ومنها ان الشيئين اذا كانا بحيث يمتنع اجتماعهما في محل كالسواد والبياض كانت الصورتان الحاصلتان
منهما في الجوهر العاقل كذلك وقد سبق ان صورة الشيء قد تخالفه في كثير من الاحكام ومنها ان اجتماعهما في العاقل
لا يجوز ان يكون بتمام كل منهما بجزء منه ومنها ان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيه لذاته فيمتنع حلول البسيط
في العاقل الجسماني البتة بناء على نفي الجزء الذي لا يتجزى والا فيحتمل ان يحصل في جزء المقدار مما ثبت عليه الجزء
قوله الثاني من وجوه الاحتجاج على تجرد النفس انها متصفة بصفات لا توجد للماديات وكل ما هو كذلك مجرد اما الصغرى
فبيان الاول انها تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها ولا يلحقها كلال بكثرة الادراكات وضعف القوى البدنية وضعف
كلال بل ربما يصير اقوى واقدر على الادراك ولا شيء من القوى الجسمانية كذلك وهذا يمكن ان يجعل وجوها
انها تدرك ذاتها والاتها وادراكاتها والمدرك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال لانه لا يعقل
بتوسط اله ولا يمكن توسط الالة بين الشيء وذاته والاته وادراكاته ... انها اي النفس لا يضعف بضعف التعقل على ضعف البدن

واعضائه وقواه بل يثبت ويزيد فان الانسان في سن الانحطاط يكون اجود منه تعقلا في سن النمو لما حصل له من التمرن
على الادراكات واستحضار صور المدركات وكذا عند توالي الافكار المؤدية الى العلوم مع ضعف الدماغ بكثرة الحركات
وعند كسر سورة القوى البدنية بالرياضات فلو كان تعقلها بالآلات البدنية لكانت تابعة لها في الضعف والكلال وثانيها
انها لو كانت من الماديات لوهنت بكثرة الافعال والحركات لعين ذلك شان القوى الجسمانية بحكم التجربة والقياس
ايضا فان صدور الافعال عن القوى الجسمانية لا يكون الا مع انفعال لموضوعاتها كتأثر الحواس عن المحسوسات والمحركة
وتحرك الاعضاء عند تحريكها بما في الحركة والانفعال لا يكون الا عن قاسر يقهر طبيعة المنفعل وممنوع عن المقاومة
فيوهنه وهم معنى قوله بالوجوه الثلثة اقناعية لا برهانية لجواز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاتها وادراكاتها من غير
توسط آلة لها في سائر الادراكات ولم يكون كمال القوة الجسمانية العاقلة متعلقة بقدر من الصحة والمزاج يبقى مع ضعف وكذا ما بعده ثم
البدن او بعضه او يلحقه الاختلال او يتاخر اختلاله وان يكون حالها بخلاف حال سائر القوى في الكلال والانفعال
قوله الثالث ان القوة العاقلة يعني لو كانت النفس الناطقة جوهرا ساريا في جسم او عرضا حالا فيه لزم ان يكون تعقلها
لذلك الجسم سواء كان تمام البدن او بعض اعضائه كالقلب والدماغ دائما او غير واقع اصلا واللازم بشطريه باطل قطعا لانه
مما يعقل تارة ويغفل عنه اخرى بحاكم الوجدان وجه اللزوم انه اما ان يكفي في تعقل ذلك الجسم حضوره بنفسه عند القوة
العاقلة اولا بل يتوقف على حضور الصورة منه كادراك الامور الخارجية فان كان الاول لزم الاول لوجود الحضور الحكم
عند تمام العلة كادراك النفس لذاتها وصفاتها الحاصلة لها بالمقايسة الى الغير فكونها مدركة لذاتها تحال في ما يكون
حصولها للنفس بعد المقايسة الى الاشياء المغايرة لها فكونها مجردة عن المادة غير حاصلة لموضوع فانها لا يدركها
دائما بل حال المقايسة فقط وان كان الثاني لزم الثاني لانه لو حصل لها تعقل ذلك الجسم في وقت فذلك الوقت
صورته لها بعد ما لم يكن واذ قد فرضنا النفس مقارنة حاصلة في ذلك الجسم لزم كون تلك الصورة حاصلة فيه فيلزم في حال تعقله
اجتماع صورتين لشيء واحد اعني الصورة المستمرة الوجود لذلك الجسم حالتي التعقل وعدمه والصورة المتجددة التي تحصل
له حال تعقل النفس اياه وذلك محال لان الصورتين متغايرتان ضرورة والاشخاص المتحدة الماهية يمتنع ان يتغاير
من غير تغاير المواد وما يجري مجراها ومبني هذا الاحتجاج على ان الادراك مجرد اضافة مخصوصة بين المدرك
والمدرك بل لا بد من حصول صورة من المدرك عند المدرك والا جاز ان يكون حضور الصورة العينية لذلك الجسم كافيا
في تعقله ومع هذا لا يحتاج الى انتزاع الصورة بل الى حصول شرايط تلك الاضافة المخصوصة وارتفاع الموانع بين القوة
لان المنتزع عنه حالة في النفس الاصلية الجسم بل في حادثة ولو حصلتا متماثلين من جهة كونهما صورة لشيء واحد من غير اختلاف
الا في كونهما منتزعة قائمة بالنفس والاخرى اصلية قائمة بالمادة فاجتماع المثلين انما يمتنع من جهة ارتفاع التمايز على
ما سبق ومع هذا الامتياز باق ولئن سلم فالجواز بشيء واحد لان قيام المنتزع بواسطة النفس بحال في الاصلية على
ان الحق ان قيامها بمادة الجسم وقيام المنتزع بالجسم نفسه وان ذلك انما يلزم لو كان حلول النفس في ذلك الجسم حلول
العرض في محله لا بطريق مداخلة الاجزاء قوله ثم بنوا يشير الى ان الافلاك نفوس مجردة لتعقل الكليات وقوى جسمانية
لتخيل الجزئيات وذلك لان حركاتها المستديرة ليست طبيعية لان الحركة الطبيعية يكون عن حالة منافرة الى حالة
ملايمة وما من نقطة طبيعية يلزم في الوصول الى كل نقطة ان يكون مطلوبا بالطبع فحينئذ الحركة اليها وهو مطلوب

ومهروبا عنها بالطبع من حيث الحركة عنها وهو محال ولا يلزم ذلك في الحركة المستقيمة لان الحركة الى النقطة التي فيما بين المبدا
والمنتهى ليست لان الوصول اليها مطلوب بالطبع بل لان الوصول الى المطلوب بالطبع اعني الحصول في الحيز لا يمكن بدون ذلك
ولا كذلك حال المستديرة اما فيما لا ينقطع عنده عام فردة مطلوبة واما فيما ينقطع فلان المطلوب بالطبع لو كان هو الوصول
الى نقطة الانقطاع لكان مقتضى طبع كل جزء من اجزاء الجسم الواحد البسيط شيئا آخر وهو الحيز الذي يقع فيه ذلك الجزء عند
الانقطاع ولكان مقتضى الطبع اختيار الطريق الاطول على الاقصر والاقسرية لانها انما تكون على خلاف الطبع فيجب ان لا طبيعة
ولا قسر وعلى وفق العناية فلا تختلف في الجهة والسرعة والبطء فتعين ان تكون ارادية مقرونة بالادراك ولا يكفي في جزئيتها
وخصوصياتها تعقل كلي لان نسبته الى الكل على السواء بل لا ادراكات جزئية وتخيلات محضة لاستحالة دوامها على
نظام واحد من غير انقطاع واختلاف كيف وقد ثبت لزوم تناهي القوى الجسمانية فلا بد لتلك الحركات من ارادات
وادراكات جزئية وقد تقرر ان ذلك لا يمكن الا بقوى جسمانية من ارادات وتعقلات كلية وقد تقرر ذلك لا يكون الا للذات
المجردة فثبت ان المباشر لتحريك الافلاك قوى جسمانية هي بمنزلة النفوس الحيوانية لا بدانها ونفوس مجردة ذوات
ارادة عقلية وتعقلات كلية هي بمنزلة نفوسنا الناطقة واعترض بعد تسليم انحصار الحركة في الطبيعية والقسرية
والارادية وان التعقل الكلي لا يكون الا للمجردات وان الجزئي الا الجسمانيات بانا لا نسلم لزوم كون المطلوب بالطبع مهروبا
بالطبع لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة لا شيء من الاين والاوضاع التي تتحرك والا لم ان القسر لا يكون الا على خلاف
الطبع وان العناية لا تكون الا منشأ بل اللازم تشابه الحركات وان الكلي من الارادة والادراك لا يصلح مبدا
لخصوصيات الحركات لم لا يجوز ان يستند الحركات المتعاقبة الى ارادات وادراكات كلية متعاقبة للارادة وادراك الحركة
على الاطلاق وتحقيق ذلك ما اشار اليه ابن سينا في الاشارات من ان المطلوب بالحركة الوضعية لا يكون الا الوضع المعين
ويمتنع ان يكون موجودا الان فان حصل لا يطلب وان يكون في الحركة المستديرة جزئيا لان الحركة المتوجهة اليه ينقطع عنده
فمطلوب ارادة الفلك يجب ان يكون وضعا معينا مفروضا كليا يعرضه الارادة وينجر اليه بالحركة والتعين لا ما في الكلية لان
كل واحد من كل كلي فله مع كليته يعين متناز به عن سائر آحاد ذلك الكلي واعلم ان المشهور من مذهب الشيخ الرئيس والمذكور
في النجاة والشفاء ان النفوس الفلكية قوى جسمانية منطبعة في المواد بمنزلة نفوسنا الحيوانية وصرح في الاشارات
بان لها نفوسا مجردة بمنزلة نفوسنا الناطقة فقال الامام رحمه الله فيجب ان يكون للفلك نفس مجردة هي مبدا الارادة
الكلية ونفس منطبعة هي مبدا الارادة الجزئية وتبعه على ذلك المحقق بان هذا انما لم يذهب اليه احد ولا الجسم الواحد يمتنع ان يكون
ذا نفسين اعني ذاتين متباينتين هو آلة لهما بل الارادات الجزئية منبعثة عن ارادة كلية مبدؤها النفس واحد
مجردة يدرك المعقولات بذاتها والجزئيات بجسم الفلك ويحرك الفلك بواسطة صورته النوعية التي هي باعتبار تحريكها قوة
كما في نفوسنا وابدانها بعينها ولا يخفى ان هذا مناقشة في اللفظ حيث يسمي تلك الصورة والقوة نفسا قوله
المبحث الثاني ذهب جمع من قدماء الفلاسفة الى ان النفوس الحيوانية والانسانية متماثلة متحدة الماهية واختلاف الافعال
والادراكات عائد الى اختلاف الآلات وهذا لازم على القائلين بانها اجسام والاجسام متماثلة لا تختلف الا بالعوارض
واما القائلون بان النفوس الانسانية مجردة فذهب الجمهور منهم الى انها متحدة الماهية وانما تختلف في الصفات والملكات
لاختلاف الامزجة والادوات وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد

متحدة الماهية متناسبة الاحوال كما يفيضه الروح العلوي المسمى بالطباع التام لو كل النوع ويشبه ان يكون قوله عم الناس معادن كمعادن
الذهب والفضة وقوله عم الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف شاهدا الى ما ذكره الامام
رحمه الله في المطالب العالية ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما بمعنى ان يكون كل فرد منها مخالفا بالماهية لسائر الافراد
حتى لا يشترك منهم اثنان في الحقيقة فلم يقل به قائل تصريحا كذا ذكره ابو البركات في المعتبر احتج الجمهور بان ما يعقل من
النفس ويجعل حدا لها معنى واحد مثل الجوهر المجرد المتعلق بالبدن والحد تمام الماهية وهذا ضعيف لجواز ان يكون التحديد
لا بوصف النوع النوعية اذ الحق الجنسية ايضا كذلك كقولنا الحيوان جسم حساس متحرك بالارادة وان ادعى ان هذا مقول
في جواب السؤال بما هو عن اي فرد واي طائفة يفرض فهو توهم بل ربما يحتاج الى ضم مميز جوهري وقد يحتج بانها متشاركة في
كونها نفوسا بشرية فلو تخالفت بفصول مميزة لكانت من المركبات دون المجردات والجواب بعد تسليم كون النفسية من
الذاتيات دون العرضيات ان التركيب العقلي من الجنس والفصل لا ينافي التجرد والمسلوم الجسمية واحتج الاخرون بان
اختلاف النفوس في صفاتها لو لم يكن لاختلاف في ماهياتها بل لاختلاف الامزجة والاحوال البدنية والاسباب الخارجية
لكانت الاشخاص المتقاربة جدا في احوال البدن والاسباب الخارجية متقاربة البتة في الملكات والاخلاق من الرحمة والقسوة
والكرم والبخل والعفة والفجور وبالعكس واللازم باطل اذ كثيرا ما يوجد الامر بخلاف ذلك بل ربما يوجد الانسان الواحد متبدل
المزاج جدا وهو على غريزته الاولى والاخلاق والجواب ان هذا من الاقناعيات الضعيفة لجواز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا يطلع
عليها اصلا قوله واستعدادها يعني ان النفوس لا انه سواء جعلناها مجردة او مادية حادثة عندنا لكونها اثر القادر
المختار واما الكلام في ان حدوثها قبل البدن لقوله عم خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفي عام او بعده لقوله تعالى
بعد ذكر اطوار البدن ثم انشاناه خلقا آخر اشارة الى افاضة النفس ولا دلالة في الحديث مع كونه خبر واحد على
ان المراد بالارواح النفوس البشرية او الجواهر العلوية ولا في الآية على ان المراد احداث النفس او احداث تعلقها بالبدن
واما الفلاسفة فمنهم من جعلها قديمة لوجهين احدهما انها لو كانت حادثة لم تكن ابدية واللازم باطل لما سياتي على ما سيجيء وجه
اللزوم ان كل حادث فاسد اي قابل للعدم ضرورة كونه مسبوقا بالعدم وقبول العدم ينافي الابدية لان معناها دوام الوجود
فيما يستقبل ورد بانه ان اريد انه قابل للعدم اللاحق فنفس المدعى وان اريد العدم السابق فلا ينافي دوام وجوده لدوام علته
وثانيهما انها لو كانت حادثة لم تكن مجردة بل مادية لما مر من ان كل حادث مسبوق بالمادة والمدة ورد بمنع الملازمة فان حاجة
على تقدير تمامه لا يفيد لزوم مادة تحلها الحادث بل تحلها او يتعلق بها وهذا لا ينافي كونه مجردا في ذاته وذهب ارسطو
وشيعته الى انها حادثة لوجوه الاول انها لو كانت قديمة لكانت قبل التعلق بالبدن معطلة ولا معطل في الطبيعة وجه اللزوم
على ما سيجيء في ابطال التناسخ ولا يلزم ذلك فيما بعد المفارقة عن البدن لانها تكون ملتذة بكمالاتها ومتالمة برذائلها و
جهالاتها فتكون في شغل شاغل ورد بعد تسليم ان لا معطل في الطبيعة والنفس قبل البدن ادراكات وكمالات
ولا تعلق بجسم آخر بان التناسخ لا يبقى بل الكمال شغل فلا تكون معطلة الثاني انها مشروطة بمزاج خاص في البدن يقابله
نفس خاص يتعلق عليه بتمام الاستعداد في القابل وعموم الفيض من الفاعل والمشروط بالحادث حادث بالضرورة
فان قيل يجوز ان يتقدم عند انعدام المزاج ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط فلما يجوز ان يكون المزاج شرطا
لحدوثها لا لبقائها كما في كثير من المعدات وقد يمنع القضوي لجواز ان يكون المشروط بالمزاج تعلقها بالبدن لا وجودها

الثالث

الثالث وهو العمدة في اثبات ابطال النفوس لو كانت قديمة فاما ان يكون في الازل واحدة او متعددة لا سبيل الى
الاول لانها بعد التعلق بالبدن اما ان يبقى على وحدتها وهو باطل بالاتفاق والضرورة للقطع باختلاف الاشخاص في
العلوم والجهالات واما ان يتكثر بالانقسام والتجزي وهو على المجرد محال وبزوال الواحد وحصول الكثير وهو قول
بالحدوث ولا الى الثاني لان التكثر اما بتمام الماهية او بلوازمها فينحصر كل في شخص ولا يوجد نفسان متماثلتان والمفهوم توافقنا
على بطلانه واما بالعوارض وهو ايضا باطل لان اختلاف العوارض انما يكون بعلة تغاير المواد وما هي النفس هو البدن
ولا بدن في الازل الذي كانت العنصرية حادثة وفاقا ولو سلم فالكلام في النفوس المتعلقة بالابدان الحادثة الهالكة
فتميزها في الازل بابدان قديمة لا يتصور الا بالانتقال عنها الى هذه الابدان وهو تناسخ وقد ثبت بطلانه على ما
سنشير اليه فان قيل لم لا يجوز ان يكون تمايزها بما تحل فيها كالشعور بهوياتها مثلا قلنا لان هذا انما يتصور بعد التمايز
ليكون الحاصل في هذه مغايرا للحاصل في تلك فتعليل التمايز به دور فان قيل لو صح ما ذكرتم لزم عدم تمايزها بعد مفارقة
الابدان واضمحلالها لانتفاء العوارض المادية قلنا ممنوع لجواز ان يبقى تمايز بما حصل لكل من خواصها الى ان لا يوجد في
الاخرى واقلها الشعور بهويتها واعترض بوجهين احدهما انا لا نسلم بطلان كون كل فرد من افراد النفوس نوعا منحصرا في
الشخص فلم لا يجوز ان يجب ان يوجد نفسان متحدتان في الماهية وثانيهما انا لا نسلم امتناع ان يوجد جسم قديم يتعلق
به النفس في الازل ثم تنتقل منه الى آخر واجيب على سبيل المعارضة كيف وعمدتهم الوثيق في ابطال التناسخ مبنية على حدوث
النفس على ما سيجيء فلو بني اثبات الحدوث على بطلان التناسخ لكان دورا فان قيل يحتمل بيان امتناع تعين النفس بالعوارض
البدنية بوجه لا يتوقف على بطلان التناسخ بان يقول لو كان تعين بعض النفس بالعوارض المتعلقة بهذا البدن
لما كانت متعينة قبله فلم يكن موجودة سواء كان التناسخ حقا او باطلا قلنا الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون قبل هذا
البدن متعينة ببدن آخر معين وقبله باخر وهلم جرا لا الى بداية فيكون موجودة بتعينات متعاقبة فلا بد من ابطال ذلك وقد
يجاب عن الاعتراض بان الكلام الزامي على من يسلم عائل النفوس بطلان التناسخ قوله ثم المعنى قاطعة يعني ان كل نفس
تعلم بالضرورة ان ليس معها في هذا البدن نفس اخرى تدبر امره وان ليس لها تدبير وتصرف في بدن آخر فالنفس مع
البدن على التساوي كما ليس لبدن واحد الا نفس واحدة ولا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع فظاهر
واما على سبيل التبادل والانتقال من بدن الى آخر فلو صح الاول لتذكر النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه
من بدن آخر لزم ان يتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان الحفظ والعلم والتذكر من الصفات القائمة بجوهرها اللا تختلف
باختلاف احوال البدن واللازم باطل قطعا الثاني انها لو تعلقت بعد مفارقة البدن ببدن آخر لزم ان يكون عدد الابدان الهالكة
مساويا لعدد الابدان الحادثة لئلا يلزم تعطل بعض النفوس او اجتماع عدة منها على التعلق ببدن واحد او تعلق
واحد منها بابدان كثيرة معا لكنا نعلم قطعا بانه قد يهلك في مثل الطوفان العام ابدان كثيرة ولا يحدث مثلها الا في اعصار
متطاولة الثالث انه لو انتقل نفس الى بدن لزم ان يجتمع فيه نفسان مستقلة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة
يتوقف على حصول الاستعداد في القابل على البدن وذلك بحصول المزاج الصالح وعند حصول الاستعداد يجب حدوث
النفس لما تقرر من لزوم وجود المعلول عند تمام العلة لا يقال لا بد مع ذلك من عدم المانع ولعل تعلق المنتقلة مانع
ويكون لها اولوية في المنع بما لها من الكمال لانا نقول لا دخل للكمال في اقتضاء التعلق بل ربما يكون الامر بالعكس فانا في ليس

يعني يجوز ذلك يكون الكمال في الفائضة دون المستقلة ١٢

١٤٥

منع الاستدلال بالحدوث ولى من منع الحدوث للانتقال واعترض على الوجوه الثلثة بعد تسليم مقدماتها بانها انما تدل على ان النفس
بعد مفارقة البدن لا تنتقل الى بدن آخر انسانى ولا تدل على انها لا تنتقل الى صورة اخرى من البهائم والسباع وغيرهما على
ما جوزه بعض المتناسخية ويسمى مسخا ولا الى نبات على ما جوزه بعضهم ويسمى فسخا ولا الى جماد على ما جوزه آخرون ويسمى رسخا
ولا الى جرم سماوى على ما يراه بعض الغلاة منهم واما طلبها بعد تسليم المقدمات لانه ربما يعترض على الوجه الاول بمنع لزوم
التذكر وانما يلزم لو لم يكن التعلق بالبدن شرطا للادراك او الاستغراق فى تدبير البدن الآخر مانعا او طول العهد منسيا
وعلى الثانى بمنع لزوم التساوى وانما يلزم لو كان التعلق ببدن آخر لا زما للبلة وعلى الثالث بانه انما يلزم لو كانت جائزة او لا رذا
ولو بعد حين فلا يجوز ان تنتقل نفوس الهالكين الكثيرين او تنتقل بعد حدوث الابدان الكثيرة كما توهم من التعطيل
مع انه لا حجة على بطلانه حتى يلزم لان الابتهاج بالكمالات او التألم بالجهات شغل وعلى الثالث بانه مبنى على صدور
النفس عن كون فاعلها قديما موجبا لاحادثا او قديما مختارا او كون الشرط هو المزاج الصالح دون غيره من الاحوال والاوضاع
الحادثة وكون المزاج مع الفاعل تمام العلة بحيث لا مانع اصلا والكل فى حيز المنع قوله وغاية متشبثهم يعنى
ليس للتناسخية دليل يعتد به وغاية ما تمسكوا به فى اثبات التناسخ على الاطلاق اى انتقال النفس بعد المفارقة الى جسم آخر
انسانى او غيره وجوه الاول انها لو لم تتعلق لكانت معطلة ولا معطل فى الوجود وكلتا المقدمتين ممنوعة لانها مجبولة
على الاستكمال والاستكمال لا يكون الا بالتعلق لان ذلك شأن النفوس الا كانت عقلا لا نفسا ورد بانه ربما كان الشئ
طالبا للكمال ولا يحصل لزوال الاسباب والآلات بحيث لا يحصل لها البدن الثالث انها قديمة لما سبق من الادلة فيكون
متناهية العدد لامتناع وجود ما لا يتناهى بالفعل بخلاف ما لا يتناهى من الحوادث كالحركات والاوضاع وما يستند اليها
فانها انما تكون على سبيل التعاقب دون الاجتماع والابدان غير متناهية مطلقا بل الابدان الانسانية خاصة غير متناهية لانها من الحوادث
المتعاقبة المستندة الى ما لا يتناهى من الادوار الفلكية والاوضاع فلو لم تتعلق كل نفس الا ببدن واحد لزم توزيع
ما يتناهى على ما لا يتناهى وهو محال بالضرورة ورد بمنع قدم النفوس ومنع لزوم تناهى القدماء لو ثبت فان الادلة
انما تمت فيما له وضع وترتيب ومنع لا تناهى الابدان وعللها ومنع لزوم ان تتعلق بكل بدن نفس فلعل الزائد
الابدان التى صارت انسانا بالفعل انتهى على منع لا تناهيها قوله والذى تشبث فيه توهم ان من شرع الفنا القول
بالتناسخ فان مسخ اهل ما يبق قردة وخنازير يقتضى تعلق نفوسهم الى ابدان حيوانات اخر لا يكون الابدان التى الكل فيها
لتبدل الصور والاشكال بلا نزاع والجواب ان المتنازع فيه ان النفوس بعد مفارقتها الابدان تتعلق فى الدنيا بابدان
اخر للتدبير والتصرف والاكتساب لان تتبدل صور الابدان كما فى المسخ او تجمع اجزاؤها الاصلية بعد التفرق فيعاد اليها النفوس
كما فى المعاد على الاطلاق وكما فى احياء عيسى عليه السلام بعض الاشخاص قوله وما يحكيه بعضهم يعنى لك القول بالتناسخ فى
الجملة اى تعلق بعض النفوس بابدان اخر فى الدنيا مما يحكى عن كثير من العلماء سيما الاذكياء حكاية لا يعتضد بشبهة فضلا عن
حجة ومع ذلك فالنصوص القاطعة من الكتاب والسنة ناطقة بخلافها وذلك انهم ينكرون المعاد الجسمانى اعنى حشر
الاجساد وكون الجنة والنار دارى ثواب وعقاب ولذات وآلام حسية ويجعلون المعاد عبارة عن مفارقة
النفوس الابدان والجنة عن ابتهاجها بكمالاتها والنار عن تعلقها بابدان حيوانات اخر يناسبها فيما اكتسبته من الاخلاق
وتمكنت فيها من الهيئات فتعذب بها فالمتكبر فى مثل النمل والجبان مثلا تتعلق نفسه بالخنزير والسارق بالفار

والمجب

١٤٦

والمجب بالطاوس والشرير بالكلب ويكون لها تدرج فى ذلك بحسب الانواع والاشخاص اى تنتقل من بدن الى بدن آخر او فى
ذلك الهيئة المناسبة مثلا تبتدئ نفس الحريص من التعلق ببدن الخنزير ثم الى ما دونه فى ذلك حتى تنتهى الى النمل
ثم تتصل بعالم العقول عند زوال تلك الهيئة بالكلية ثم ان المتميزين من التناسخية الى فرق الاسلام يروجون هذا
الرأى بالعبارات المهذبة والاستعارات المستعذبة ويعزون اليه بعض الآيات لولا حق فى اصحاب الرشاد
اجتراء على الله تعالى وافتراء كما هو دأب الملاحدة والزنادقة ومن يجرى مجراهم من الغاوين المغوين الذين هم
شياطين الانس الذين يوحون الى العوام والقاصرين من المحصلين زخرف القول غرورا فمن جملة ذلك ما حملوا
فى قوله تعالى كلما نضجت جلودهم اى بالفساد بدلناهم جلودا غيرها اى بالكون وفى قوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا
منها اى من دركات جهنم التى هى ابدان الحيوانات وكذا فى قوله فهل الى خروج من سبيل وقوله تعالى ربنا اخرجنا منها
فان عدنا فانا ظالمون وفى قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا امم امثالكم معناه انهم كانوا امثالكم فى الخلق والمعايش والعلوم و ما ماه
الصناعات فانتقلوا الى ابدان هذه الحيوانات وفى قوله تعالى كونوا قردة خاسئين اى بعد المفارقة وفى قوله تعالى
ونحشرهم يوم القيمة على وجوههم اى على صور الحيوانات المنتكسة الرؤس الى غير ذلك من الآيات ومن نظر فى كتب
التفسير بل فى سياق الآيات لا يخفى عليه فساد هذه الهذيانات وجوز بعض الغلاة منهم تعلق النفوس بعد المفارقة
ببعض الاجرام السماوية للاستكمال وبعضهم على ان نفوس الكاملين تتصل بعالم المجردات ونفوس المتوسطين
بحاصل الى عالم المثل المعلقة فى مظاهر الاجرام العلوية على اختلاف مراتبهم فى ذلك ونفوس الاشقياء الى جزء
العالم فى مظاهر الظلمانيات والصور المستكرهة بحسب اختلاف مراتبهم فى الشقاوة فيبقى بعضهم فى تلك الظلمات
ابد الآبدين لتمكن الشقاوة فى الغاية وبعضهم ينتقل بالتدريج الى عالم الانوار المجردة وسنوضح معنى المثل المعلقة
قوله المبحث الثالث يعنى ان فناء البدن لا يوجب فناء النفس لمغايرتها لها مجردة كانت او مادية اى لمه
جسمانية حالة فيه لان كونها مدبرة له متصرفة فيه لا يقتضى فناءها بفنائه لكن مجرد ذلك لا يدل على كونها باقية البتة فلا احتج ذكر
الى دليل وهو عندنا النصوص من الكتاب والسنة والاجماع وهى من الكثرة والظهور بحيث لا يفتقر الى الذكر
وقد اورد الامام رحمه الله فى المطالب العالية من الشواهد العقلية والنقلية ما يجل عن الحصر ذكرنا الى العطا ب
واما الفلاسفة فزعموا انه يمتنع فناء النفس لوجهين احدهما انها تستند الى علة قديمة اما بالاستقلال فتكون
ازلية ابدية واما بشرط حادث هو المزاج الصالح فلا تكون ازلية لكنها ابدية لان ذلك شرط للحدوث دون البقاء
وعلى منع ظاهر وثانيهما انها لو كانت قابلة للفناء والفساد وهى باقية بالفعل لكان فيها فعل البقاء وقوة الفساد
وهما متغايران ضرورة ويمتنع ان يكون محلهما واحدا لان محل قبول الشئ يكون باقيا معه موصوفا به ومحال ان
يكون الباقى بالفعل باقيا مع الفناء والفساد والنفس جوهر بسيط محل للبقاء بالفعل فيمتنع ان تكون بعينها
محلا لقوة الفساد او مشتملا عليه فلا يكون هى ولا شئ من المجردات قابلة للفناء والفساد وانما يكون ذلك للصور
والاعراض ويكون القابل هو المادة الباقية فان قيل قوة الفناء هى امكان العدم وهو امر اعتبارى لا يقتضى
وجود محل احتيب بان المراد امكان الاستعداد الذى يجتمع مع وجود الشئ لا الامكان الذاتى فى الاعتقادى
هذا الدليل بانا لا نسلم ان قوة قبول الامر العدمى كالفناء مثلا تقتضى وجود محل لها يجتمع مع المقبول ولو سلم

فقد سبق ان الحدوث ايضا يقتضي مادة ويكفي المادة التي يتعلق بها النفس من غير حلول فلم لا يكفي مثلها في قوة الفناء وقد يجاب
بان القوة الاستعدادية عرض فلا بد له من محل سواء كان استعداد القبول امر وجودي او عدمي ثم الاستعداد لبدن
الجنس بحاله من اعتدال المزاج لان يفيض عليه من المبداء نفس تدبره معنى معقول واما استعداده لبطلان وكل المزاج
لان ينعدم وكل المدبر فغير معقول بل غايته ان ينعدم ما بينهما من العلاقة وهو لا يقتضي الفناء قوله المبحث الرابع لا نزاع
في ان المدرك للكليات من الانسان هو النفس واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعندنا النفس وعند الفلاسفة الحواس
لنا وجوه الاول انا نعلم بالضرورة ان كل احد يعلم انا وهو معنى النفس يحكم بان هذا الشخص من افراد الانسان الكلي وانه ليس
هذا الفرس وان هذا اللون غير هذا الطعم وان هذه الصورة الخيالية صورة زيد المحسوس الى غير ذلك من احكام بين الكلي
والجزئي او بين الجزئيات والحاكم بين الشيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شي واحد
الثاني ان نفس كل احد يتصرف في بدنه الجزئي ويباشر افعاله الجزئية وذلك يتوقف على ادراك الجزئيات لعدم ان الكلي نسبته
الى الجزئيات على السواء ولان كل عاقل يجد من نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلي بل مخصوص وتدبير بدنه الى ... الثالث
ان كل احد يعلم بالضرورة انه واحد بالعدد يسمع ويبصر ويدرك المعقولات وان كان يتوقف بعض هذه الادراكات
على استعمال الالات وليس النفس سوى ذلك الواحد يشير اليه كل احد بقوله انا احتج الخصم بوجوه الاول انا قاطعون
بان الابصار للباصرة والسمع للسامعة وليسا فعلي قوة واحدة وهذا في التحقيق دعوى كون المطلوب بديهيا الثاني لو لم يكن
الابصار للباصرة والسمع للسامعة والذوق للذائقة وكذا جميع الحواس الظاهرة والباطنة لما كانت الافة في محال
هذه القوى يوجب الافة في هذه الافعال كما لا توجب الافة في الاعضاء الاخر واللازم باطل بالتجربة الثالث ادراك
المحسوسات الظاهرة لو كان للنفس لا للحواس لما توقف على حضور المحسوس عند الحاسة لان حال النفس في ادراكاته لا يتفاوت
بالغيبة والحضور الرابع لو كان التخيل للنفس لا لقوة جسمانية لما امكن تخيل ذوات الاوضاع والمقادير لامتناع
ارتسامها في المجرد وقد سبق انه لا بد في الادراك من الارتسام الخامس لو لم يكن التخيل للقوة الجسمانية لم يحصل
الامتياز بين المتيامن والمتياسر فيما اذا تخيلنا الامر الجانح مربعا مجنحا بمربعين متساويين في جميع الوجوه الا في
ان احدهما على يمين المربع والاخر على يساره فحكمنا اذ ليس امتيازهما بالماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل
والسواد والبياض وغير ذلك لفرض التساوي فيها بل بالمحل وليس بمحل الخارجي لان المفروض انه لم يوجد في الخارج
فتعين المحل الادراكي والمجرد لا يصلح محلا لذلك فتعين الالة الجسمانية والجواب انا اذا جعلنا القوى الجسمانية آلات
الاحساس وادراك الجزئيات والمدرك هو النفس على ما صرح به المتاخرون من الحكماء ارتفع نزاع النفي
وظهر الجواب عن ادلتهم الا انه يرد اشكالات الاول ان غير الانسان من الحيوانات يدرك المحسوسات فلو كان المدرك
هو النفس المجردة كما في الانسان لما صح ذلك لان ليست لها نفوس ناطقة وفاقا والجواب انه لو سلم ذلك يجوز ان يكون
المدرك فيها هي القوى الجسمانية وفينا النفس بواسطة القوى وهذا معنى قولنا الاشتراك في اللازم وهو الاحساس
لا يوجب الاشتراك في الملزوم وهو النفس المجردة الثاني انه لو كان ادراك النفس للجزئيات بمعونة الالات لما ادركت النفس
هويتها لامتناع توسط الالة في ادراك الجزئيات التي يمتنع ارتسام صورها في النفس المجردة واما ما لا يفتقر ادراكها
الى ارتسام صورة كادراك النفس ذاتها فلا يفتقر الى توسط الالة الثالث انا نقطع بتعلقها بالبدن نتصوره بعينه اذ

اذ لا يكفي في ذلك تصور بدن كلي لان نسبته الى الكل على السواء فكانت قبل استعمال الالات مدركة للجزئيات والجواب
ان تعلقها بالبدن شوق طبيعي لمقتضى المناسبة لا ارادي ليتوقف على تصور البدن بعينه الرابع انها عند قصد استعمال
الالات للادراكات والتحريكات يتصورها باعيانها من غير توسط آلة والجواب انها يتصورها من حيث انها الالات
لهذه النفس حاصلة في هذا البدن المحسوس فيحصل التخصص بهذه الاضافة ولا يلزم ادراكها من حيث كونها جزئيات
في ذواتها كما اذا حاولنا سلوك طريق نعرفه بصفاته بحيث يتعين في الخارج وان لم يكن في ذهننا تصوره بعينه ويجوز ان يدركها
بعينها على سبيل التخيل فان المتخيلات لا يجب ان تتادى من طرق الحواس البتة بقي ههنا اشكال وهو انه اذا كان المدرك
للجزئيات هو النفس لكن بحصول الصورة في الالة فاذا كان يكون الصورة حاصلة في النفس ايضا على ما يشعر به قولهم ليس
الادراك لحصول الصورة في الالة فقط بل لحصولها في النفس لحصولها في الالة وما الحضور عند المدرك للحضور عند الحس
من غير ان يكون هناك حضور مرتين ورد بعض المحققين على ارتسام صورة الجزئي والمحسوس في المجرد والا كان لا يكون
الصورة حاصلة في النفس بل في الالة فقط على ما هو الظاهر من كلامهم وليست الالة الا جزءا من جسم مدبر النفس
فلا بد من تحقيق ان اي حالة تحصل للنفس بها ادراكا وحضور الشيء عند النفس لا يحصل للمجرد بحصول ذلك الشيء في
نفسه وحصول صورته في مادته وانه ان كانت اضافة مخصوصة فلم لا يكفي ذلك في ادراك الكليات من غير افتقار الى
حصول الصورة في النفس بالجملة فقد جاز الادراك من غير ارتسام صورة في المدرك فلم اوجبتم ذلك في ادراك الكليات
مع انكم تقولون الادراك معنى واحد يختلف بالاضافة الى الحس والعقل قوله تنبيه لما كان ادراك الجزئيات
مشروطا عند الفلاسفة بحصول الصورة في الالات فعند مفارقة النفس وبطلان الالات لا يبقى مدركة للجزئيات
ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وعندنا لما لم تكن الالات شرطا في ادراك الجزئيات اما لانه ليس بحصول
الصورة لا في النفس ولا في الحس واما لانه لا يمتنع ارتسام صورة الجزئي في النفس بل الظاهر من قواعد الاسلام
انه يكون للنفس بعد المفارقة ادراكات متجددة جزئية واطلاع على بعض جزئيات احوال الاحياء سيما الذين كان
بينهم وبين الميت تعارف في الدنيا ولهذا ينتفع بزيارة القبور والاستعانة بنفوس الاخيار من الاموات
في استنزال الخيرات واستدفاع الملمات فان للنفس بعد المفارقة تعلقا ما بالبدن وبالتربة التي دفنت
فيها فاذا زار الحي تلك التربة وتوجهت تلقاء نفس الميت حصل بين النفسين ملاقاة وافاضات قوله
المبحث الخامس قد سبق ان لفظ القوة كما يطلق على مبدا التغير والفعل كذا يطلق على مبدا التغير والانفعال فقوة
النفس باعتبار تاثرها عما فوقها من المبادي للاستكمال بالعلوم والادراكات يسمى عقلا نظريا وباعتبار تاثيرها
في البدن لتكميل جوهره وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من جهة ان البدن آلة لها في تحصيل العلم والعمل
يسمى عقلا عمليا والمشهور ان مراتب النظري اربع لانه اما كمال واما استعداد نحو الكمال قوي او متوسط او ضعيف
فالضعيف هو محض قابلية النفس للادراكات يسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها
عن جميع الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة والمتوسط هو استعدادها لتحصيل النظريات بعد
حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة لما حصل لها من ملكة الانتقال الى النظريات بمنزلة الامي المستعد
لتعلم الكتابة ويختلف مراتب الناس فيه ذكرا اختلافا عظيما بحسب اختلاف درجات الاستعدادات والقوى

وهو الاقتدار على استحضار النظريات متى شاءت من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة بمنزلة النقاش
بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب وله ان يكتب متى شاء ويسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل والكمال فهو لنفس
تحصيل النظريات مشاهدة بمنزلة الكاتب حين يكتب ويسمى عقلا مستفادا اى من خارج هو العقل الفعال الذى يخرج
نفوسنا من القوة الى الفعل فيما له من الكمالات ونسبته الينا نسبة الشمس الى ابصارنا ويختلف عبارات القوم فى ان
المذكور السابق بهذه الاستعدادات والكمالات للنفس باعتبار اتصافها بها او القوى فى النفس هى مبادئها مثلا يقال
تارة ان العقل الهيولانى هو استعداد النفس لتحصيل العلوم الضرورية وتارة انه قوة استعدادية او قوة من شانها
الاستعداد المحض وتارة انه النفس فى مبدأ الفطرة من حيث قابليتها للعلوم وكذا فى البواقى وربما يقال ان العقل
بالملكة هو حصول الضروريات من حيث يتادى الى النظريات وقال ابن سينا هو حصول المعقولات الاولى فيحصل بها
القوة على كسب غيرها بمنزلة الضوء للابصار والمستفاد هو المعقولات المكتسبة عند حصولها بالفعل وقال فى كتاب
المبدأ والمعاد ان العقل بالفعل والعقل المستفاد واحد بالذات مختلف بالاعتبار فانه من جهة تحصيله للنظريات
عقل بالفعل ومن جهة حصولها له بالفعل عقل مستفاد وربما قيل هو عقل بالفعل بقياسه الى ذاته ومستفاد بالقياس
الى فاعله واختلفوا ايضا ان المعتبر فى المستفاد هو حضور النظريات الممكنة للنفس بحيث لا يغيب اصلا حتى قالوا
انه آخر المراتب البشرية واول المنازل الملكية وانه ممتنع او مستبعد جدا ما دامت النفس متعلقة بالبدن او مجرد الحضور
حتى تكون قبل العقل بالفعل بحسب الوجود على ما صرح به الامام رحمه الله وان كانت بحسب الشرف هو الغاية والرئيس
المطلق الذى تخدمه سائر القوى من الانسانية والحيوانية والنباتية ولا يخفى ان هذا اشبه بما اتفقوا عليه
من حصر المراتب فى الاربع ثم حضور الكل بحيث لا يغيب اصلا هو كمال مرتبة المستفاد وذكر الامام رحمه الله فى بيان
المراتب ان النفس ان خلت عن العلوم مع انها قابلة لها سميت فى تلك الحالة عقلا هيولانيا والا فان حصلت الضروريات
فقط سميت عقلا بالملكة وان حصلت النظريات فيها فان لم تكن حاصلة بالفعل بل لها قوة الاستحضار بمجرد
التوجه سميت النفس عقلا بالفعل وان كانت حاضرة سميت النفس عقلا مستفادا فالحالات اربع لانها حالة
الخلو وحالة حصول الضروريات وحالة حصول النظريات بدون الحضور وحالة حصولها مع الحضور والمراتب
تجعل للنفس باعتبارها وهو موافق لما قال ابن سينا ان النفس تكون عقلا بالملكة ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا
والمعنى انها مستفادة واما ما ذكر فى المواقف من ان العقل بالفعل هو ملكة استنباط النظريات من الضروريات
اى صيرورته بحيث متى شاء استحضر الضروريات واستنتج منها النظريات فلم نجده فى كلام القوم **قوله**
واما العملى يعنى انها قوة بها يتمكن الانسان من استنباط الصناعات والتصرفات فى موضوعاتها التى هى بمنزلة
المواد كالخشب للنجار وتمييز مصالحه التى يجب الاتيان بها من المفاسد التى يجب الاجتناب عنها لينتظم بذلك امر معاشه
ومعاده وبالجملة هى مبدأ حركة بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية على مقتضى آراء تخصها اصطلاحية
ولها نسبة الى القوة النزوعية ومنها يتولد الضحك والخجل والبكاء ونحوها ونسبة الى الحواس الباطنة وهى استعمالها فى
استخراج امور مصلحية وصناعات وغيرها ونسبة الى القوة النظرية وهى ان افاعيلها تنبعث عن الآراء الاختيارية
عن آراء جزئية تستند الى آراء كلية تستنبط من مقدمات اولية او تجربية او ذائعة او ظنية تحكم بها القوة النظرية

مثلا يستنبط من قولنا بذل الدرهم جميل والفعل الجميل ينبغى ان يصدر عنا ان بذل الدرهم ينبغى ان يصدر عنا ثم تحكم بان
هذا الدرهم ينبغى ان ابذله لهذا المستحق فينبعث من ذلك شوق وارادة الى بذله فيتقدم القوى المحركة على دفعه الى المستحق
قوله ويتفرع على النظرى يعنى ان كمال القوة النظرية معرفة اعيان الموجودات واحوالها واحكامها كما هى اى على
الوجه الذى هى عليه فى نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ويسمى حكمة نظرية وكمال القوة العملية القيام بالامور على ما ينبغى اى
على الوجه الذى يقتضيه العقل الصحيح بقدر الطاقة البشرية ويسمى حكمة عملية وفسروا الحكمة على ما يشمل القسمين
بانها خروج النفس من القوة الى الفعل فى كمالها الممكن علما وعملا الا انه لما كثر الخلاف وفشا الباطل و
الضلال فى شان الكمال وفى كون الاشياء كما هى والامور على ما ينبغى لزم الاقتداء فى ذلك بمن ثبت
بالمعجزات الباهرة انهم على هدى من الله تعالى وكانت الحكمة الحقيقية هى الشريعة لكن لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى
معرفة النفس ما لها وما عليها والعمل بها على ما ذهب اليه اهل التحقيق من ان الحكمة المشار اليها فى قوله تعالى ومن يؤت
الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا هو الفقه وانه اسم للعلم والعمل جميعا وقد يقسم الحكمة المفسرة بمعرفة الاشياء كما هى الى النظرية
والعملية لانها ان كانت علما بالامور المتعلقة بقدرتنا واختيارنا فعملية وغايتها العمل وتحصيل الخير والا فنظرية و
غايتها ادراك الحق وكل منهما ينقسم بالقسمة الاولية الى ثلاثة اقسام فالنظرية الى الالهى والرياضى والطبيعى والعملية
الى علم الاخلاق وعلم تدبير المنزل وعلم سياسة المدينة لان النظرية ان كان علما باحوال الموجودات من حيث تتعلق
بالمادة تصورا وقواما فهى العلم الطبيعى وان كان من حيث تتعلق بها قواما لا تصورا فالرياضى كالبحث عن الخطوط
والسطوح ونحوهما مما يفتقر الى المادة فى الوجود لا فى التصور وان كان من حيث لا تتعلق بها لا قواما ولا تصورا فالالهى
ويسمى العلم الاعلى وعلم ما بعد الطبيعة كالبحث عن الواجب والمجردات وما يتعلق بذلك واعترض صاحب المطارحات بان
فى الالهى ما يتعلق بالمادة فى الجملة كالوحدة والكثرة والعلية والمعلولية وكثير من الامور العامة وفى الرياضى ما قد
يستغنى عنها كالعدد وهو مدفوع بقيد الحيثية فان العدد اذا اعتبر من حيث هو كان مستغنيا عن المادة ويبحث عنه
فى الالهى واذا اعتبر من حيث عروضه للاوهام او فى الموجودات المادية متفرقة ومجتمعة فيبحث عن الجمع والتفريق
والضرب والقسمة فهو علم العدد المعدود من اقسام الرياضى الى هذا اشار فى الشفاء الا انه قد يناقش فى اختصاص
حيثية الجمع والتفريق والضرب والقسمة وبالجملة المباحث الحسابية بغير المجردات والحكمة العملية ان تعلقت باراء ينتظم
بها حال الشخص وحده فتهذيب فالحكمة الخلقية والا فان تعلقت بانتظام المشاركة الانسانية الخاصة فالحكمة المنزلية والا
فالحكمة المدنية والسياسة **قوله** واصول الاخلاق لان للانسان قوة شهوية هى مبدأ جذب المنافع ودفع المضار من
المآكل والمشارب وغيرها وتسمى القوة البهيمية والنفس الامارة وقوة غضبية هى مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق
الى التسلط والترفع وتسمى القوة السبعية والنفس اللوامة وقوة نطقية هى مبدأ ادراك الحقائق والشوق الى النظر
فى العواقب والتمييز من المصالح والمفاسد ويحدث من اعتدال حركة الاولى العفة وهى ان تكون تصرفات البهيمية على
وفق اقتضاء النطقية ليسلم ان تستعبدها الهوى وتستخدمها اللذات ولها طرف افراط هى الخلاعة والفجور اى الوقوع
فى ازدياد اللذات على ما لا ينبغى وطرف تفريط هو الخمود اى السكون عن طلب ما رخص فيه العقل والشرع من اللذات
ايثارا لا خلقة ومن اعتدال حركة السبعية الشجاعة وهى انقيادها للنطقية لتكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب

في الامور الهايلة ولها طرف افراط هو التهور اى الاقدام على ما لا ينبغي وتفريط وهو الجبن اى الحذر عما لا ينبغي ومن اعتدال الحركة النطقية
الحكمة وهي معرفة الحقايق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وطرف افراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي وطرف تفريطها
الغباوة وهي تعطيل الفكر بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم فالاوساط فضايل والاطراف رذايل واذا امتزجت
الفضايل حصل من اجتماعها حالة متشابهة هي العدالة فاصول الفضايل العفة والشجاعة والحكمة والعدالة ولكل منها شعب
وفروع مذكورة في كتب الاخلاق وكذا الرذايل الست قوله البحث السادس اشارة اجمالية الى بيان غرايب احوال و
افعال تظهر من النفوس الانسانية وهي عندنا محض خلق الله تعالى من غير تاثير للنفوس خلافا للفلاسفة والكلام في ذلك مرتب
على ثلثة اقسام الاول فيما يتعلق بافعالها والثاني فيما يتعلق بادراكاتها الكاينة حالة النوم والثالث فيما يتعلق بادراكاتها
الكاينة في حالة اليقظة فالاول مثل المعجزات والكرامات من الانبياء والاولياء عليهم الصلوة والسلام والاصابة بالعين
التي هي الاصابة بلا اختيار ومثل السحر والعزايم ونحو ذلك مما يكون مبدؤه افعال واعمال مخصوصة وذلك لان للنفس تاثيرا في البدن
كما للاجرام العالية المجردة في عالم الكون والفساد وليس اقتصار تاثيرها على بدنها لانطباعها فيه بل لعلاقة عشقية بينهما فلا
يبعد ان يكون لبعض النفوس قوة بها تقوى على التاثير في بدن آخر بل في جسم اخر بل في اجسام اخر حتى يصير بمنزلة
نفس ما للعالم او لبعض الاجسام لاسيما الاجسام التي تحصل لها اولوية بها لمناسبتها لبدنها بوجه خاص ولا يبعد ان تحيل
الهواء الى الغيم فيحدث مطر بقدر الحاجة او ازيد كالطوفان وان تفعل تحريكا وتسكينا وتكثيفا وتخلخلا يتبعها سحب ورياح
وصواعق وزلازل ونبوع مياه وعيون ونحو ذلك وكذا اهلاك بدن وازالة امراض ودفع موذيات وغير ذلك
وربما يكون النفس بنية قوية تطلب خيرا او تدعو الله تعالى فيستحق بهيئاتها واستعدادها ان ترجح لوجود بعض الممكنات فيوجد و
امثال هذه اذا صدرت عن نفوس خيرة شريفة فان كانت مقرونة بدعوى النبي فمعجزات والا فكرامات وقد يكون
في بعض النفوس خاصية تحدث فيما اعجبها اذى هلاك او سوء وهي الاصابة بالعين وقد يستعين النفوس في احداث الغرايب
بمواد واعمال مخصوصة وهي السحر او بقوى بعض الروحانيات وهي العزايم او بالاجرام الفلكية وهي دعوة الكواكب
او بتمزيج القوى السماوية بالارضية وهي الطلسمات او بخواص العنصرية وهي النيرنجات او بالنسب الرياضية و
هي الحيل الهندسية وقد يتركب بعض هذه مع بعض كجر الاثقال ونقل المياه والالات الرقاصة والزرافات
ونحو ذلك مما يستعان عليها بمجموع الخواص العنصرية والنسب الرياضية قوله وقالوا وادراكاتها المتعلقة بالنوم اكثر من
الى قسم آخر وبيان ذلك ان النفس لاشتغالها بالفكر فيما يورد عليها الحواس قلما تتفرغ للاتصال بالجواهر الروحانية
فعند ركود الحواس بسبب احتباس الروح الحاملة لقوى الحس عنها تتصل النفس بتلك الجواهر وتنطبع فيها ما فيها من صور
الاشياء سيما ما هو الليق بتلك النفس من احوالها واحوال ما يقرب منها من الاهل والمال والبلد وتلك الصور قد
تكون جزئية وقد تكون كلية فتحاكيها المتخيلة بصور جزئية ثم تنطبع في الخيال وتنتقل الى الحس المشترك
فتصير مشاهدة فان كانت الصور المشاهدة باقية على حالها بحيث لا تتفاوت الا بما جعلته المتخيلة جزئية الا الكلية
والجزئية كانت الرؤيا غنية عن التعبير والا فان كان هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها كما اذا صور المعنى
بصورة لازمه او ضده مثلا فهي رؤيا تعبر ومعنى التعبير هو التحليل بالعكس حتى ينتهي الى ما شاهدته النفس عند
الاتصال بعالم الغيب فان المتخيلة لما فيها من غريزة المحاكاة والانتقال تترك ما اخذت وتورد شبهه او ضده

او مناسبه وربما يبدل ذلك الى آخر وآخر وهكذا الى حين اليقظة فالمعبر ينظر في ان هذه صورة لاية صورة اخرى
الى ان ينتهي الى الصورة التي ادركها النفس وان لم يكن هناك مناسبة يوقف عليها فتلك الرؤيا تعد من اضغاث الاحلام
وقد يقع ذلك باسباب اخر مثل ان يبقى صورة المحسوس في الخيال فينتقل في النوم الى الحس المشترك ومثل ان يالف
المفكر صورة فينتقل منها عند النوم الى الخيال ثم منه الى الحس المشترك ومثل ان يتغير مزاج الروح الحامل
لقوى المتخيلة فيتغير افعالها بحسب تلك التغيرات فمن غلب على مزاجه الصفراء حاكيه بالاشياء الصفر
او الدم فبالحمر او السوداء فبالسود او البلغم فبالجمد والثلج قوله وقالوا اما ما يتعلق باليقظة فهو
القسم الثالث وهو غرايب تتعلق بالادراكات حالة اليقظة وذلك ان النفس قد تكون كاملة القوى فتفي
بالمتجاذبين فلا يمنعها الاشتغال بتدبير البدن من الاتصال بالمبادي الى الجواهر العلوية المفارقة
والمتخيلة ايضا تكون قوية بحيث يقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يبعد ان
يقع لمثل هذه النفس في اليقظة اتصال بالمبادي فتنطبع فيها صور بعض المغيبات مما كان او سيكون
ثم تنقضه الى المتخيلة ثم ينتقل الى الحس المشترك فربما يكون ذلك بسماع صوت لذيذ او هايل و
ربما يرى مكتوبا على لوح او مخاطبا من انسان او ملك او جني او هاتف غيب او نحو ذلك وقد يكون مثل هذه
صورا ما لا حصول له عند الحس لا لشرف النفس وكمال قوتها بل لفساد في الالات يستعملها العقل
كما في المرضى والمجانين او باستيلاء امر يدهش الحس ويحير الخيال كالعدو بسرعة وكما يشتد
سعاف مرعش للبصر مدهش اياه لسرعته كسواد براق او بغلبة خوف او ظن او وهم يعين التخيل
وقد يكون ذلك بالرياضات المضعفة للقوى العايقة للنفس عن اتصالها بالمبادي الجاذبة اياها
الى جانب السفليات الى غير ذلك من الاسباب المؤثرة عند الفلاسفة والعادية عندنا والخالق هو الله تعالى
قوله ووقوع بعض الغرايب ذهب جمهور الفلاسفة الى انه ليست لغير الانسان من الحيوانات
نفوس مجردة مدركة للكليات وبعضهم الى اثباته نوع وجود النفس لها لعدم الدليل ولا يقطع
بالانتفاء لقيام الاحتمال وما يتوهم من انه لو كانت لها نفوس لكانت انسانا لان حقيقة النفس البدن
لا غير ليس بشيء لجواز اختلاف النفوس بالحقيقة وجواز التميز بفصول لا يطلع على حقيقتها وذهب جمع
من اهل النظر الى ثبوت ذلك تمسكا بالمعقول والمنقول اما المعقول فهو انا نشاهد منها افعالا غريبة
تدل على ان لها ادراكات كلية وتصورات عقلية كالنحل في بناء بيوتها المسدسة والانقياد لرئيس
والنمل في اعداد الذخيرة والابل والخيل والبغل والحمار في الاهتداء الى الطرق في الليالي المظلمة
والفيل في غرايب احوال لا تحصى منه وكثير من الطيور والحشرات في علاج امراض يعرض لها الى غير ذلك
من الحيل العجيبة التي يعجز عنها كثير من العقلاء واما المنقول فكقوله تعالى والطير صافات كل قد علم صلوته
وتسبيحه وقوله تعالى واوحى ربك الى النحل الاية وحكايته عن النملة وقوله تعالى يا جبال اوبي معه والطير وقوله
تعالى حكاية عن الهدهد احطت بما لم تحط به الاية وحكاية عن النملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم الاية قوله
الفصل الثاني في العقل اتفقت الفلاسفة على ثبوته بوجوه احدها ان المعلول الاول لا يجوز ان يكون

جوهر مفارق في ذاته وفعله وهو المراد بالعقل اما الجوهر فلان العرض لا يمكن بدون المحل فالمحل اما معلول
للعلة الاولى اعني الواجب فيلزم صدور الكثير اعني العرض والمحل من الواحد الحقيقي واما للعرض فيلزم تقدم الشيء
على نفسه واما المفارقة فلانه لو كان جسما وهو مركب من المادة والصورة لزم المحال المذكور وان كان مادة
او صورة وكل منهما لا يوجد بدون الآخر لزم فاعلية احدهما للآخر وهو محال اما المادة فلان شانها القبول دون
الفعل واما الصورة فلانها انما تفعل بمشاركة المادة فيلزم تقدمها على نفسها وان كان نفسا اي مفارقا
في ذاته لا في فعله فالبدن الذي هو شرط التي علته اما معلول للواجب فيلزم الكثرة او للنفس فيلزم تقدمه على نفسه
فصار الحاصل ان لنا امرا صح وجوده عن العلة الاولى وايجاده للمعلول الثاني وما ذاك الا العقل لان الجسم
لما فيه من الكثرة لا يصلح معلولا للعلة الاولى وغيره لا يصلح علة للمعلول الثاني لان ما يصلح منه للعلية يتوقف عليته الى امر
خارج عن ذاته فان كان معلولا له لزم تقدم الشيء على نفسه ولئن كان معلولا للعلة الاولى لزم صدور الكثرة
عنها ومنها ان علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا والا لكان اما واجبا فيلزم صدور الكثير عنه واما غيره
فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا فما به قطعا واما اذا كان نفسا فلان فعلها مشروط
بالجسم والا لكان عقلا لا نفسا هذا لكن الجسم الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثاني والثالث فيتقدم بمراتب
واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يوجد بدون الاخرى ومجموعهما جسم فلو كان فاعل الجسم الاول
احدهما لكان قبل الجسم الاول جسم وفيه تقدم الشيء على نفسه بمرتبة او بمراتب واعترض على الوجهين بمنع بعض
المقدمات اي لا نم امتناع صدور الكثرة عن الواحد وقد تكلمنا عليه ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الواجب مختارا
يصدر عنه الكثرة بواسطة الارادة ولا نم ان اول ما يصدر عن الواجب يلزم ان يكون احد الامور المذكورة فلم لا يجوز
ان يكون صفة من صفات الواجب ثم يصدر المعلول الثاني والثالث عن تلك الصفة او عن الذات بواسطتها ولا نم
ان المعلول الاول يجب ان يكون موجدا لما بعده لجواز ان يكون واسطة ومع تجويز ان يكون اول ما يصدر نفسا
او مادة او صورة ثم يصدر بواسطة البدن او الجزء الآخر من الجسم ولا نزاع في جواز صدور الكثير
عن الواحد عند اختلاف الجهات والاعتبارات ولا نم ان البدن شرط لعلية النفس بل لادراكاتها فان قيل
فتكون مستغنية عن المادة في الذات والفعل ولا نعني بالعقل سوى هذا قلنا المدعى اثبات جوهر مفارق في
ذاته وفعله الايجادي وادراكه ويجوز ان يكون الصادر الاول مستغنيا في فعله الايجادي دون الادراكي
فان اشتراط النفس الاحتياج الى المادة في الادراك فقط كان هذا نفسا او فيه جمعا كان هذا غير العقل والنفس
فلا يتم المطلوب قوله الثالث اي ثالث وجوه الاحتجاج على ثبوت العقل انه قد ثبت ان حركات الافلاك ارادية فيكون
لمطلوب محسوس او معقول والاول باطل لان طلب المحسوس اما ان يكون لجذب الملائم او لدفع المنافر وجذب الملائم شهوة
ودفع المنافر غضب وهما على الفلك محال لانه بسيط متشابه الاحوال لا يتغير من حالة غير ملائمة الى حالة ملائمة
فتعين الثاني وسواء يكون المطلوب معقولا وذلك المط معشوق لعدم دوام الحركة اذ لا يكون كذا طلب بغرضه
محبة مفرطة هي العشق فالعاشق الطالب اما ان يريد نيل ذاته او نيل صفاته او نيل شبهه احدهما والا
لما كان له تعلق بالمعشوق والاولان باطلان لان الذات او الصفة اما ان تنال في الجملة فيلزم انقطاع الحركة

لامتناع

لامتناع طلب الحاصل وهو محال لانها علة وجود الزمان واما ان لا ينال اصلا فلا بد من اليأس عن حصول
ما هذا شانه ويلزم الانقطاع او دوام طلب المحال على ان نيل الصفة محال لامتناع زوالها عن محلها فتعين الثالث
وسواء يكون الطلب لنيل شبه بالمعشوق ولا يجوز ان يكون شبهها مستقرا والا يلزم الانقطاع او طلب الحاصل
بل شبها غير مستقر اي شبها بعد شبه بحيث ينقضي شبه ويحصل آخر ويجب ان يتحفظ ذلك بتعاقب الافراد لا الى نهاية
والا يلزم الانقطاع فثبت ان المط حصول متشابهات غير متناهية تحصل عند التدريج في اوقات غير متناهية لئلا يلزم
انقطاع الحركة فيكون المعشوق موجودا متصفا بصفات كمال غير متناهية بحركة الفلك فيخرج حركته الا
الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بكل وضع شبه بالمعشوق الذي هو بالفعل من كل الوجوه ولم يزل
وضع ويحصل آخر ويتحفظ كل منهما بتعاقب الافراد والفلك يستفيد منه الفيض بواسطة تلك المشابهات ولا يجوز
ان يكون ذلك هو الواجب والا لم تختلف الحركات فتعين ان يكون عقلا ويثبت بذلك تعدد العقول و
الاعتراض عليه انا لا نم وجوب دوام حركة السماء وامتناع انقطاعها ولا نم ان طلب المحسوس لا يكون الا للجذب
او الدفع لم لا يجوز ان يكون طلبا للمعرفة او التشبه به او غير ذلك ولا نم استحالة الشهوة والغضب على الافلاك ولا يلزم
من تشابه اجزائها الحقيقية تشابه احوالها ولا نم انه يلزم من عدم نيل ذات المعشوق او حال حصول اليأس
ولا من نيله انقطاع الطلب لم لا يجوز ان يدوم الرجاء او يكون المعشوق او حالة امرا غير قار يتحفظ نوعه
بتعاقب الافراد كما ذكرتم في الشبه ولا نم ان المعشوق الموصوف بصفات كمال غير متناهية هو العقل وانما
يلزم ذلك لو كان ذلك على الاجتماع دون التعاقب وبعض ما ذكر وان امكن دفعه لكن لا يتم المط الا بدفع الكل
قوله المبحث الثالث في احوالها يشير الى احكام يتفرع على اثبات العقول المجردة منها انها عشرة بمعنى انها
ليست اقل من ذلك واما في جانب الكثرة فالعلم عند الله سبحانه كيف ولا قطع باختصاص الافلاك بالطبيعي والتسعة بل
يجوز ان يكون بين الفلك المحيط بالكل وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون لكل من الثوابت فلك ولو سلم فيجوز ان
يكون لكل من الافلاك الجزئية عقل يدبر امره ويتشبه هو به بوجه لا يعلم كنهه الا الله تعالى وحده واما بيان عشرة
مع كون الافلاك تسعة لان الاول مصدر لفلك ونفس وعقل وهكذا الى الآخر فيكون العقول الصادرة تسعة
ومع الاول المصدر عشرة والعاشر الذي هو عقل الفلك الاخير يدبر امر عالم العناصر بحسب الاستعدادات الحاصلة للمواد
العنصرية من تجدد الاوضاع الفلكية والمراد بتدبير العقول التامة وافاضة الكمالات لا التصرف الذي للنفوس
مع الابدان ومنها انها ازلية لما سبق من ان كل حادث مسبوق بمادة تحل فيها كالصور والاعراض او تتعلق بها
كالنفوس والعقول مبرأة عن ذلك ومنها ان كلا من العقول نوع منحصر في شخص لان تكثر اشخاص النوع
الواحد لا يكون الا بحسب المواد وما يكتنفها من الهيئات ومنها ان كمالاتها حاصلة بالفعل لان خروج الشيء
من القوة الى الفعل لا يكون الا بمادة بالتدريج في الاستعدادات بحسب تجدد المعدات من الاوضاع والحركات
ومنها انها عاقلة لذواتها ولجميع الكليات اما لذواتها فلانها حاضرة بماهياتها عند ذواتها المجردة وهو معنى التعقل
اذ لا يتصور في تعقل الشيء لنفسه حصول المثال المطابق واما الغير فلانها مجردة وكل مجرد يمكن ان يعقل لانه
يمكن ان يعقل مع غيره من الكليات لان الصور العقلية ليست متعاندة بل متعاونة وكل ما يمكن ان يعقل مع

مع غيره يصح ان تقارنه من غير ان يتوقف صحة المقارنة على حصولهما في خوجها العاقل لان ذلك متاخر
عن صحة المقارنة ضرورة تقدم امكان الشيء على حصوله فلو توقفت صحة المقارنة عليه لزم الدور فاذن
صحة مقارنة المجرد وساير الكليات ثابتة عند حصول المجرد في الاعيان فثبت صحة تعقلها اياها اذ لا معنى
له سوى مقارنتها للمجرد وحضورها عنده وكل ما يصح للعقول المجردة فهو حاصل بالفعل فاذن تكون عاقلة
لذواتها ولجميع المعقولات ثم انك خبير بابتناء هذه الفروع على مقدمات فلسفية غير مسلمة عند المتكلمين فلا حاجة
الى التنبيه **قوله** وانها مبادي يعني ان من احوال العقول انها مبادي لكمالات النفوس الفلكية بمعنى ان الموجب
لتلك الحركة المستديرة هو العقل لا بطريق المباشرة والا لكان له تعلق بالجسم من طريق التصرف
فيه فلم يكن عقلا بل بطريق الافاضة على النفس المحركة بقوة التي لا تتناهى ويقبلها منه
ذلك الجسم وتاثيرها تاثيرا غير متناه على سبيل الوساطة دون الحقيقة لامتناع صدور غير المتناهي
عما يتعلق بالاجسام ما لم يكن مستمدا من مبدا عقلي متناه القوة ومنها ان الاخير من العقول وهو
المسمى بالعقل الفعال يعطي النفوس البشرية كمالاتها ويخرجها من القوة الى الفعل في تعقلاتها
ونسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار بل اتم وهو كالخزانة للمعقولات اذا اقبلنا
عليه قبلنا منه واذا اشتغلنا عنه بجانب الحس انمحت عنا الصور العقلية فانها كالمراة اذا
حوذي بها صورة مثلث فما دام حاذيها يتمثل واذا عرض بها عنها زال ذلك التمثل وربما يتمثل فيها غير تلك
الصورة على حسب ما يحاذي بها فكذا النفس اذا اعرضت بها عن جانب القدس الى
جانب الحس او الى شيء آخر من امور القدس ومنها ان مبدا النفوس كلها من حيث هي نفوس
يجب ان يكون من العقول اذ لا يجوز ان يكون هو الواجب لان النفوس لا تكون الا مع الاجسام
فلا تصدر عن الواحد الحقيقي ولا ان يكون من الاجسام واجزائها واحوالها لانها انما تفعل
بمشاركة الوضع فلا يؤثر فيما لا وضع له ولا من النفوس لعين الكلام في المبدا القريب الذي
تستند اليه كلية النفوس وان كان بعضها من البعض وبهذا يتبين ان المبدا القريب لكلية
الاجسام لا يجوز ان يكون هو الواجب ولا الجسم واجزاءه واحواله ولا النفس لانها من حيث هي نفس
انما تفعل بواسطة الجسم فتعين العقل ولا يخفى ضعف بعض المقدمات وابتناءها على كون
الصانع موجبا لا يصدر عنه الا الواحد **قوله** كما قيل اشارة الى ما ذكره الفلاسفة في ترتيب
الوجود وكيفية صدور النفوس والاجسام عن العقول وقد سبق ان اول ما يصدر عن
الواجب يجب ان يكون عقلا ولا شك ان له وجودا وامكانا في نفسه ووجوبا بالغير
وعلما بذلك وبمبدئه فقيل صدر عنه باعتبار وجوده عقل وباعتبار وجوبه بالغير نفس
وباعتبار امكانه فلك اسنادا للاشرف الى الاشرف وهكذا من العقل الثاني عقل و
نفس وفلك الى ان ينتهي الى التاسع فيصدر عنه عقل عاشر هو العقل الفعال المدبر لعالم العناصر
بمعونة الاوضاع والحركات وقيل صدر عن العقل الاول باعتبار امكانه هيولى

الفلك الاعظم وباعتبار وجوده صورته وباعتبار علمه بوجوب وجوده بعلته عقله وباعتبار علمه
بعلته نفسه واعلم انه لما ثبت عندهم امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي جعلوا ما ذكر طريقا
الى صدور الكثرة عن الواحد على انه احتمال راجح في نظرهم من غير قطع به ولم يجعلوا الوجوب والامكان
والوجود ونحو ذلك عللا مستقلة بل اعتبارات وحيثيات تختلف بها احوال العلل الموجبة على ما قال في الشفاء لا يمتنع
لا يمتنع ان يكون عن شيء واحد ذات واحدة ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدا
قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال وصفة او معلول ويكون ذلك
ايضا واحدا ثم يلزم عنه لذاته شيء ومشاركة ذلك اللازم شيء فيتبع من هناك كثرة كلها تلزم ذاته فيجب ان تكون
مثل هذه الكثرة هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول ثم العقول ليست متفقة الانواع
حتى يلزم اتفاق آثارها بان يصدر عن كل منها عقل ونفس وفلك بل يجوز ان ينتهي سلسلة العقول الى
ما يكون مبدا الهيولى العناصر وما يخص بها من الصور والاعراض بحسب ما لها من الحيثيات وما يحصل
للمواد من الاستعدادات بخلاف الواجب فانه ليس فيه كثرة وحيثيات واعتبارات وانما السلوب والاضافات
فانما تعقل بعد ثبوت الغير فلو علل بثبوت الغير بها كان دورا ولم يقطعوا بان العقول ليست فوق العشرة
ولن حيثيات كل عقل تنحصر في الثلاث والاربع فلا يمتنع ان يكون مبدا الفلك الثوابت عقولا كثيرة
او عقلا واحدا باعتبارات وحيثيات غير محصورة وما ذكر يتوجه عليه اعتراضات الاول ان الوجود
والوجوب والامكان ان كانت امورا اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان لم يصلح جزءا من العلة الموجبة
وان كانت وجودية متحققة فسواء صدرت عن الواجب او عن العقل لزم كون الواحد مصدرا للاكثر
من الواحد وكذا الوجه في جهات كثرة العقل بعقله للوجوب ونحوه الثاني انه يلزم على ما ذكر ان يصدر عن كل عقل
فلك ونفس وعقل الى ما لا يتناهى ولا تنحصر العقول في عدد فضلا عن العشرة الثالث ان جهات
اسناد الاشرف الى الاشرف خطابي لا يليق بالعلوم البرهانية الرابع ان اسناد
فلك الثوابت مع كثرتها الى العقل الثاني باعتبار امكانه قول بصدور الكثير العدمية و
والاعتبارية كما في صدور الكثير عن الواحد وكذا اسناد الصور والاعراض العنصرية الى
العقل الاخير الخامس انه لو كانت الحيثيات العدمية والاعتبارية كافية في صدور الكثير عن
الواحد لجاز اسناد الى الواجب باعتبار ما له من السلوب والاضافات السادس انه اذا
كانت العقول مختلفة بالنوع حتى كان الاخير مما ينقطع عنده سلسلة العقول والافلاك
بان لا يصدر عنه فلك وعقل ونفس جاز في جانب الابتداء ان لا يصدر عن العقل الاول
الا عقل ثان وعن الثاني الا عقل ثالث وهكذا حتى يكون صدور الفلك الاعظم بعد صدور
عقول كثيرة ولا يصح الجزم بانه صدر عن العقل الاول فلك وعقل ونفس وبان العقول

عشرة على عدد الافلاك مع ان الاول كعف والافلاك الجزئية كثيرة تستدعي كل منها مبدأ
واعتذروا بانه يحتمل ان يكون بين الفلك الاعظم وفلك الثوابت افلاك كثيرة وان يكون
كل من الثوابت على فلك على حدة ولا يخفى ان كلامهم في هذا المقام مع ابتنائه على ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد يشتمل على مقدمات اخر ضعيفة والاحتمال والاولوية لا تجدي
نفعا في المطالب العلمية قوله المبحث الثالث جعل هذا من مباحث العقول نظرا الى ان الملائكة
عند الفلاسفة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية وتخصيص اسم الكروبيين بما لا يكون له علاقة
مع الاجسام ولو بالتأثير والقائلون من الفلاسفة بالجن والشياطين زعموا ان الجن جواهر
مجردة لها تصرف وتأثير في الاجسام العنصرية من غير تعلق كتعلق النفوس البشرية بابدانها والشياطين
هي القوى المتخيلة في افراد الانسان من حيث استيلائها على القوة العاقلة وصرفها عن جانب
القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات الحسية والوهمية ومنهم من
زعم ان النفوس البشرية بعد مفارقتها عن الابدان وقطع العلاقة معها ان كانت خيرة مطيعة
للدواعي العقلية فهم الجن وان كانت شريرة باعثة على الشرور والقبائح معينة على الضلالة و
الانهماك في الغواية فهم الشياطين وبالجملة فالقول بوجود الملائكة والجن والشياطين
مما انعقد عليه اجماع الآراء ونطق به كلام الله تعالى وكلام الانبياء عليهم الصلوة والسلام
وحكي مشاهدة الجن عن كثير من العقلاء وارباب المكاشفات من الاولياء فلا وجه لنفيها كما
لا سبيل الى اثباتها بالادلة العقلية قوله وزعموا ان لكل فلك روحا يشير الى ما ذهب اليه
اصحاب الطلسمات من ان لكل فلك روحا كليا يدبر امره ويتشعب منه ارواح كثيرة مثلا للعرش
اعني الفلك الاعظم روح يسري اثره في جميع ما في جوفه يسمى بالنفس الكلية والروح الاعظم
ويتشعب منه ارواح كثيرة متعلقة باجزاء العرش واطرافه كما ان النفس الناطقة تدبر امر بدن
الانسان ولها قوى طبيعية وحيوانية ونفسانية بحسب كل عضو وعلى هذا يحمل قوله تعالى يوم يقوم الروح
والملائكة صفا وقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم وهكذا الى سائر الافلاك
واثبتوا لكل درجة روحا يظهر اثره عند حلول الشمس تلك الدرجة وكذا لكل من الايام والساعات
والبحار والجبال والمفاوز والعمارات وانواع النبات والحيوانات وغير ذلك على ما ورد
في لسان الشرع من ملك الارزاق وملك الجبال وملك البحار وملك الامطار وملك الموت و
نحو ذلك وبالجملة فكما ثبت لكل من الابدان البشرية نفس مدبرة فقد اثبتوا لكل نوع من الانواع
بل لكل صنف روحا مدبرة ويسمى بالطباع التام لذلك النوع يحفظه عن الآفات والمخافات
ويظهر اثره في النوع ظهور اثر نفس الانسان في بدن الشخص وقد دلت الاخبار الصحاح على كثرتهم

جدا كقوله عليه السلام اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع
قوله وعندنا ظاهر الكتاب والسنة وهو قول اكثر الامة ان الملائكة اجسام لطيفة نورانية
قادرة على التشكل باشكال مختلفة كاملة في العلم والقدرة على الافعال الشاقة شأنها الطاعات
ومسكنها السموات هم رسل الله تعالى الى انبيائه عليهم السلام وامناؤه على وحيه يسبحون
الليل والنهار لا يفترون ولا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون والجن اجسام
لطيفة هوائية تتشكل باشكال مختلفة ويظهر منها افعال عجيبة منهم المؤمن والكافر والمطيع والعاصي
والشياطين اجسام نارية شأنها القاء الناس في الفساد والغواية بتذكير اسباب المعاصي
واللذات وانساء منافع الطاعات وما اشبه ذلك على ما قال تعالى حكاية عن الشيطان وما كان
لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم وقيل تركيب الانواع
الثلثة من امتزاج العناصر الاربعة الا ان الغالب على الشيطان عنصر النار وعلى الآخرين عنصر
الهواء وذلك ان امتزاج العناصر قد لا يكون على القرب من الاعتدال بل على قدر صالح
من غلبة احدها فان كانت الغلبة للارضية يكون الممتزج مائلا الى عنصر الارض وان كانت
للمائية فالى الماء او للهوائية فالى الهواء او للنارية فالى النار لا يبرح ولا يفارق الا بالاجبار
او بان يكون حيوانا فيفارق بالاختيار وليس لهذه الغلبة حد معين بل تختلف الى مراتب بحسب
انواع الممتزجات التي تتكون بتلك العنصر ولكون الهواء والنار في غاية اللطافة والشفيف كانت
الملائكة والجن والشياطين بحيث يدخلون المنافذ والمضايق حتى اجواف الانسان ولا يرون
بحس البصر الا اذا اكتسوا من الممتزجات الاخر التي تغلب عليها الارضية والمائية جلابيب
وغواشي فيرون في ابدان كابدان الناس او غيره من الحيوانات والملائكة كثيرا ما يعاونون
الانسان على اعمال يعجز هو عنها بقوته كالغلبة على الاعداء والطيران في الهواء والمشي على الماء
ويحفظون خصوصا المضطرين عن كثير من الآفات واما الجن والشياطين ففي الطبع بعض الآدمي
ويعاونونهم على السحر والطلسمات والنيرنجات وما يشاكل ذلك قوله ولا يمتنع ان يكتسوا
اشارة الى دفع اشكالات تورد على هذا المذهب وهو ان الملائكة والجن والشياطين لو كانت
اجساما ممتزجة من العناصر يجب ان يكون مرئية لكل سليم الحس كسائر المركبات والا لجاز
ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة واصوات هائلة لا نبصرها ولا نسمعها والعقل جازم ببطلان ذلك
على ما هو شأن العلوم العادية وان كانت علتها اللطيف بحيث لا يجوز رؤية الممتزج يلزم ان لا يرون
اصلا وان يتمزق ابدانهم ويتخلل تركيبهم بادنى سبب واللازم باطل لما تواتر من مشاهدة بعض
الانبياء والاولياء عليهم السلام اياهم ومكالمتهم ومن بقائهم زمانا طويلا مع هبوب الرياح

العاصفة والدخول في المنافذ الضيقة وايضا لو كانوا من المركبات المزاجية لكانت لهم صور نوعية
وامزجة مخصوصة تقتضي اشكالا مخصوصة كما في سائر الممتزجات فلا يتصور التشكل بالاشكال
المختلفة وحاصل الجواب منع الملازمات اما على القول باسناد الممكنات الى القادر المختار فظاهر
لجواز ان يخلق رؤيتهم في بعض الابصار والاحوال دون البعض وان يحفظ بالقدرة والارادة تركيبهم
وتبدل اشكالهم واما على القول بالايجاب فلجواز ان يكون فيهم من العنصر الكثيف ما يحصل معه الرؤية
لبعض الابصار دون البعض وفي بعض الاحوال دون البعض او يظهروا احيانا في اجسام كثيفة هي بمنزلة
الغشاء والجلباب لهم فيبصروا وان يكون نفوسهم او امزجتهم او صورهم النوعية بحيث تقتضي حفظ تركيبهم
عن الانحلال وتبدل اشكالهم بحسب اختلاف الاوضاع والاحوال او يكون فيهم من الفطنة والذكاء ما يعرفون
به جهات هبوب الرياح وسائر اسباب انحلال التركيب فيحترزون عنها ويأوون الى اماكن لا يلحقهم ضرر واما
الجواب بانه يجوز ان يكون لطافتهم بمعنى الشفافية دون رقة القوام فلا يلائم ما يحكى عنهم من النفوذ في المنافذ الضيقة
والظهور في ساعة واحدة في صور مختلفة بالصغر والكبر ونحو ذلك قوله خاتمة يشير الى ما ذهب اليه بعض المتألهين من
الحكماء ونسب الى القدماء من ان بين عالمي المحسوس والمعقول واسطة يسمى عالم المثل ليس في تجرد المجردات ولا في مخالطة
الماديات وفيه لكل موجود من المجردات والاجسام والاعراض حتى الحركات والسكنات والاوضاع والهيئات والطعوم
والروائح مثال قائم بذاته معلق لا في مادة ومحل يظهر للحس بمعونة مظهر كالمرآة والخيال والماء والهواء ونحو ذلك وقد ينتقل
من مظهر الى مظهر وقد يبطل كما اذا فسدت المرآة او الخيال او زالت المقابلة او التخيل وبالجملة هو عالم عظيم الفسحة غير متناه يحذو حذو العالم
الحسي في دوام حركة الافلاك المثالية وقبول عناصره ومركباته آثار حركات افلاكه واشراقات العالم العقلي وهذا ما قال الاقدمون
ان في الوجود عالما مقداريا غير العالم الحسي لا تتناهى عجائبه ولا تحصى مدنه ومن جملة تلك المدن جابلقا وجابرصا وهما مدينتان
عظيمتان لكل منهما الف باب لا يحصى ما فيهما من الخلائق ومن هذا العالم تكون الملائكة والجن والشياطين والغيلان لكونها من قبيل
المثل او النفوس الناطقة المفارقة الظاهرة فيها وبه يظهر المجردات في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة وغير ذلك بحسب استعداد القابل
والفاعل وعليه بنوا امر المعاد الجسماني فان البدن المثالي الذي تتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة
فيلتذ ويتألم باللذات والآلام الجسمانية وايضا يكون بعض الصور المعلقة نورانية فيها نعيم السعداء وظلمانية فيها عذاب الاشقياء وكذا امر
المنامات وكثير من الادراكات فان جميع ما يرى في المنام او يتخيل في اليقظة بل يشاهد في الامراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك
من الصور المقدارية التي لا تحقق لها في عالم الحس كلها من عالم المثل وكذا كثير من الغرائب وخوارق العادات كما يحكى عن بعض الاولياء
انهم مع اقامتهم ببلدهم كانوا يحضرون في المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر من بعض جدار البيت او خرج من بيت مسدود الابواب والكوى وانه
احضر بعض الاشخاص او الثمار او غير ذلك من مسافة بعيدة جدا في زمان قريب الى غير ذلك والقائلون بهذا العالم منهم من يدعي
ثبوته بالمكاشفة ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار وليس ارتسامه في الاجزاء الدماغية لامتناع ارتسام الكبير
في الصغير ولما كانت دعوى عالية وادلة واهية كما سبق لم يلتفت اليه المحققون من الحكماء والمتكلمين

قوله المقصد

المقصد الخامس في الالهيات وفيه فصول الفصل الاول في الذات وفيه مباحث المبحث الاول في اثباته وفيه طريقان للحكماء والمتكلمين حاصلهما انه لا بد للموجودات الممكنة من موجد واجب والمحدثة
من محدث قديم لاستحالة الدور او التسلسل وقد يتوهم الاستغناء عن بطلان الترجيح بلا مرجح بمقال لا بد من موجود لا يحتاج الى الغير دفعا للدور والتسلسل او عن بطلان الدور والتسلسل بوجوه
الاول لو لم يكن في الموجودات واجب لزم وجود الممكن من ذاته وفساده بتبيان ان التقدير مجموع الممكنات اعني المأخوذ بحيث لا يخرج عنها واحد له مرجح ممكن مستقل بالفاعلية وهو لا يجوز ان يكون نفسها
ولا كل جزء منها وهو ظ ولا بعض الاجزاء لانه يلزم كونه علة لنفسه ولعلله ولانه يفتقر الى بعض آخر فلا يستقل ولان كل جزء فرض فعلية اولى فتعين كونه خارجا وهو الواجب الثالث لا بد لمجموع الممكنات من علة
بها يجب وجوده ويمتنع عدمه ولا شيء من آحاد الجملة كذلك ... الرابع مبدأ الحوادث بالاستقلال لو لم يكن واجبا او مشتملا عليه فان كان له علة من خارج بطل الاستقلال

المقصد الخامس في الالهيات اي المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه وافعاله
واثبات نبوته واسمائه فلذا جعل المقصد ستة فصول الاول في تقرير الادلة على وجود الواجب وعلى تحقيق ان ذاته تخالف
سائر الذوات وطرق الواجب عند الحكماء انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المرام وان كان ممكنا فلا بد له من علة بها
يترجح وجوده وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل وهو محال او ينتهي الى الواجب وهو المط وعند المتكلمين انه
قد ثبت حدوث العالم اولا لا شك في وجود حادث وكل حادث فبالضرورة له محدث فاما ان يدور او يتسلسل وهو محال واما ان
ينتهي الى قديم لا يفتقر الى سبب اصلا وهو المراد بالواجب وكلا الطريقين مبني على امتناع وجود الممكن او الحادث بلا موجد
وعلى استحالة الدور والتسلسل والمتكلمون لما لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات كان اثبات القدم اثباتا للواجب وانما بني عليهم
ما جوزه الحكماء من تعاقب الحوادث من غير بداية كالحركات والاوضاع الفلكية اما اولا فلما مر في مسئلة حدوث العالم
واما ثانيا فلان دليل ابطال التسلسل في المعدات دون العلل الموجبة التي لا بد من وجودها مع وجود المعلول وتوهم بعضهم انه
يمكن الاستدلال على وجود الواجب بحيث لا يتوقف على امتناع الترجيح بلا مرجح بان يقال لا بد ان يكون في الموجودات
موجود لا يفتقر الى الغير دفعا للدور والتسلسل لا معنى للواجب سوى هذا وفيه نظر لان مجرد الاستغناء عن الغير لا
يقتضي الوجوب لجواز امتناع العدم الا على تقدير بطلان الترجيح بلا مرجح والا لجاز ان يكون المستغني عن الغير يوجد تارة
ويعدم اخرى من غير ان يكون ذلك والعدم لذاته ولا لغيره بل لمجرد الاتفاق ومنهم من توهم صحة الاستدلال بحيث لا يفتقر
الى ابطال الدور والتسلسل وذلك من وجوه الاول انه لو لم يكن في الموجودات واجب لكانت باسرها ممكنة فيلزم وجود الممكنات
لذواتها وهو محال وفيه نظر لان وجود الممكن من ذاته انما يلزم لو لم يكن لكل ممكن مستند الى ممكن الى غير النهاية وهو معنى التسلسل
وان اريد مجموع الممكنات من حيث هو فلا بد من بيان ان علتها ليست نفسها ولا جزءا منها بل خارجا عنها وذلك احتياج الى ابطال
التسلسل كما سيظهر ان الوجه الثاني مشتمل على ابطال التسلسل وتقريره ان مجموع الممكنات على المأخوذ بحيث لا يخرج عنه واحد
منها ممكن بطريق الاولى وكل ممكن فله بالضرورة فاعل مستقل اي يستجمع جميع شرائط التأثير وفاعل مجموع الممكنات لا يجوز ان
يكون نفسها وهو ظ ولا كل جزء منه والا لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد مع لزوم كون الشيء علة لنفسه ولعلله لان
المستقل بعلية المركب يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو وقع شيء من الاجزاء بعلة اخرى بطل الاستقلال ولا بعض الاجزاء
منه اما اولا فلانه يلزم كونه علة لنفسه ولعلله على ما مر واما ثانيا فلانه معلول لجزء آخر لان التقدير ان كل جزء فرض فهو ممكن
مستند الى ممكن آخر فلا يكون مستقلا بالفاعلية واما ثالثا فلان كل جزء فرض كونه مستقلا بالفاعلية فكل المجموع صالح لذلك بالاولى
بل كل لكونه اقدم واكثر تاثيرا واقل احتياجا فلا يصلح شيء من الاجزاء لذلك فتعين كون المستقل بالفاعلية لمجموع الممكنات
خارجا عنها والخارج عن مجموع الممكنات يكون واجبا بالضرورة وانت خبير بان هذا اول الادلة المذكورة لبطلان التسلسل وقد سبق
الكلام فيه تقريرا واعتراضا وجوابا فلا حاجة الى الاعادة الوجه الثالث مجموع الممكنات ممكن وكل ممكن فله علة يجب
وجوده لان الممكن ما لم يجب وجوده لم يوجد على ما مر والعلة التي يجب بها وجود المجموع المركب من الممكنات الصرفة لا يجوز ان يكون
بعضا من جملتها لان كل بعض يفرض فله علة ينتهي هو اليها فلا يتحقق وجوب الوجود بالنظر الى مجرد وجوده فتعين ان يكون خارجا
عنها وهو الواجب وفي هذا بخلاف المجموع المفروض من الواجب والممكنات فان بعضا منها اعني الواجب يكفي للعلية وتحقق
الوجوب بالنظر الى وجوده ولا شيء من اجزاء المجموع كذلك ولا خفاء في رجوع هذا الى بعض ادلة ابطال التسلسل وقد مر المنع

المبحث الثالث ذات الواجب تخالف ذوات الممكنات والا لكان امتيازه بخصوصية وح فالوجوب اما للذات فيلزم وجوب الممكنات او مع الخصوصية فيلزم امكان الواجب لتركبه وقيل بل تماثلها ويمتاز بالوجوب والحيوة وكمال العلم والقدرة او بحالة لها هي الموجبة للاربعة بمثل ما مر من ادلة الاشتراك الوجود وردبانها انما تفيد اتحاد مفهوم الذات الصادق على الذوات لان وقوعه عليها وقوع لازم لا ذاتي كما مر في الوجود

انه لا صانع للعالم والا معنى انه ليس بموجود ولا معدوم بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان فهو متعال عن ان يتصف بشيء منها فلا يقال له موجود ولا واحد ولا واجب مبالغة في التنزيه ولا خفاء في انه هذيان بين البطلان **قوله** المبحث الثالث الحق ان الواجب يخالف الممكنات في الذات والحقيقة اذ لو تماثلا وامتاز كل عن الاخر بخصوصية فمثل الوجوب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات فيلزم اشتراك الكل فيه او الذات مع الخصوصية فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي ثم يشاركه في انه مع ذات الممكنات بمعنى ان مفهوم الذات اعني ما يقوم بنفسه ويقوم به غيره صادق على الكل صدق العارض على المعروض كما ان وجود الواجب وجود الممكن مع اختلافهما بالحقيقة يشتركان في مطلق الوجود الواقع عليهما وقوع لازم خارجي غير مقوم فالادلة المذكورة في اشتراك الوجود من صحة القسمة الى الواجب والممكن ومن الجزم بالمطلق مع التردد في الخصوصية ومن اتحاد المقابل لا تفيد الا اشتراك مفهوم الذات وصدقه على جميع الذوات فمن عدم دلالة على تماثل الذوات وتشاركها في الحقيقة فما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان ذات الواجب تماثل سائر الذوات وانما يمتاز باحوال اربعة هو الوجود الواجبي الذي قد يعبر عنه بالوجوب والحيوة والعلم التام والقدرة الكاملة او بحالة خامسة تسمى الالهية هي الموجبة لهذه الاربعة تمسكا بالوجوه المذكورة غلط من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قيل فكيف لم يلزم المتكلمين القائلين بتماثل وجود الواجب والممكن تركب الواجب مطلقا لان المتصف بالوجوب والمقتضي للوجود هو الماهية المخالفة لسائر الماهيات والوجود زائد عليها **قوله** المبحث الرابع قد حصل من مطالب الباب ان الصانع ازلي ابدي ولا حاجة الى بعد اثبات صانع واجب الوجود لذاته لان من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم ابدا وازلا وبعض المتكلمين لما اقتصروا في البناء على ان لهذا العالم صانعا من غير بيان كونه واجبا او ممكنا افتقروا الى اثبات كونه ازليا ابديا فبينوا الاول بانه لو كان حادثا لكان له محدث وتسلسل وبانا نستغني المؤثرة على ان المؤثر في وجود العالم هو الله من غير واسطة والثاني بان القدم يمتنع عليه العدم لكونه واجبا او منتهيا اليه بطريق الايجاب اذ الصادر بطريق الاختيار يكون مسبوقا بالعدم وقد سبق بيان ذلك **قوله** الفصل الثاني في التنزيهات اي سلب ما لا يليق بالواجب عنه وفيه مباحث الاول في نفي الكثرة عنه بحسب الاجزاء بان يتركب من جزئين او اكثر وبحسب الجزئيات بان يكون الموجود واجبين او اكثر واستدل على نفي التركيب بان كل مركب يحتاج الى الجزء الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير ممكن لان ذاته من دون ملاحظة الغير لا يكون كافيا في وجوده وان لم يكن ذلك الغير فاعلا له خارجا عنه وبان كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعدد الواجب وسنبطله او لا فيحتاج الواجب الى الممكن فيكون اولى بالامكان وبانه اما ان يحتاج احد الجزئين الى الاخر فيكون ممكنا فيلزم امكان الواجب اولا فلا يلتئم منهما حقيقة واحدة كالحجر الموضوع بجنب الانسان واستدل على امتناع تعدد الواجب بوجوه الاول لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لكان بينهما تمايز لامتناع الاثنينية بدون التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضرورة فيلزم تركب كل من الواجبين مما به الاشتراك وما به الامتياز وهو يحال لا يقال هذا انما يلزم لو كان الوجوب المشترك مقوما وهو ممنوع لجواز ان يكون عارضا والاشتراك في العارض مع الامتياز بخصوصية لا يوجب التركيب لانا نقول وجوب الواجب نفس ماهيته اذ لو كان عارضا لها لكان ممكنا معللا بها اذ لو علل بغيرها لم يكن ذاتيا واذا علل بها لزم تقدمها على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والوجوب واذا كان الوجوب نفس الماهية كان الاشتراك فيه اشتراكا في الماهية والماهية مع الخصوصية مركبة قطعا فان قيل لم لا يجوز ان يكون الخصوصية من العوارض قلنا لانها تكون معللة بالماهية او بما تقوم بها من الصفات وهو ينافي التعدد المفروض اذ الواجب حينئذ لا يكون بدون تلك الخصوصية

بان ما بعد المعلول المحض الى لا نهاية كذلك اي يجب وجود المجموع ويمتنع عدمه الوجه الرابع ان العلة التامة للحادث المقارنة له في ان حدوثه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة وتقدمه عليها لو لم تكن واجبا او مشتملا عليه لزم التسلسل لانها لو كانت ممكنة بتمامها فان كانت لها علة من خارج فلا تكون تامة لاحتياج الحادث الى تلك العلة الخارجية ايضا وقد فرضناها تامة هف والحال لا يكون لها علة من خارج وح اما ان يمتنع وجودها قبل ذلك الحادث فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي واما ان يمكن فيكون اختصاصها بالزمان المعين ترجحا بلا مرجح وفيه نظر اما اولا فلانا نعارضه بالجملة المشتملة على الواجب والدفع الدفع واما ثانيا فلانا نختار ان وجود تلك العلة قبل الحادث ممتنع دائما ومعه ممكن دائما ولا انقلاب وانما يلزم الانقلاب لو امتنع قبل الحادث وامكن معه على ان الطرف متعلق بالامتناع وقد سبق مثل ذلك **قوله** المبحث الخامس قد سبق الدلالة على وجود الصانع بالبراهين وههنا نشير الى وجوه اقناعية الى كونه من المشهورات التي لم يخالف فيها احد ممن يعتد به بل الانبياء والجمهور في اثبات ما هو معظم المطالب العالية بيان ذلك انه لا يشك احد في وجود عالم الاجسام من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات المعدنية والنباتية والحيوانية وفي اختلاف صفات لها واحوال وقد صح الاستدلال بذواتها وصفاتها لامكانها وحدوثها على وجود صانع قديم قادر حكيم فهناك طرق اربعة هي ان يعتمد فيما بين الجمهور واشير اليها في اكثر من ثمانين موضعا من كتاب الله تعالى كقوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون وكقوله تعالى ومن اياته الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وكقوله تعالى سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم وكقوله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين وكقوله تعالى ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف السنتكم والوانكم الى غير ذلك من مواضع الارشاد الى الاستدلال بالعالم الاعلى من الافلاك والكواكب وحركاتها واوضاعها والاحوال المتعلقة بها وبالعالم الاسفل من طبقات العناصر وغرائب امتزاجاتها والاثار العلوية والسفلية واحوال المعادن والنباتات والحيوانات سيما الانسان وما اودع في بدنه مما يشهد به علم التشريح وروحه مما ذكر في علم النفس ومبنى الكل على ان افتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضروري تشهد به الفطرة وان فاعل العجائب والغرائب على الوجه الاوفق الاصلح لا يكون الا قادرا حكيما فان قيل سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الصانع جوهرا روحانيا من جملة الممكنات دون الواجب تعالى وتقدس فالجواب من وجوه الاول انه يعلم بالحدس والتخمين ان الصانع لمثل هذا لا يكون الا غنيا مطلقا يفتقر اليه كل شيء ولا يفتقر هو الى شيء بل يكون وجوده لذاته فيكون الدليل من الاقناعيات والاستكثار منها كثيرا ما يفيد الظن الغالب المفضي الى اليقين الثاني ان ذهن العاقل ينساق الى ان هذا الصانع ان كان هو الواجب فذاك وان كان مخلوقا فالاليق بان يكون قادرا حكيما والاقرب ذلك الى غير النهاية بطلوعه بعضهم او لا بطلان التسلسل يكون المنتهى الى الواجب تعالى ولهذا اقرح في كثير من المواضع بان تلك الايات انما هي لقوم يعقلون الثالث ان المقصود بالارشاد الى طرق الاستدلالات تنبيه من لم يعترف بوجود صانع بكونه منه المبدأ واليه المنتهى وله الامر والنهي وكونه ملجأ الكل عند انقطاع الرجاء عن المخلوق مذكور في بعض المواضع من التنزيل كقوله تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله وكقوله تعالى امن يجيب المضطر اذا دعاه وكقوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله الى غير ذلك تنبيها على انه مع ثبوته بالادلة القطعية والوجوه الاقناعية مشهور يعترف به الجمهور من العقلاء حتى بالتبوح وغيرهم اما بحسب الفطرة او بحسب التعدي اليه بالاستدلالات الخفية على ما نقل عن الاعرابي انه قال البعرة تدل على البعير واثار الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا يدل على اللطيف الخبير وخالف الملاحدة في وجود الصانع لا بمعنى

او بامر منفصل يلزم الاحتياج وهو المنافي لوجوب الوجود وجه آخر لبطلان ان يجعل للاستقلال بان يقال لو تعدد الواجب فالتعين
الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبة او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا بامر منفصل فلا وجوب بالذات
لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل فلا اجعل في المتن دليلا ثانيا الثالث لو كان الواجب اكثر من واحد لكان
لكل منهما تعين وهوية مغايرة وح اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم او لا فان لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب
بدون التعين وهو محال لان كل موجود متعين او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل يستلزم
كون الواجب ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب بالتعين يلزم تقدم الوجوب على نفسه
ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب مع محال آخر وهو كون الوجوب الذاتي بالغير ان جعل التعين زائدا
وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب لتخلف التعين المعلول اللازم عن تخلف فلا يوجد
الواجب بدونه ولئن كان بالتعين والوجوب بامر منفصل لم يكن الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما
الى امر منفصل وهو ظاهر قوله الوجه الرابع شروع في طرق المتكلمين فمنها انه لو وجد الهان متصفان لاجمالة بصفات
الالوهية من العلم والقدرة والارادة وغير ذلك فاذا قصدا الى ايجاد مقدور معين كحركة جسم معين في زمان معين فوقوعه اما ان
يكون بهما فيلزم مقدور بين قادرين مستقلين بمعنى استقلال كل منهما بايجاده وقد سبق في بحث العلة امتناع ذلك واما ان يكون
باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله وللمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين
على السوية من غير رجحان لاتصال كونه ان لا يقع مثل هذا المقدور للزوم المحال او يقع بهما جميعا لا بكل منهما للزوم المحال لانا نقول الاول
باطل للزوم عجزهما ولان المانع من وقوعه باحدهما ليس الا وقوعه بالآخر فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما وكذا الكل الثاني للزوم
استقلال كل منهما بالقدرة والارادة الوجه الخامس انه لو وجد الهان بصفات الالوهية فاذا اراد احدهما امرا كحركة جسم معين
فاما ان يتمكن الآخر من ارادة ضده او لا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو فرض تعلق ارادته بذلك الضد فاما ان يقع مرادهما
وهو محال لاستلزامه اجتماع الضدين او لا يقع مراد واحد منهما وهو محال لاستلزامه عجز الالهين الموصوفين بكمال القدرة على ما هو
المفروض ولاستلزامه ارتفاع الضدين المفروض امتناع خلو المحل عنهما كحركة جسم وسكونه في زمان معين او يقع مراد احدهما
دون الآخر وهو محال لاستلزامه الترجيح بلا مرجح والعجز من فرض قادرا حيث لم يقع مراده واما الثاني فلانه يستلزم عجز الآخر حيث
لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه اعني ارادة الضد والقدرة عليه كلاهما ممكنة بل متنع ويقال لا نم ان يجوز احدهما
للآخر وارادة ضد ما اراده ممكنة حتى يكون عدم القدرة عليه عجزا لو ذكر لعل الممكن في نفسه ربما يصير ممتنعا بشرط كون
الجسم في حيز حال الكون في الحيز الآخر والجواب ان الممكن بحسب ذاته يمكن على كل حال ضرورة امتناع الانقلاب والممتنع فيما ذكرتم
من تحيز الجسم هو الاجتماع اعني كونه في آن واحد في حيزين وكذا فيما نحن فيه ممتنع اجتماع الارادتين وهو لا ينافي امكان كل منهما
فتعين ان لزوم المحال انما هو من وجود الالهين فان قيل كل منهما عالم بوجوه المصالح والمفاسد فاذا علم المصلحة في احد
الضدين امتنع ارادة الآخر قلنا لو سلم كون الارادة تابعة للمصلحة يفرض الكلام فيما اذا استوت في الضدين وجوه
المصالح فان قيل ما ذكرتم لازم في الواحد اذا اوجد المقدور فانه لا يبقى قادرا عليه ضرورة امتناع ايجاد الموجود فيلزم ان
لا يصلح للالوهية قلنا عدم القدرة بناء على تحصيل القدرة ليس عجزا بل كمال للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد
الغير طريق القدرة عليه فانه عجز بتعجيز الغير اياه وهذا البرهان يسمى برهان التمانع واليه الاشارة بقوله لو كان فيهما آلهة

الا الله لفسدتا فان اريد بالفساد عدم التكون فتقريره انه لو تعدد الاله لم يتكون السماء والارض لان تكونهما اما بمجموع القدرتين
او بكل منهما او باحدهما والكل باطل اما الاول فلان من شان الاله كمال القدرة واما الاخيران فلما مر وان اريد بالفساد الخروج
عما هما عليه من النظام فتقريره انه لو تعدد الاله لكان بينهما التنازع والتغالب وتميز صنع كل عن صنع الآخر بحكم اللزوم
العادي فلم يحصل بين اجزاء العالم هذا الالتيام الذي باعتباره صار الكل كشيء واحد ويختل امر الانتظام الذي به
بقاء الانواع وترتب الآثار الوجه السادس لو وجد الهان فان اتفقا على ايجاد كل مقدور لزم التوارد وان اختلفا لزم
مفاسد التمانع اعني عجزهما او عجز احدهما مع الترجيح بلا مرجح الوجه السابع لو تعدد الاله فغاية التمايز له يجوز ان يكون من لوازم
الالهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض فيجوز مفارقتها فيرتفع الاثنينية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال الوجه الثامن
ان الواحد كاف وله دليل على الثاني فيجب نفيه والا لزم جهالات لا تحصى مثل كون كل موجود نبصره اليوم غير الذي كان بالامس وغير
ذلك فان قيل كان الله بالازل ولا دليل فيجب اجيب بان المراد ان ما لا دليل عليه يجب علمنا نفيه ولنا دليل على
وجوده في الازل وقد يجاب بان المراد ما لا يمكن ان يقوم عليه دليل يجب نفيه والله الواحد قد قام عليه الدليل في حال ايزال
وان لم يكن في الازل بخلاف الشريك فانه لو كان عليه دليل فيما لا يزال وهو باطل لانه لا يلزم افتقاره الى المؤثر بل يجوز عند
المتكلمين واما حادث وهو لا يستدعي مؤثرا ثانيا ولا يخفى ضعفه بل ضعف هذا الماخذ الوجه التاسع انه لا اولوية لعدد
دون عدد فلو تعدد لم يتخصص عدد والآلازم باطلا لما سبق من الدلالة على تناهي كل ما دخل تحت الوجود وقد سبق ضعفه الوجه العاشر
ان بعثة الانبياء وصدقهم بدلالة المعجزات لا يتوقف على الوحدانية فيجوز التمسك بالادلة السمعية كاجماع الانبياء على الدعوة
الى التوحيد ونفي الشريك كالنصوص القطعية من كتاب الله تعالى على ذلك وما قيل ان التعدد يستلزم الامكان لما عرفت من ادلة
التوحيد وما لم يعرف ان الله واجب الوجود خارج عن جميع الممكنات لم يتأت اثبات البعثة والرسالة ليس بشيء لان غاية الامر
الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلا عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشيء والعلم به قوله
خاتمة حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في الالوهية وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام في تدبير العالم وخلق
الاجسام واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص ومعنى القدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم واما بمعنى
عدم المسبوقية بالغير فهو نفس الالوهية ووجوب الوجود ونحن انما نقول بالصفات القديمة دون الذوات ومع ذلك لا نجعل
الصفة غير الذات والمعتزلة انما يقولون بخلق العباد لافعالهم دون غيرها من الاعراض والاجسام نعم نغلوا بعضهم في تدبير الشيطان
من حوادث العالم وهو الشرور والقبائح الى الشيطان على خلاف مشية الله تعالى وان كان باقداره وتمكينه خطب صعب
واصعب منه قول الفلاسفة بقدم العقول وايجادها للنفوس وبعض الاجسام وتفويض عالم العناصر اليها والى الافلاك فمرجع
التوحيد عندهم الى وحدة الواجب لذاته فالمعتزلة انما يبالغون في نفي تعدد القديم واهل السنة في نفي الخالق
والكل متفقون على نفي تعدد الواجب والمستحق للعبادة والموجد للجسم واما المشركون فمنهم الثنوية القائلون
بان للعالم الهين نور هو مبدأ الخيرات وظلمة هو مبدأ الشرور ومنهم المجوس القائلون بان مبدأ
الخير اسمه يزدان ومبدأ الشر وهو اهرمن واختلفوا في ان اهرمن ايضا قديم او حادث من يزدان
وشبهتهم انه لو كان مبدأ الخير والشر واحدا لزم كون الواحد خيرا وشريرا وهو محال والجواب منع اللزوم
ان اريد بالخير من غلب خيره وبالشرير من غلب شره ومنع استحالة اللازم ان اريد خالق الخير وخالق

[illegible]

الشرى الى الملائكة الا انه لا يصح اطلاق الشرير لظهوره فيمن غلب وعم شره والخير ان لم يقدر على دفع الشر به او الشر
فما يجوز ان يقدر ولم يفعل فشرير وان جعل الله تعالى خيرا لما فيه من الحكم والمصالح الخفية كما زعم المعتزلة في خلق ابليس وذريته
واقداره وتمكينه من الاغواء فلعل بعض خلق الشرور والقبائح ايضا كذلك فلا يكون شرا او سفها ومنهم عبدة الملائكة والكواكب وعبدة
الاصنام اما الملائكة والكواكب فيمكن انهم اعتقدوا كونهما مؤثرة في عالم العناصر مدبرة لامور قديمة بالزمان شفعاء للعباد عند
الله مقربة اياهم اليه تعالى واما الاصنام فلا خفاء في ان العاقل لا يعتقد فيها شيئا من ذلك قال الامام فلهم في ذلك تاويلات
باطلة الاول انها صورة ارواح تدبر امرهم وتعتنى باصلاح حالهم على ما سبق الثاني انها صور الكواكب التي اليها تدبير هذا العالم
فزينوا الكلام منها ما يناسب لكل الكواكب الثالث ان الاوقات الصالحة للطلسمات القوية الاثار لا توجد الا احيانا من ازمنة
متطاولة جدا فعملوا في ذلك الوقت طلسما لمطلوب خاص يعظمونه ويرجون اليه عند طلبه الرابع انهم اعتقدوا ان الله تعالى جسم
على احسن ما يكون من الصور وكذا الملائكة فاتخذوا تمثالا على صورته وعظموه تشفعا الى الله وتوسلا ومنهم اليهود القائلون
بان عزيرا ابن الله تعالى لما احياه الله بعد موته وكان يقرأ التورية عن ظهر قلبه ومنهم النصارى القائلون بان المسيح ابن الله
حيث ولد بلا اب وقد وقع في الانجيل ذكرهما بلفظ الاب والابن والجواب انه لو صح النقل من غير تحريف فمعنى الابوة
كونه المبدأ والمرجع ومعنى البنوة التوجه الى جناب الحق بالكلية كابن السبيل وقصد التشريف والكرامة والدليل
في الانجيل مثل ذلك في حق الامة ايضا حيث قال اني صاعد الى ابي وابيكم والهي والهكم وبالجملة فنفي الشركة في الالوهية
ثابت عقلا وشرعا وفي استحقاق العبادة شرعا وما امروا الا ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو سبحانه عما يشركون **قوله**
المبحث الثاني الواجب ليس بجسم لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية هي الجنس والفصل ووجودية هي الهيولى والصورة او الجواهر
الفردة ومقدارية هي الابعاض وكل مركب محتاج الى جزئه ولا شيء من المحتاج بواجب وليس بعرض لان كل عرض محتاج الى محل
يقومه اذ لا معنى له سوى ذلك ولا جوهر لان معنى الجوهر ممكن مستغن عن المحل او ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فيكون
وجوده زائدا عليه والواجب ليس كذلك على ما سبق وليس في مكان وجهة لان المكان اسم للسطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر
من المحوي او للفراغ الذي يشغله الجسم والجهة اسم لمنتهى ماخذ الاشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان الا للجسم والجسماني والواجب ليس
كذلك وللمتكلمين خصوصا القدماء منهم في جرح التنزيهات بكل آخر ففي نفي الجوهرية والعرضية لان الجوهر اسم لما تركب منه الشيء
والعرض اسم لما يمتنع بقاؤه وان كان يصح في ان يراد ان كل جوهر قائم بنفسه وكل قائم بنفسه جوهر وكل عرض قائم بالغير وكل
قائم بالغير عرض الا ان اطلاق الاسم ليس من جهة الجهة بل من جهة ما ذكرنا بدلالة اللغة يقال فلان يجري على جوهر والترنيب
اي اصله [illegible] اي محكم الاصل جيد الصنعة وهذا الامر عارض اي يزول عرض لفلان امر اي معنى لا قرار له
ولا يدوم ومنه العارض للسحاب [illegible] لا يجعلون الصفات القائمة بذات الله تعالى اعراضا وفي نفي الجسمية وجوه الاول ان كل
جسم حادث لما سبق الثاني ان كل جسم متحيز بالضرورة والواجب ليس كذلك لما سبق الثالث ان الواجب لو كان جسما فاما ان
يتصف بجميع صفات الاجسام فيلزم اجتماع الضدين كالحركة والسكون ونحوهما واما ان لا يتصف بشيء فيلزم انتفاء بعض
لوازم الجسم مع ان الضدين قد يكونان بحيث يمتنع خلو الجسم عنهما واما ان يتصف بالبعض دون البعض فيلزم احتياج الواجب
في صفاته الى ذلك المخصص ويلزم الترجيح بلا مرجح ان كان لا لمخصص الرابع انه لو كان جسما لكان متناهيا لما مر في تناهي الابعاد
فيكون متشكلا لان الشكل عبارة عن هيئة احاطة النهاية بالجسم وحينئذ اما ان يكون على جميع الاشكال وهو محال او على البعض دون

[illegible]

البعض لمخصص فيلزم الاحتياج او لا لمخصص فيلزم الترجيح بلا مرجح لا يقال لم لا يجوز ان يكون في اتصاف الواجب بصفاته دون اضدادها
لانا نقول صفاته صفات كمال اتصف بها لذاته واضدادها صفات نقص يتنزه عنها لذاته بخلاف الاضداد المتواردة على الاجسام
فانها قد تكون متساوية الاقدام وفي نفي الحيز والجهة وجوه الاول انه لو كان الواجب متحيزا لزم قدم الحيز ضرورة امتناع تحيز
بدون الحيز واللازم باطل لما مر من حدوث ما سوى الواجب وصفاته الثاني انه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير
ممكن فيلزم امكان الواجب وكان المكان مستغنيا عنه لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا عما سواه بطريق
الاولى فيكون واجبا والمفروض ان الواجب هو المتمكن لا المكان ومبنى الوجهين على ان الحيز موجود لا متوهم الثالث لو كان
الواجب في حيز وجهة فاما ان يكون في جميع الاحياز والجهات فيلزم تداخل المتحيزات ومخالطة الواجب لما لا ينبغي كالقاذورات
واما ان يكون في البعض دون البعض فان كان لمخصص لزم الاحتياج والا لزم الترجيح بلا مرجح **قوله** واما [illegible] اجراء
الجسم مجرى الموجود مخالف للعرف واللغة ولما اشتهر من الاصطلاحات لكن اطلاق الجوهر بمعنى الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات
والحقيقة اصطلاح شائع فيما بين الحكماء فمن هيهنا يقع في كلام بعضهم اطلاق لفظ الجوهر على الواجب وفي كلام ابن كرام
ان الله تعالى احدي الذات احدي الجوهر ومع هذا ينبغي ان يجتنب عن ذلك [illegible] اطلاق الجسم عليه بمعنى الموجود اما سمعا
فلعدم اذن الشارع واما عقلا فلايهام ما عليه المجسمة من كونه جسما بالمعنى المشهور وما عليه النصارى من انه جوهر واحد
ثلاثة اقانيم على ما سيجيء واما القائلون بحقيقة الجسمية والحيز والجهة فقد تمسكوا [illegible] دعوية كاذبة تشبثوا بها وتمسكوا
ظواهر آيات واحاديث تشعر بها اما الاول فكقولهم كل موجود اما جسم او حال في الجسم والواجب يمتنع ان يكون حالا في الجسم لامتناع
احتياجه فتعين كونه جسما وكقولهم كل موجود اما متحيز او حال في المتحيز وبتعين كونه متحيزا لما مر وكقولهم الواجب اما متصل
بالعالم او منفصل عنه واياما كان يكون في جهة منه وكقولهم الواجب اما داخل في العالم فيكون متحيزا او خارج عنه فيكون في جهة
منه ويدعون في جميع المنفصلات وتمام انحصار الضرورة والجواب المنع كيف وليس تركيبها عن الشيء ونقيضه والمساوي
لنقيضه واطبق اكثر العقلاء على خلافها وعلى ان الموجود اما جسم او جسماني او ليس بجسم ولا جسماني وكذا باقي التقسيمات [illegible]
والجزم بالانحصار في التقسيمات انما هو من الاحكام الكاذبة للوهم ودعوى الضرورة مبنية على العناد والمكابرة او على الف
الوهميات كثيرا ما اشتبه بالاوليات واما الثاني فكقوله تعالى وجاء ربك وهل ينظرون الا ان ياتيهم الله الرحمن على العرش استوى
اليه يصعد الكلم الطيب ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم ولتصنع على عيني خلقت بيدي والسموات مطويات بيمينه يا
حسرتا على ما فرطت في جنب الله الى غير ذلك وكقوله عم للجارية الخرساء اين الله فاشارت الى السماء فلم ينكر عليها و
حكم باسلامها وكقوله عم ان الله ينزل الى سماء الدنيا الحديث وان الله خلق ادم على صورته وحتى يضع الجبار قدمه في النار ان الله يتجلى
الى اوليائه حتى ينظرون اليه وان الصدقة تقع في كف الرحمن الى غير ذلك والجواب انها ظنيات سمعية في معارضة قطعيات
عقلية فيقطع بانها ليست على ظواهرها ونفوض العلم بمعانيها الى الله تعالى مع اعتقاد حقيتها جريا على الطريق الاسلم الموافق
للوقف على الا الله في قوله وما يعلم تاويله الا الله او ناول تاويلات مناسبة موافقة لما عليه الادلة العقلية على ما ذكر في
كتب التفسير وشروح الحديث سلوكا للطريق الاحكم الموافق للعطف في الا الله والراسخون في العلم فان قيل اذا كان
الدين الحق نفي الحيز والجهة فما بال الكتب السماوية والاحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تحصى بثبوت ذلك من غير ان يقع
في موضع منها تصريح بنفي ذلك وتحقيق كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحقية المعاد وحشر

الاصابع على مواضع واكثر غاية التأكيد مع ان منها ما حقق بغاية التأكيد والتحقيق بما لا مزيد عليه في فطرة العقلاء مع اختلاف الاديان والآراء من التوجه الى العلو عند الدعاء ورفع الايدي الى السماء واجيب بانه لما كان التنزيه عن الجهة مما يقصر عنه عقول العامة حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الانسب في خطاباتهم والاقرب الى اصلاحهم والاليق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه وكون الصانع في اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث وتوجه العقلاء الى السماء ليس من جهة اعتقادهم انه في السماء بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء اذ منها يتوقع الخيرات والبركات وهبوط الانوار ونزول الامطار

قوله تنبيه لما ثبت ان الواجب ليس بجسم ظهر انه لا يتصف بشيء من الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة والباطنة مثل الصوت واللون والطعم والرائحة واللذة والالم والفرح والغم ونحو ذلك اذ لا يعقل منها الا ما يخص الاجسام وان كان البعض منها مختصا بذوات الانفس ولان البعض منها تغيرات وانفعالات وهي على الله تعالى محال واثبت الحكماء اللذة العقلية لان الكمالات امور ملائمة وهو مدرك لها فيلتذ بها واعترض بانه ان اريد باللذة التي تثبتها الا ادراك الملائم فغير معلوم وان اريد انها حاصلة البتة عند ادراك الملائم فربما تختص ذلك بادراك دون ادراك فانهما مختلفان قطعا واعلم ان بعض القدماء بالغوا في التنزيه حتى امتنعوا عن اطلاق اسم الشيء بل العالم والقادر وغيرهما على الله تعالى زعما منهم انه يوجب اثبات المثل له وليس كذلك لان المماثلة انما يلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره فيهما على السواء ولا تساوي بين مشيئته ومشيئة غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع الصفات والشيخ من ذلك امتناع الملاحدة عن اطلاق اسم الموجود عليه واما الامتناع عن اطلاق الماهية فمذهب كثير من المتكلمين لان معناها المجانسة تعالى عن ذلك ماهية الشيء اي جنسه وهو قالوا وما روي ان ابا حنيفة كان يقول ان له ماهية لا يعلمها الا هو فليس بصحيح اذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل عن اصحابه العارفين بمذهبه ولو ثبت فمعناه انه يعلم نفسه بلا شاهد ولا بدليل ولا خبر او ان له اسما لا يعلمه غيره فان ماهيته بمعنى سؤال عن الاسم قال الشيخ ابو منصور رحمه الله ان سأل سائل عن الله تعالى ما هو قلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم وان اردت ما صفته فسميع بصير وان اردت ما فعله فخلق المخلوقات ووضع كل شيء موضعه وان اردت ما كنهه فهو متعال عن المثال والجنس

قوله المبحث الثالث الواجب لا يتحد بغيره ولا يحل فيه اما الاتحاد فلما سبق من امتناع اتحاد الاثنين ولانه يلزم كون الواجب هو الممكن والممكن هو الواجب وذلك محال بالضرورة واما الحلول فلوجوه الاول ان الحال في الشيء يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول جسم في مكان او عرض في جوهر او صورة في مادة كما هو راي الحكماء او صفة في موصوف كصفات المجردات والافتقار الى الغير ينافي الوجوب فان قيل قد يكون حلول متزاج كالماء في الورد فلا نسلم ان ذلك من خواص الاجسام ومفض الى الافتقار ومغاير الى حلول الجسم في المكان الثاني انه لو حل في محل فاما مع وجوب ذلك فيلزم افتقاره الى المحل ويلزم امكانه وقدم المحل بل وجوبه لان ما يفتقر اليه الواجب اولى بان يكون واجبا واما مع جوازه فيلزم ان يكون غنيا عن المحل والحال يجب افتقاره فيلزم الانقلاب وهو كون الغني عن الشيء محتاجا اليه هكذا قرره الامام ثم اعترض بانه على التقدير الاول لا يلزم الافتقار لجواز ان يوجب ذاته ذلك المحل اي الحلول او يوجب ذاته المحل والحلول جميعا ووجوب اللوازم والآثار عن المؤثر لا يوجب احتياجه اليها وعلى التقدير الثاني لا يلزم الانقلاب لانا لا نسلم ان الحال في الشيء يكون محتاجا اليه كالجسم المتحيز مع عدم احتياجه في ذاته اليه وقد يقرر بانه ان كان مستغنيا بالذات عن المحل لم يحل فيه لان الحال في الشيء محتاج اليه ولا شيء من الغني بالذات كذلك والا بان لم يكن مستغنيا بالذات لزم امكانه وقدم المحل ووجوبه واعترض بان عدم الاستغناء بالذات لا يستلزم الاحتياج

بالذات ليلزم امكانه وعدم المحل لجواز ان يكون كل من الغنى والاحتياج عارضا بحسب امر خارج واجيب بان مجرد عدم الاستغناء بالذات يستلزم الامكان لان الواجب مستغن بالذات عن غيره فلا حاجة الى توسيط الاحتياج بالذات وقد يقرر بانه ان كان محتاجا بالذات لزم امكانه والا امتنع حلوله ورد بان عدم الاحتياج الذاتي لا ينافي عروض الاحتياج فلا ينافي الحلول الثالث ان الحلول في الغير ان لم يكن صفة كمال وجب نفيه عن الواجب وان كان لزم كون الواجب مستكملا بالغير وهو باطل وفاقا الرابع انه لو حل في شيء لزم تحيزه لان المعقول من الحلول باتفاق العقلاء هو حصول العرض في الحيز تبعا لحصول الجوهر واما صفات الباري فالفلاسفة لا يقولون بها والمتكلمون لا يقولون بكونها اعراضا ولا بكونها حالة في الذات بل قائمة بها بمعنى اختصاص الناعت الخامس انه لو حل في جسم على ما يزعم الخصم فاما في جميع اجزائه فيلزم الانقسام او في جزء منه فيكون اصغر الاشياء وكلاهما باطل بالضرورة والاتفاق السادس انه لو حل في جسم فالاجسام متماثلة لتركبها من اجزاء فردة متفقة الحقيقة على ما بين فجاز حلوله في احقر الاجسام وارذلها فلا يحصل الجزم بعدم حلوله في مثل البعوضة وهو باطل بلا نزاع

قوله والقول بالحلول يعني كما قامت الدلالة على امتناع الحلول والاتحاد على الذات فكذا على الصفات بل اولى لاستحالة انتقال الصفة عن الذات والاحتمالات التي يذهب اليها اوهام المخالفين في هذا الاصل ثمانية حلول ذات الواجب او صفته في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون منهم نصارى ومنهم منتمون الى الاسلام اما النصارى فقد ذهبوا الى ان الله تعالى جوهر واحد له ثلاثة اقانيم هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالاب والابن وروح القدس على ما يقولون ان الاقانيم واحد ذاتا وثلاثة اشخاصا ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالاقنوم الصفة وجعل الواحد ثلاثة جهالة او ميل الى ان الصفات نفس الذات واقتصارهم على العلم والحياة دون القدرة وغيرها جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع والبصر الى العلم ثم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية وبطريق الاشراق كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند النسطورية وبطريق الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تداخل الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فتحله الآلام والآفات الى غير ذلك من الهذيانات واما المنتمون الى الاسلام فمنهم بعض غلاة الشيعة القائلون بانه لا يمتنع ظهور الروحاني بالجسماني كجبريل في صورة دحية الكلبي وكبعض الجن والشياطين في صورة الاناسي فلا يبعد ان يظهر الله تعالى في صورة بعض الكاملين واولى الناس به علي واولاده المخصوصون الذين هم خير البرية والعلم في الكمالات العلمية والعملية فلهذا كان يصدر عنهم من العلوم والاعمال ما هو فوق الطاقة البشرية ومنهم بعض المتصوفة القائلون بان السالك اذا امعن في السلوك وخاض لجة الوصول فربما يحل الله فيه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا كالنار في الجمر بحيث لا تمايز او يتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير وصح ان يقول هو انا وانا هو وحينئذ يرتفع الامر والنهي ويظهر من العجائب والغرائب ما لا يتصور من البشر وفساد الرايين غني عن البيان وههنا مذهبان آخران يوهمان بالحلول او الاتحاد وليسا منه في شيء الاول ان السالك اذا انتهى سلوكه الى الله وفي الله يستغرق في بحر التوحيد والعرفان بحيث يضمحل ذاته في ذاته وصفاته في صفاته ويغيب عن كل ما سواه ولا يرى في الوجود الا الله وهو الذي يسمونه الفناء في التوحيد واليه يشير الحديث

المبحث الرابع ... تعالى بالحادث ... الممتنع ... لا يتصف بالحادث ... [illegible]

الا نهى ان العبد لا يزال يتقرب الى بالنوافل حتى احببته فاذا احببته كنت سمعه الذى به يسمع وبصره الذى به يبصر ونحوها

بصدر عنه عبارات تشعر بالحلول والاتحاد لقصور العبارة عن بيان تلك الحال وتعذر الكشف عنها بالمقال ونحن على ساحل التمنى

نغترف من بحر التوحيد بقدر الامكان ونعترف بان طريق الفنا فيه العيان دون البرهان والله الموفق اعلم ان الواجب

هو الوجود المطلق هو واحد لا كثرة فيه اصلا واما الكثرة فى الاضافات والتعينات التى هى بمنزلة الخيال والسراب الكل

فى الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة ويتكثر فى النواظر لا بطريق الانقسام فلا حلول ههنا ولا اتحاد لعدم الاثنينية

والغيرية فكلامهم فى ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشرع وقد اشرنا فى بحث الوجود الى بطلانه لكن من يضلل الله فما له

من هاد **قوله** المبحث الرابع الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث اى الموجود بعد العدم خلافا للكرامية والحاق فى

بالسلوب والاضافات اى صفة بعد ما لم تكن ككونه غير رازق لزيد الميت ورازقا للمولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة التعلقات

ككونه عالما بهذا الحادث وقادرا على خلقه فانه وكذا بالاحوال المتغيرة بعد ما لم تكن كالعالمية المتجددة بتجدد المعلومات عند ابى الحسين

البصرى على ما سيجىء المحقق ذكر ح هذا يندفع ما ذكره الامام من ان القول بكون الواجب غير قادر على خلقه بعد ما كان قادرا

ادا على كونه عالما بانه موجود مبصرا للصورة سامعا للصوت امرا له بالصلوح بعد ما لم يكن كذلك واما المعتزلة فلقولهم بحدوث الامور

والكارهية فانه مريد او محبة او عزمه والسامعية والمبصرية لما حدث من الاصوات والالوان وكذا يتجدد العالميات بتجدد

المعلومات عند ابى الحسين البصرى واما الحكماء فلقولهم بانه يعلم الجزئيات المتغيرة بتعلقات اضافية ... البعدية والقبلية

لا يقولون بوجود اضافة حتى يلزم اتصافه بموجودات حادثة على ما هو المتنازع ... فى محل المجوزين فلا يكون

فى محل النزاع وقد يتمسك بان المصحح لقيام الصفة بالواجب لكونها صفة فيعم القديم والحادث اما مع عدم القدم اعنى كونه غير

مسبوق بالعدم وهو عدمى لا يصلح جزءا للمؤثر وجوابه منع الحصر لجواز ان يكون المصحح ماهية الصفة القديمة المخالفة لماهية الصفة

الحادثة على ان يكون الامر من متخالفان مشاركين فى مفهوم الوصفية ولو سلم فيجوز ان يكون القدم شرطا والحدوث مانعا احتج

المانعون بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه بالحادث لجاز النقصان فى علمه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان

من صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه وان لم يكن من صفات الكمال

امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على ان كل ما يتصف هو به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نسلم ان الخلو عن صفة الكمال نقص

وانما يكون لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان يتصف دائما بنوع كمال تتعاقب

افراده من غير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء فى حركات الافلاك

فالخلو عن كل فرد يكون مشروطا بحصول كمال بل لا يتناهى لكمالات غير متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان المعتمد هو الاجماع ... قرينة

والسند مدفوع بانه اذا كان كل فرد حادثا كان النوع حادثا ضرورة انه لا يوجد الا فى ضمن فرد وبان الواجب على ما ذكرتم لا يخلو عن

الحادث فى الازل فيكون حادثا ضرورة وبانه يكون خاليا عن كل فرد فيلزم امتناع الحادث فى الازل فيكون ناقصا

الثانى وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث تغير وهو على الله تعالى محال واعترض بانه ان اريد بالتغير مجرد الانتقال

من حال الى حال فالكبرى نفس المتنازع فيه وان اريد تغير فى الواجب لو تأثر وانفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان

يكون الحادث من لوازم الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب بان يقتضى صفة كمالية يتلاحق افرادها من غير ابتداء

كل باقتضاء الاخر كما سبق الثالث على ما ذكره الامام انه لو صح اتصافه بالحادث جاز ازلية الحادث لان صحة الاتصاف بالحدوث مشروط

لزم

الفصل الثالث فى الصفات الوجودية ... العلم ... [illegible]

كونى سائر المجردات فلما ينسب الكلام فى مثل العالم والقادر والحى بل فى العلم والقدرة والحيوة فان حصل ذاته من حيث ... [illegible]

ضرورة ان الحادث ما له اول والازلى ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز اتصافه بذلك الحادث فى الازل والا لامتنع

لاستحالة الانقلاب الى الجواز وجواز الاتصاف بالشئ فى الازل يقتضى جواز وجود ذلك الشئ فى الازل فيلزم جواز وجود الحادث

فى الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف فى الازل على ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم

الازلية جواز الحادث لا جواز الاتصاف به فى الازل على ان يكون قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء

فى ان المحال جواز ازلية الحادث بمعنى امكان ان يوجد فى الازل لا ازلية جوازه بمعنى ان يمكن فى الازل وجوده فى الجملة

وهذا كما تقول ان قابلية الا له لايجاد العالم متحققة فى الازل بخلاف قابلية لايجاد العالم فى الازل اى ما يمكن فى الازل ان يوجده

فى الازل ومبنى الكلام على ان يعتبر فى الحادث شرطا لحدوث والا فلا صحة فى امكان وجوده فى الازل الرابع انه لو جاز

اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث فيكون حادثا لما سبق فى حدوث العالم وبيان الملازمة على ما ذكر ... اما الملازمة

فلو جاز ان لحصر جاز ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده وضد الحادث حادث لانه سيطرأ الى الحادث ولا شئ من القديم كذلك لما تقرر

ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه وتانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته وهى حادثة لما مر من ان ازلية القابلية تستلزم ازلية المقبول

فلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نسلم ان لكل

صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا فلا نسلم عدم كل شئ ضده له

ويستحيل الخلو عنهما فلا نسلم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث انما هما من صفات الموجود خاصة فعدم الموجود

الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلقا على المعدوم ايضا باعتبار كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا

به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو فى الوجودى لظهور زوال العدم الازلى لكل حادث واما ثانيا فلان القابلية

اعتبار عقلى بمعنى امكان الاتصاف ولو سلم فازليتها انما تقتضى ازلية جواز المقبول اى امكانه لا ازليته ليلزم المحال

وقد عرفت الفرق **قوله الفصل** الثالث فى الصفات الوجودية لا احكام ولا نزاع فى ان اتصاف الواجب

بالسلب مثل كونه واحدا مجردا ليس فى حيز وجهة لا يقتضى ثبوت صفات له وكذا بالاضافات والافعال مثل كونه

العلى والعظيم والاول والاخر والقابض والباسط والخافض والرافع ونحو ذلك وانما الخلاف فى الصفات الثبوتية

الحقيقية مثل كونه العالم والقادر فعند اهل الحق له صفات ازلية زائدة على الذات فهو عالم له علم وقادر له قدرة وحى له

حيوة وكذا فى السميع والبصير والمتكلم وغير ذلك مع اختلاف فى البعض وفى كونها غير الذات بعد الاتفاق على انها

ليست عين الذات وكذا فى الصفات بعضها مع بعض واحترز اكثر الفرق عن القول بتعدد القدماء حتى منع بعضهم ان يقال

صفاته قديمة وان كانت ازلية بل يقال هو قديم بصفاته واثروا ان يقال هو قائم بذاته او موجود بذاته والاشعرى

حى فيه او معه او مجاور له او حالة فيه لايهام التغاير واطبقوا على انها لا توصف بانها اعراض وخالفوا فى القول بزيادة الصفات

اكثر الفرق كالفلاسفة والمعتزلة ومن يجرى مجراهم من اهل البدع والاهواء وسموا القائلين بها بالصفاتية ثم اختلف

عباراتهم فقيل هو حى عالم قادر لنفسه وقيل بنفسه وقيل لكونه على حالة هى اخص صفاته وقيل لا لنفسه ولا لعلة

وكلام الامام الرازى فى تحقيق اثبات الصفات وتحرير محل النزاع ربما يميل الى الاعتزال قال فى المطالب العالية

المهمات فى هذه المسئلة البحث عن محل الخلاف فمن المتكلمين من زعم ان العلم صفة قائمة بذات العالم ولها تعلق بالمعلوم

فههنا امور ثلثة الذات والصفة والتعلق ومنهم من زعم ان العلم صفة توجب العالمية ولها تعلق بالمعلوم

وما لمعدودات قادر بل قدرة كالواحد نصف للاثنين وثلث للثلاثة وهكذا مع ان الموصوف واحد لا غير ولكن معلوم قطعا ان الذات لا تكون عالما وقدرة بل عالما وقادرا وسوى الكلام في المبدأ الذي هو ماخذ الاشتقاق ولا نعتد كل تسمية التعلق بالتعلق بانه من الصفات الحقيقية لا ان عتبارات العقلية الثالث قوله تعالى انزله بعلمه فاعلموا انما انزل بعلم الله وان القوة المتين لكن القوة لله متين

والنسبة ان المتعلق هو العلم او العالمية ليكون هناك امور اربعة او كلاهما ليكون هناك امور خمسة ثم قال واما نحن فلا نثبت الا امرين الذات والصفة المسمات بالعالمية وندعي انها امر زايد على الذات موجود فيه للقطع بان المفهوم من جانب النسبة ليس هو المفهوم من الذات وان من اعترف بكونه عالما لم يمكنه نفي جانب النسبة اذ لا معنى للعالم الا الذات الموصوفة بهذه الصفة ولا للقادر الا الذات الموصوفة بانه يصح منه الفعل جزا وقد عرفت انه لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة وقد صرح هو اصحابه بذلك حيث قالوا في نهاية العقول لو كان كونه عالما وقادرا امرا اضافيا لتوقف ثبوته على ثبوت المعلوم والمقدور لان وجود الامور الاضافية مشروط بوجود المضافين لكن المعلوم قد يكون محالا وقد يكون ممكنا لا يوجد الا بايجاده المتوقف على كونه عالما قادرا **قوله** لنا وجوه الاول طريقة القدماء وهو اعتبار الغايب بان يقاس على الشاهد كما هو دابهم في الاحكام انه لا بد في ذلك من جامع للقطع بانه لا يصح في الغايب الحكم بكونه محدودا او مركبا على ان الانسان كذلك الا بدليل والجوامع اربعة العلة والشرط والحقيقة والدليل فانه اذا ثبت ان الحكم معلل بعلة كالعالمية بالعلم او شرط كالعالمية بالحيوة او تقررت حقيقة في محقق كحقيقة العالم من قام به العلم او دل دليل على مدلول عقلا كدلالة الاحداث على المحدث يلزم اطراد ذلك في الغايب وقد ثبت في الشاهد ان حقيقة العالم من قام به العلم وان الحكم بكون العالم عالما معلل بالعلم فلزم القضاء بذلك في الغايب وكذا الكلام في القدرة والحيوة وغيرهما ورد الاحتجاج على المعتزلة الحاكمين بصحة قياس الغايب على الشاهد ان هو عند شرايطه وبكون جميع الاحكام في الشاهد معللا بالصفات كالعالمية بالعلم فلا يتوجه منع الامرين نعم يتوجه ما قيل ان جميع الاحكام انما تعلل في الشاهد ان لو لم يكن مانع من التعليل في الغايب لوجوبها ولا بد من شرط القياس ان يتماثل الامران فيثبت لاحدهما مثل ما ثبت للآخر وجميع الاحكام مختلفة غايبا وشاهدا بالقدم والحدوث والشمول واللاشمول او غير ذلك وكذا الصفات التي اثبتوها عللا لها واجيب بان الوجوب لا ينافي التعليل غايته انه لا يتعلق الا بالواجب والجايز يتعلق بالجايز وانه لا اختلاف لهذه الاحكام ولا للصفات فيما يتعلق بالمقصود فان العالم انما يوجب كون العالم عالما من حيث كونه علما لا من حيث كونه عرضا او حادثا او نحو ذلك الوجه الثاني ان الله تعالى عالم وكل عالم له علم اذ لا يعقل من العالم الا ذلك وكذا القادر وغيره وتقريره ان الله معلوما وكل من له معلوم فله علم اذ لا معنى للعلوم الا ما تعلق به العلم فان قيل سلمنا ان له علما لكن لم لا يجوز ان يكون علمه نفس ذاته لا زايدا عليه وكذا ساير الصفات فلنا لانه يلزم منه محالات احدها ان لا يكون حمل تلك الصفات على الذات مفيدا بمنزلة قولنا الانسان بشر والذات ذات والعالم والعلم علم وثانيها ان يكون العلم هو القدرة والقدرة هي الحيوة وكذا البواقي من غير تمايز اصلا لانها كلها نفس الذات فيمتنع قياس هكذا العلم هو الذات والذات هو القدرة لان القدرة اذا كانت نفس الذات كان الذات نفس القدرة ضرورة وثالثها ان يجزم العقل بكون الواجب عالما قادرا حيا سميعا بصيرا من غير افتقار الى اثبات ذلك بالبرهان لان كون الشيء نفسه ضروري ورابعها ان يكون العلم مثلا واجب الوجود لذاته قائما بنفسه صانعا للعالم معبودا للعباد حيا قادرا سميعا بصيرا الى غير ذلك من الكمالات وليس كذلك وقد اشتهر عن الكعبي بان من زعم ان علم الله يعبد فهو كافر فان قيل يكفي في عدم لزوم هذه المحالات كون المفهوم من الذات غير المفهوم من الصفات وكون المفهوم من كل صفة مغايرا للمفهوم من الاخرى وهذا لا نزاع فيه ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود كما هو المطلوب فان حمل مثل الكاتب والضاحك والعالم والقادر على الانسان يفيد وربما يحتاج الى البيان مع اتحاد الذات في عدم لزوم كون الكتابة هو الضحك او الضاحك والناطق فلنا ليس

ليس الكلام في العالم والقادر والحي ونحو ذلك مما يحمل على الذات بالمواطاة بل في العلم والقدرة والحيوة ونحوها مما لا يحمل الا بالاشتقاق فانها اذا كانت نفس الذات كان لزوم المحالات المذكورة ظاهرا فان قيل انما يلزم ذلك لو لم يكن الذات مع الصفات وكذا الصفات بعضها مع البعض متغايرة بحسب الاعتبار وكانت متحدة بحسب الوجود وذلك بان يكون الذات من حيث التعلق بالمعلومات عالما ومن حيث التعلق بالمقدورات قادرا بل قدرة ومن حيث كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر حيا بل حيوة وعلى هذا القياس يكون معنى الحمل ان الذات متعلق بالمعلومات والمقدورات مثلا ولا حاجة في افادته وافتقاره الى البيان ولا في تمايز الاعتبارات بعضها عن البعض من غير تكثر في الذات اصلا بحسب الوجود وهذا كما ان الواحد نصف للاثنين ثلث للثلاثة ربع للاربعة وهكذا الى غير النهاية مع ان الموصوف واحد لا غير والحمل مفيد والنصفية متميزة عن الثلثية فلنا كون الذات نفس التعلق الذي هو العلم والقدرة مثلا ضروري البطلان لكون الواحد نفس النصفية والثلثية وانما هو عالم وقادر فيبقى الكلام في ماخذ الاشتقاق اعني العلم والقدرة وانه لا بد ان يكون معنى وراء الذات لا نفسه ولا تعدد تسميته بالتعلق لان مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان بمنزلة الحدوث والامكان بل من المعاني الحقيقية فلا بد من القول بكونها نفس الذات فيعود المحذور او وراء الذات فيثبت المطلوب واتصاف العالمية او القادرية وكذا المعلومية او المقدورية انما يتحقق بعد تمام التعلق فعلى ما ذكر يكون كل من العلم والقدرة عبارة عن تعلق الذات بامر فلا بد في التمايز من خصوصية بها يكون احد المتعلقين علما والآخر قدرة وهو المراد بالمعنى الزايد على الذات والحاصل انه لا نزاع في انه عالم حي قادر ونحو ذلك من الالفاظ التي يسمى الذات من غير اعتبار معنى بل هي اسماء مشتقة معانيها ثابتة مع ما هو ماخذ الاشتقاق لا معنى له سوى ادراك المعلومات والتمكن من الفعل والترك ونحو ذلك فلا يلزم بالضرورة ثبوت هذه المعاني للواجب كيف والقول بنفيها نقص وذهاب الى انه لا يعلم ولا يقدر ثم هذه المعاني يمتنع ان يكون نفس الذات لامتناع قيامها بانفسها ولما سبق من المحالات فتعين كونها معاني وراء الذات والمعتزلة مع ارتكابهم شناعة العالم بلا علم والقادر بلا قدرة لا يرضون راسا بل ليس بل يبالغون في نفي الصفات ويعدون اثباتها من الجهالات الوجه الثالث النصوص الدالة على اثبات العلم والقدرة بحيث لا يحتمل التاويل كقوله تعالى انزله بعلمه وقوله فاعلموا انما انزل بعلم الله اي ملتبسا بعلمه بمعنى انه يتعلق به العلم لا بمعنى مغايرا للعلم ليلزم كون العلم مثبتا لا محبثا وبله وكقوله ان القوة لله جميعا وقوله ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين **قوله** تمسك المخالف بوجوه للقايلين بنفي الصفات شبه بعضها على اصول الفلسفة تمسكا للفلاسفة وبعضها على قواعد الكلام تمسكا للمعتزلة وبعضها من مخترعات اهل السنة على احد الطرفين دفعا لها ولم يصرح في المتن بنسبة كل الى من تمسك به لعدم خفاية على الناظر في المقدمات الاول وهو للفلاسفة لو كانت صفة زايدة ممكنة لان الصفة لا تقوم بنفسها فضلا عن الوجوب كيف وقد ثبت ان الواجب واحد وما وقع في كلام بعض العلماء من ان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته فمعناه انها واجبة لذات الواجب اي مستندة الى الله تعالى بطريق الايجاب لا بطريق الخلق بالقصد والاختيار ليلزم كونها حادثة وكون القدرة مثلا مسبوقة بقدرة اخرى ومما ثبت من كون الواجب مختارا لا موجبا انما هو في غير صفاته واما استناد الصفات عند من يثبتها فليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبغي ان يخص بغير صفاته ولا يخفى ان مثل هذه المخلصات في الاحكام العقلية بعيد جدا ثم صفاته على التقدير

والنسبة

بل عالم

لكانت

تمسك المخالف بوجوه الاول ان تستند اليه سيما صفاته فيلزم كونه قابلا وفاعلا ورد بمنع بطلانه الثاني انها صفات كمال فيلزم استكماله بالغير ورد بانها ليست غيرا ولو سلم فاستحالة الاستكمال بمعنى ثبوت صفة الكمال الناشية عن الذات ممنوع الثالث ان عالميته مثلا واجبة والواجب لا يعلل ورد بعد تسليم كون العالمية غير العلم بان الواجب ما يمتنع خلو الذات عنه فلا ينافي تعليله بصفة ناشية عن الذات الرابع ان القول بتعدد القدماء كفر بالاجماع ورد بانه لا تغاير بينهما فلا تعدد ولو سلم فلا نسلم ان كل ازلي قديم بل القديم القائم بنفسه ولو سلم فالكفر اجماعا تعدد القديم بمعنى عدم المسبوقية بالغير ولو سلم ففي الذوات خاصة كما لزم النصارى متن

تحققها ولزوم امكانها كبرات بكون اثر الامتناع افتقار الواجب في صفاته وكمالاته الى الغير فيلزم كونه تعالى فاعل وهو شطط امر واجيب بالمنع كامر وقد يقرر لزوم كون الفاعل بان جميع الممكنات مستندة الى الله وكافة الزائد والاثار كثير الممكنات عند الفلاسفة للغير وان كانت بالاخرة منتهية الى الواجب مستندة الى بالواسطة وجه الايجاب كونه الفاعل الكامل الصفة الزائدة ان لم تكن كمالا يجب نفيها عنه لتنزهه عن النقصان وان كانت يلزم استكماله بالغير وهو يوجب النقص بالذات فيكون محالا واجيب بانا لا نم ان ما لا يكون كمالا يكون نقصانا وان ما لا يكون عين الشيء يكون غيره بل صفاته لا هو ولا غيره ولو سلم فلا نم استحالة ذلك اذا كانت صفة الكمال ناشية عن الذات دائمة بدوامها بل ذلك غاية الكمال الثالث وهو للمعتزلة ان عالميته واجبة لاستحالة الجهل عليه ولاستحالة احتياجه الى فاعل يجعله عالما وكذا البواقي والواجب لا يعلل لان سبب الاحتياج الى العلة هو الجواز لترجح جانب الوجود فعالميته مثلا لا تعلل بالعلم بل يكون هو عالما بالذات بخلاف عالميتنا فانها جائزة والجواب بعد تسليم كون العالمية امرا وراء العلم معللا به كما هو رأي مثبتي الاحوال ان وجوبها بمعنى كونها واجبة الوجود لذاتها ممنوع تعليلها بل بمعنى امتناع خلو الذات عنها وهو لا ينافي كونها معللة بصفة ناشية عن الذات فان اللازم للذات قد يكون بوسط الرابع وهو العمدة الوثقى لنفاة الصفات من المليين انها اما ان تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته وخلوه في الازل عن العلم والقدرة والحيوة وغيرها من الكمالات وصدورها عنه بالقصد والاختيار او بشرائط حادثة لا بداية لها والكل باطل بالاتفاق واما ان تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر باجماع المسلمين وقد كفرت النصارى بزيادة قديم فكيف بالاكثر واجيب بانا لا نم تغاير الذات مع الصفات ولا الصفات بعضها مع بعض ليثبت التعدد فان الغيرين هما الذاتان يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بمكان او بزمان او بوجود وعدم او هما ذاتان ليس احدهما الاخر وتفسيرهما بالشيئين او الموجودين او الاثنين فاسد لان الغير من الاسماء الاضافية ولا اشعار في هذا التفسير بذلك قال صاحب التبصرة وكذا تفسيرهما بالشيئين من حيث ان احدهما ليس هو الاخر لصدقه على الكل مع الجزء كالعشرة مع الواحد وزيد مع راسه مع انه لم يقل احد بكون الجزء غير الكل الا جعفر بن حارث من المعتزلة وغلط جدا من جهة ان العشرة اسم المجموع يتناول كل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير العشرة لصار غير نفسه لانه من العشرة ولئن يكون العشرة بدونه وقال مشايخنا كل الشيء ليس غيره وبعض الشيء لا يغاير بعضه واجيب عن هذا بانه لو كان الغيران هما الاثنين لكان الغيران اثنين و الاثنين مستعمل والغير مستعمل والقول بان قال امام الحرمين ان اتفاق معنى الغيرين مما لا تدل عليه قضية عقلية ولا ادلة قطعية سمعية ولا يقطع ببطلان قول من قال كل شيئين غيران ثم نقطع بالمنع من اطلاق الغيرية بين الصفات موجودات والعالم مع الذات موجودان وكذا جميع الصفات فظهر ان القول بالتعدد لا يتوقف على القول بالتغاير فقولنا ولو سلم معناه لو سلم التغاير او التعدد بمعنى التغاير فالقول بازلية الصفات لا يستلزم القول بقدمها لكونه اخص فان القديم هو الازلي القائم بنفسه ولو سلم ان كل ازلي قديم فلا نم ان القول بتعدد القديم مطلقا كفر بالاجماع بل في القديم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وقدم الصفات زماني بمعنى كونها غير مسبوقة بالعدم ولو سلم ان القول بتعدد القديم كفر ذاتيا كان او زمانيا فلا نم ذلك في الصفات بل في الذوات خاصة اعني ما تقوم بانفسها والنصارى وان لم يجعلوا الاقانيم القديمة ذواتا لكن لزمهم القول بذلك حيث جوزوا عليها الانتقال وقد سبق بيان ذلك وقوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بالهة ثلثة

واما التمسك بانه لو اتصف بالصفات لزم التركيب في حقيقة الالهية وبان القدم اخص اوصاف الاله والكاشف عن حقيقته فلو اشترك الصفات فيه لكانت الهة وبانه لا دليل على الصفات فيجب نفيها وبانه لا يعقل من القيام الا التبعية في التحيز فيلزم تحيز الباري فضعيف جدا والقوي الزاما لزوم قيام المعنى بالمعنى في بقاء الصفات والدفع بانها لا تتصف بالبقاء او باقية ببقاء الذات او ببقاء هو نفسها ضعيف ولهم في نفي القدرة انه لو كانت له قدرة لما تعلقت بخلق الاجسام لان قدرتنا كذلك الا لعلة مشتركة هي كونها قدرة ولانها اما ان تماثل قدرتنا او تخالفها فلنا تعدد العلة اخص والمخالفة اشد متن

فاين هذا من القول بان له واحد له صفات كمال كما نطق به الكتاب **قوله** واما التمسك اشارة الى شبه اخرى ضعيفة جدا الاولى انه لو كان موصوفا بصفات زائدة على ذاته لكان حقيقة الالهية مركبة من تلك الذات والصفات وكل مركب ممكن لاحتياجه الى الاجزاء والجواب منع الملازمة بل حقيقة الاله تلك الذات الموجبة للصفات الثانية ان القدم اخص اوصاف الاله والكاشف عن حقيقته اذ به يتميز عن غيره فلو شاركته الصفات في القدم لشاركته في الالهية فيلزم من القول بها القول بالالهة كما لزم النصارى والجواب منع كون الاخص والكاشف هو القدم بل وجوب الوجود الثالثة انه لا دليل على ثبوت الصفات لان الادلة العقلية لا تتم و السمعية لا تدل الا على انه حي عالم قادر الى غير ذلك والنزاع لم يقع فيه وما لا دليل عليه يجب نفيه كما سبق مرارا والجواب منع المقدمتين الرابعة انه لا يعقل من قيام الصفة بالموصوف الا حصولها في الحيز تبعا لحصوله والتحيز على الله محال فكذا قيام الصفات به و الجواب ان معنى القيام هو الاختصاص الناعت على ما هو مدرك ما نقصناه في الاحوال والاحكام **قوله** والقوي الزاما يعني ان من الشبه القوية في هذا الباب وان كانت مقدماتها الزامية لا تحقيقية انه لو كانت له صفات قديمة لزم قيام المعنى بالمعنى باطل لجمع الاصحاب فمنهم من لم يجعل البقاء صفة زائدة بل استمرار الوجود ومنهم من جوز قيام المعنى بالمعنى في غير المتحيز وانما الممتنع قيام العرض بالعرض لان معناه التبعية في التحيز والعرض لا يستقل بالتحيز فلا يتبعه غيره بل كلاهما يتبعان الجوهر ومنهم من امتنع عن وصف الصفات بالبقاء فلم يقل علمه باق وقدرته باقية بل قال هو باق بصفاته وهذا ضعيف جدا لان الدائم الموجود ازلا وابدا من غير طريان فناء عليه اصلا اتصافه بالبقاء ضروري ولا يفيد التحرز عن التكلم ومنهم من قال هي باقية ببقاء الذات فانه بقاء للذات وللصفات والبقاء لانها ليست غير الذات بخلاف بقاء الجوهر فانه لا يكون بقاء للاعراض لكونها مغايرة له والبقاء القائم بالشيء لا يكون بقاء لما هو غيره وهذا مرجح الشيخ الاشعري واعترض عليه بان الصفات كما انها ليست غير الذات ليست عينها فكيف يحصل البقاء القائم بالذات بقاء لما ليس بالذات وما لم يتم به البقاء ولهذا لا يتصف بعض صفات الذات مع انها ليست غير الذات بالبعض ولا يكون العلم مثلا حيا قادرا فظهر لي على امتناع جعل بقاء الجوهر بقاء العرض لكن تغايرهما بل كون احدهما ليس غير الاخر ومنهم من قال ان الصفة باقية ببقاء هو نفسها فالعلم مثلا علم للذات فيكون به عالما وبقاء لنفسه فيكون باقيا كما انه بقاء له وبقاء للبقاء ايضا وهذا كالجسم يكون كائنا بالكون والكون يكون كائنا بنفسه وجاز حصول باقيين ببقاء واحد لان احدهما كان باقيا بالاخر فلم يؤد الى قيام صفة بذاتين بخلاف حصول متحركين بحركة واحدة واسودين بسواد فان قيل معلوم ان الشيء انما يكون عالما بما هو علم قادرا بما هو قدرة باقيا بما هو بقاء الى غير ذلك وحينئذ لزم كون الذات عالما وقادرا بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم والقدرة باقية بما هو قدرة وهو محال قلنا اختلاف الاضافة يدفع الاستحالة فان المستحيل هو ان يكون الشيء عالما او قادرا بما هو بقاء له و باقيا بما هو علم او قدرة له واللازم هو ان الذات عالم او قادر بما هو بقاء للعلم او القدرة والعلم او القدرة باق بما هو علم او قدرة للذات ولقائل ان يقول ان لم يبق قولكم بقاء الباقي صفة زائدة عليه قائمة به على اطلاقه وانقاد اجاز كون بقاء العلم نفسه مع القطع بان مفهوم البقاء ليس مفهوم العلم فلم لا يجوز مثله في الصفات مع الذات بان يكون عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه باقيا ببقاء هو نفسه الى غير ذلك ولا يلزم الا كون الجميع واحدا بحسب الوجود المتغاير بحسب المفهوم والاعتبار **قوله** ولهم في نفي القدرة تمسكت المعتزلة في امتناع كون الباري تعالى قادرا بالقدرة بانه لو كان كذلك لما كان قادرا على خلق الاجسام واللازم باطل وفاقا بيان الملازمة من وجهين احدهما ان عدم صلوح قدرة العبد لايجاد الجسم

لخلق الاجسام حكم مشترك لا بد له من علة مشتركة وما هي الا كونها قدرة فلو كانت للباري ايضا قدرة لكانت كذلك وثانيهما ان
قدرة الباري على تقدير تحققها اما ان تكون مماثلة لقدر العباد فيلزم ان لا يصلح لخلق الاجسام لعين حكم الامثال واما
ان تكون مخالفة لها وليست مخالفة اشد من مخالفة قدر العباد بعضها للبعض ومع ذلك لا يصلح شيء منها لخلق الاجسام
فكذا التي تخالفها هذا القدر من المخالفة والجواب اولا انا لا نسلم انه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة بل يجوز ان يعلل بعلل مختلفة
اذ لا يمتنع اشتراك المختلفات في لازم واحد وثانيهما يجوز ان يعلل عدم صلوح قدر العباد لخلق الاجسام بخصوصياتها
ولو سلم فلا نسلم انه لا مشترك بينها سوى كونها قدرة لجواز ان يكون امرا اخص من ذلك بحيث يشمل قدر العباد ولا
يشمل قدرة الباري ولو سلم ان مخالفة قدرة الباري لقدر العباد ليست اشد من مخالفتها فيما بينها لجواز ان تتخذ خصوصية
لا توجد في شيء منها فتصلح هي لخلق الاجسام دونها **قوله** ومن نفى العلم تمسكوا على امتناع كونه عالما بالعلم بوجوه
الاول انه لو كان كذلك لزم حدوث علمه او قدم علمنا وكلاهما ظاهر البطلان وجه اللزوم انه اذا تعلق علمه بشيء مخصوص
تعلق علمنا به كان لا محالة على وجه واحد وهو طريق تعلق العالم بالمعلوم لا ان يكون علمه به بطريق تعلق الذات وعلمنا
به بطريق تعلق الحكم كما في عالميته وعالميتنا واذا كان كلاهما على وجه واحد كانا متماثلين فيلزم استواؤهما في القدم
او الحدوث ان تعلقهما من وجه واحد لا يوجب تماثلهما لجواز اشتراك المختلفين في لازم واحد ولو سلم ان التماثل لا يوجب
تساويهما في العدم والحدوث لجواز اختلاف المتماثلات في الصفات كالوجودات على رأي المتكلمين الثاني لو كان
عالما بالعلم لكان له علوم غير متناهية لانه عالم بما لا نهاية له والعلم الواحد لا يتعلق الا بمعلوم واحد والا لكان يصح تعلق علمه
كونه عالما باحد المعلومات مع الذهول عن علمه بالمعلوم الآخر ولجاز ان يكون علمه الواحد قائما مقام العلوم المختلفة
اذ للقطع بان علمنا بالبياض يخالف علمنا بالسواد ولو جاز هذا لجاز ان يكون له صفة واحدة تقوم مقام الصفات
كلها بان يكون عالما وقادرا وحيا وغير ذلك بل تقوم الذات مقام الكل ويلزم نفي الصفات واذا لم يتعلق العلم الواحد
الا بمعلوم واحد لزم ان يكون له بحسب معلوماته الغير المتناهية علوم غير متناهية وهو باطل وفاقا ولاستدلاله بما مر من
ان كل عدد يوجد بالفعل فهو متناه فان قيل فكيف جاز ان تكون المعلومات غير متناهية قلنا لان المعلوم لا يلزم ان
يكون موجودا في الخارج والجواب انه لا يمتنع تعلق العلم الواحد بمعلومات كثيرة ولو الى غير نهاية وما ذكر في بيانه
الامتناع ليس بشيء لان الذهول انما هو عن التعلق بالمعلوم الآخر وعلمنا انما بالبياض والسواد مختلف الا انه
بالاضافة ولو سلم فقيام علم مقام علوم مختلفة لا يستلزم جواز قيام صفة واحدة مقام صفات مختلفة الجنس الثالث
لو كان الباري ذا علم لكان فوقه عليم لقوله تعالى وفوق كل ذي علم عليم واللازم باطل قطعا والجواب منع كونه على
عمومه والمعارضة بالايات الدالة على ثبوت العلم كما مر **قوله** المبحث الثاني في انه تعالى قادر المشهور ان القادر هو
الذي ان شاء فعل وان شاء ترك ومعناه انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح كل منهما عنه بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا
ينافي لزوم الفعل عنه عند خلوص الدواعي بحيث لا يصح عدمه ووقوعه لا يستلزم عدم الفرق بينه وبين الموجب لانه الذي
يجب عنه الفعل نظرا الى نفسه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق انه ان شاء ترك كالشمس في الاشراق والنار
في الاحراق وقيل الفاعل الرازي ان الداعي من جنس الادراكات وهو العلم او الظن او الاعتقاد ان في الفعل مصلحة
ومنفعة مثلا وقيل من جنس الارادة وقيل نفس المصلحة والمنفعة ولا خفاء في انه لا يلزم ان يكون كذلك في نفس الامر

١٦١

اثباته

اذ عند بطلان المفسدة مصلحة فيتقدم على الفعل ثم الاصل المعول عليه في اثبات قدرة الباري انه صانع قديم له صنع حادث فصدور
الحادث عن القديم انما يتصور بطريق القدرة دون الايجاب والا يلزم تخلف المعلول عن تمام علته حيث وجدت في الازل
العلة بدون المعلول ولا يتم هذا الا بعد اثبات ان شيئا من الحوادث يستند الى الباري من غير واسطة وذلك بان يبين
انه قديم بذاته وصفاته وان العالم حادث بجميع اجزائه على ما قرره المتكلمون او يبين امتناع ان يكون موجبا بالذات
ويكون في سلسلة معلولاته قديم مختار يستند اليه الحوادث وهذا مما اتفقنا عليه الخصم او يبين امتناع حركة سرمدية تكون
جزئياتها الحادثة شروطا او معدات في حدوث الحوادث على ما زعمت الفلاسفة وقد سبق في بحث بيان استحالة
وجود ما لا نهاية له مجتمعة كانت او متعاقبة وفي بحث حدوث العالم بيان استحالة ازلية الحركة قال امام الحرمين
دخول حوادث لا نهاية لها لا عدد لها على التعاقب في الوجود معلوم البطلان باوائل العقول وكيف يتصرم ما الواحد على
اثر الواحد ما انتفت عنه النهاية كالدورات التي قبل هذه الدورة التي نحن فيها على ما تزعم الملاحدة من ان العالم
لم يزل على ما هو عليه ولم تزل دورة قبل دورة الى غير اول ولا والد قبل ولد وبذر قبل زرع ودجاجة قبل بيضة وهذا بخلاف
اثبات حوادث لا آخر لها كنعيم الجنان فان المراد انه لا يوجد ما لا يتناهى وهذا كما اذا قال لا اعطيك درهما الا اعطيك قبله دينارا ولا
اعطيك دينارا الا اعطيك قبله درهما لم يتصور ان تعطيه على حكم شرطه درهما ولا دينارا بخلاف ما اذا قال لا اعطيك
درهما الا اعطيك بعده دينارا ولا اعطيك دينارا الا اعطيك بعده درهما وبالجملة فالحدوث ينافي نفي الاولية ولا ينافي
نفي الآخرية لا يقال قد يمكن تقرير هذا الاستدلال بحيث لا يتوقف الا على احد الامرين المذكورين كما ذكر في المواقف من انه لو لم
يكن قادرا لزم اما نفي الحادث او عدم استناده الى المؤثر او التسلسل او تخلف الاثر عن المؤثر التام لانه ان لم يوجد حادث
اصلا فهو الامر الاول وان وجد فان لم يستند الى مؤثر فهو الثاني وان استند فان لم ينته الى قديم فهو الثالث وان انتهى
فلا بد من قديم يوجب حادثا بلا واسطة دفعا للتسلسل وهو الرابع لانا نقول هذا ايضا تقرير الاستدلال المشهور
بزيادة مقدمات لا حاجة اليها وهي الشرطيات الثلاث اذ الغرض الكلام في قادرية القديم الذي ينتهي اليه الكل مع ان التالي
في كل من الاوليين عين المقدم ولذا عدل عنه وقال وان شئت قلت اي في تقرير هذا الاستدلال لو كان الباري موجبا
بالذات لزم قدم الحادث اذ لو حدث لتوقف على شرط حادث وتسلسل ثم لا يتم الا بما ذكرنا على ما عرفت في بحث كل
واعلم ان هذا الاستدلال يعني على التقديرين لا يتم الا ان يبين حدوث ما سوى الله وامتناع قيام حوادث متعاقبة
لا نهاية لها بذاته او يبين في الحادث اليومي انه لا يستند الى حادث مسبوق بآخر لا الى نهاية كما يحفظ بحركة دائمة وذلك لانه
لو لم يثبت ما ذكر لم يصح الشرطية الرابعة من التقرير الاول ولم يلزم المحذور المذكور في التقرير الثاني لجواز ان ينتهي الحوادث
الى قديم موجب قديم يستند اليه الحوادث بطريق الاعداد دون الايجاب فلا يلزم التخلف ولا التسلسل وان لم يثبت
قديم يوجب حادثا بلا واسطة بل يكون كل حادث مسبوقا بآخر من غير بداية كما هو رأيهم في الحركات فلا يكون هذا
من التسلسل المسلم استحالته اعني ترتب العلل والمعلولات لا الى نهاية فلا بد من بيان استحالة النوع الآخر من التسلسل اعني
كون كل حادث مسبوقا بآخر لا الى نهاية ليتم به الاستدلال **قوله** ولتعدد من الادلة عدة بعد التنبيه على اصل الباب
يريد ايراد عدة تقريرات للاصحاب الاول انه قد ثبت بما سبق في اثبات الصانع وابطال التسلسل انتهاء الحوادث الى واجب
لزم كونه قادرا مختارا والا فاما ان يوجب حادثا بلا واسطة فيلزم التخلف حيث وجد في الازل ولم يوجد الحادث

او لا يلزم ان يكون لكل حادث مسبوقا بحادث آخر لا الى نهاية وقد بين بطلانه الثالث تاثير الواجب في وجود العالم لا يمكن
ان يكون بطريق القدرة والاختيار اذ لو كان بطريق الايجاب فاما ان يكون بلا واسطة او بواسطة قديم فيلزم قدم العالم وقد تبين
او بواسطة حادث فننقل الكلام الى كيفية صدوره ويتسلسل الحوادث وقد بين بطلانه الثالث اختلاف الاجسام
في اختصاص كل منها من اللون والشكل والطعم والرائحة وغير ذلك لا بد ان يكون لمخصص لامتناع التخصيص بلا مخصص
فذلك المخصص لا يجوز ان يكون نفس الجسمية او شيئا من لوازمها لكونها مشتركة بين الكل بل امرا آخر فننقل الكلام الى
اختصاصه ببعض الاجسام فاما ان يتسلسل المخصصات وهو محال او ينتهي الى قادر مختار وهذا على ان نسبة الموجب الى الكل على السواء
وهو المطلوب الرابع لو كان موجد العالم وهو الله تعالى موجبا بالذات لزم من ارتفاع العالم ارتفاعه ضرورة ان يدل ارتفاعه على ارتفاعه
لانه يكون من لوازم ذاته ومعلوم بالضرورة ان ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع الملزوم لكن ارتفاع الواجب
... يكون تاثيره في العالم بطريق القدرة والاختيار دون اللزوم والايجاب الخامس اختصاص الكواكب والافلاك
... لقادر مختار بل الموجب يلزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب الى جميع اجزاء البسيط على السواء السادس
... واعضائه على صورها واشكالها يجب ان يكون قادرا مختارا اذ لو كان طبيعة النطفة او امرا خارجا موجبا لزم
... على شكل الكرة ان كانت النطفة بسيطة لان ذلك مقتضى الطبيعة ونسبة الموجب الى اجزاء البسيط على السوية
... مضمومة بعضها الى البعض ان كانت النطفة مركبة من البسائط مثل ما ذكره وقد تمسك في اثبات كون الباري
... الاجماع والنصوص القطعية من الكتاب والسنة في اثبات القدرة والعلم والحيوة ونحو ذلك صفات كمال واضدادها
... العجز والجهل والممات صفات نقص يجب تنزه الله عنها وبان صانع العالم على ما فيه من لطائف الصنع وكمال الانتظام
... عالم قادر حاكم الضرورة وجميع الوجوه لا يخلو عن مجال مناقشة اما الثلاثة الاول فلما لا يخفى على المتامل فيها
... قواعد الفلسفة واما الرابع فلان مرجع الادلة السمعية الى الكتاب ودلالة المعجزات وحيث يتم الا قرارا بكون الانبياء
... في كون الباري قادرا على ما فيه من دور تامل واما الخامس فلانه فرع جواز اتصافه بها وكونها كمالا فيه تحقيقه
... تصافه بكل كمال ... من المقدمات التي وقعا فيها واما التاسع فلا بتنائه على ان حادث من امر
... استند الى الواجب بلا واسطة الى البعض معلولاته على ما يزعم الفلاسفة لكن من كان طالبا للحق عن حكم في
... ربما تستفيد من جميع الوجوه القطع واليقين بلا احتمال **قوله** ممسك المخالف بوجوه الاول لو كان
... فاعلا بالقدرة والاختيار دون الايجاب فتعلق قدرته باحد مقدوريه المتساويين بالنظر الى نفس القدرة
... ان افتقر الى مرجح ننقل الكلام الى تاثيره في ذلك المرجح ولزم التسلسل في المرجحات وان لم يفتقر لزم
... كان مبناه على امتناع الترجيح وافتقار وقوع الممكن الى مؤثر والجواب منع الملازمة ان لم لا يجوز ان يكون
... لا مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاتها فلا يحتاج في اختيار
... ... ولا يحتمل الى مرجح اولى ما قال في المواقف قد احتج بالاجماع ان القدرة تتعلق
... لذاتها ولا يحتاج ... ثم انه لو لم يفتقر الى مرجح لزم انسداد باب اثبات الصانع في الكتب الى ذلك لجواز ترجيح الممكن
... بلا مؤثر لا يترجح القادر احد مقدوريه بلا مرجح معنى تخصيصه بالايقاع من غير داعية ولا يلزم من
... ذلك التمكن تعلق القدرة والارادة بايجاد العالم ان لكون ازليا ليلزم كون العالم ازليا لامتناع التخلف عن

عن تمام العلة وان كان حادثا ننقل الكلام الى تعلقهما باحداث ذلك التعلق وتتسلسل التعلقات الحادثة والجواب منع الملازمتين
اما الاولى فلجواز ان يتعلق القدرة والارادة في الازل بايجاد العالم فيما لا يزال واما الثانية فلجواز ان يكون حدوث
تعلق القدرة والارادة لذاتهما من غير افتقار الى حدوث تعلق آخر على ان التعلقات اعتبارات عقلية ينقطع التسلسل
فيها بانقطاع الاعتبار الثاني ان الواجب ان استجمع جميع ما لا بد منه في صدور الاثر عنه وجوديا كان او عدميا وجب صدور
الاثر عنه بحيث لا يتمكن من الترك لامتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر فلا يكون مختارا بل موجبا وان لم يستجمع جميع ما لا بد منه
امتنع صدور الاثر عنه ضرورة امتناع وجود الاثر بدون المؤثر وحاصل هذا يؤل الى انه لا فرق بين الموجب والمختار
والجواب انه لو سلم امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر المختار فلا نم ان هذا يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا فان الوجوب
بالاختيار يحقق للاختيار لا ينافيه لانه بحيث لو شاء الترك بخلاف الموجب فظهر الفرق الرابع ان الفاعل لو كان قادرا على
وجود الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي والاثر
من الازلي بالاثر للقادر وايضا العدم نفي محض لا يصلح متعلقا للقدرة والارادة لان معناه التاثير وحيث لا تاثير فلا اثر
والجواب ان معنى كون العدم مقدورا ان الفاعل ان شاء لم يفعل الى ان شاء ان لا يوجد الشيء لم يوجده اولم يرجحه
لم يفعل كالم يشاء ان يوجد لم يوجد ولا نم استحالة ذلك واما المستحيل هو انه ان شاء فعل العدم وهذا الوجه ان
لنفي كون المؤثر قادرا واجبا كان او غيره وقد ذكرهما في المواقف بطريق السؤال والجواب بعد ما قال احتج الحكماء
بوجوه الاول ما ذكرناه اولا ولم يذكر غيره الخامس ان الفاعل للشيء بطريق القدرة والاختيار ان كان الفعل اولى به
من الترك لزم الاستكمال بالغير وان لم يكن اولى به لزم كون فعله عبثا وكلا الامرين محال على الواجب والجواب انا لا نم ان الفعل
اذا لم يكن اولى به كان عبثا لم لا يكفي في نفي العبث كونه اولى في نفس الامر او بالنسبة الى الغير من غير ان يكون بكل الاولوية
اولى بالفاعل والترجيح فعله عبثا بناء على خلوه عن النفع للفاعل فلا نم استحالته على الواجب السادس لو كان الباري لو كان
قادرا مختارا لزم انقلاب الممتنع ممكنا او جواز كون الازلي اثرا للقادر وكلاهما محال وجه اللزوم ان الحادث لو كان ممتنعا
في الازل وقد صار ممكنا فيما لا يزال فهو الامر الاول وان كان ممكنا وقدرا وجب القادر فهو الثاني اذ امكانه في الازل
مع الاستناد الى القادر مع كونه في الازل والجواب منع الملازمة الثانية لجواز ان يكون ممكنا في الازل نظرا الى ذاته
وممتنع وقوعه في الازل لو صف استناده الى القادر كالحادث ممكن في الازل لذاته وممتنع مع حدوثه فلا يلزم
جواز الاستناد الى القادر لما هو ازلي بل لما هو ممكن في الازل بالذات ولا نم استحالته السابع لو اثر الباري اما في
الوقوع او ممتنع الوقوع لانه اما ان يعلم في الازل وقوعه فيجب اولا وقوعه فيمتنع والاول يستلزم الجاهل والثاني من الواجب والممتنع
بمقدورين والا ممكنة الترك في الاول والفعل في الثاني بل كليهما في كليهما والجواب انه تعالى يعلم وقوعه بقدرته ومثل هذا الوجوب
لا ينافي المقدورية بل يحققها **قوله** خاتمة قدرة الله تعالى عم جميع ما اما بمعنى انها ليست لها طبيعة امتدادية تنتهي الى حد و
نهاية او بمعنى انها لا يطرء عليها العدم فظاهر لا يحتاج الى التعرض واما بمعنى انها لا تصير بحيث يمتنع تعلقها فلا يلزم بعجز و
نقص وتعلق كثير امن مخلوقاته ابدية كنعيم الجنان وذلك يتعاقب حركات لا نهاية لها بحسب النقص والاثبات والمحض
للقادرية هو الذات والمصحح للمقدورية هو الامكان ولا انقطاع لهما وبهذا استدلوا على شمول قدرة الله تعالى لكل
موجود ممكن بمعنى انه يصح تعلقها به وما توجه عليه انه لا يجوز اختصاص بعض الممكنات بشرط التعلق القدرة او مانع عنه التجرد

وخالف المجوس في الشر بل في خلق الأجسام المؤذية والنظام في خلق الجهل والكذب وسائر القبائح وعباد فيما علم أنه لا يقع لامتناع وقوعها عنه والبلخي في مثل مقدور العبد
لكونه عبثا أو سفها أو تواضعا أو نحو ذلك بعد تسليم الحصر بأنها عوارض لا تمنع التماثل والجبائي في عينه لئلا يلزم المقدور بين قادرين المستلزم صحة مخلوق بين خالقين ورد بمنع اللزوم
بناء على أن قدرة العبد غير مؤثرة وأبو الحسين ببطلان اللازم لأن حركة جوهر متعلق بكفي جاذب ودافع معا وأما شمول قدرته بمعنى استناد الكل إليه ابتداء أو بوسط
فلم يقع من القائلين بالصانع نزاع … وأما بمعنى أنه لا مؤثر سواه أصلا فلم يذهب إليه إلا البعض من المتكلمين تمسكا بظواهر النصوص وهو الحق وبدليلي
التوارد والتمانع وفيهما ضعف وخالفت الفلاسفة … الأفلاك والعناصر وما فيها من الحوادث بل فيما سوى العقل الأول وقد سبق والصابئة والمنجمون في حوادث هذا العالم

حيث أسندوها إلى الأفلاك والكواكب … الأوضاع والحركات وكذا الطبائعية حيث أسندوها إلى الأمزجة والطبائع وغاية …

وجود المقتضي والمصحح لا يكفي بدون وجود الشرط وعدم المانع أجيب بأن غاية ما لزم ثبوت التمكن قبل الوجود وتخصيص البعض بشرائط
التعلق وموانعه دون البعض غير ضعيف على ما سبق فالأولى التمسك بالنصوص الدالة على شمول قدرته مثل والله على
كل شيء قدير **قوله** وخالف المجوس أي المنكرون لشمول قدرة الله تعالى طوائف منهم المجوس القائلون بأنه لا يقدر على
الشر بل يصدر منه خلق الأجسام المؤذية وأما القادر على ذلك فاعل آخر يسمى عندهم أهرمن لئلا يلزم كون الواحد خيرا شريرا
وقد عرفت ذلك ومنهم النظام وأتباعه القائلون بأنه لا يقدر على خلق الجهل والكذب والظلم وسائر القبائح إذ لو كان
خلقها مقدورا له لجاز صدوره عنه واللازم باطل لإفضائه إلى السفه إن كان عالما بقبح ذلك وباستغنائه عنه وإلى الجهل
إن لم يكن عالما والجواب أنه لا قبيح منه بالنسبة إليه كيف وهو تصرف في ملكه ولو سلم فالقدرة عليه لا تنافي امتناع
صدوره عنه نظرا إلى وجود الصارف وعدم الداعي وإن كان ممكنا في نفسه ومنهم عباد وأتباعه القائلون بأنه ليس بقادر
على ما علم أنه لا يقع لاستحالة وقوعه فالجواب المحصل وكذا ما علم أنه يقع لوجوبه والجواب أن مثل هذا الاستحالة والوجوب
لا ينافي المقدورية ومنهم أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي وأتباعه القائلون بأنه لا يقدر على مثل مقدور العبد حتى
لو حرك جوهرا إلى حيز وحركه العبد إلى ذلك الحيز لم تتماثل الحركتان وذلك لأن فعل العبد إما عبث أو سفه أو تواضع
بخلاف فعل الرب وفي عبارة المحصل بدل التواضع الطاعة وعبارة المواقف ما طاعة أو معصية أو سفه وليست على
ما ينبغي لأن السفه وإن جاز أن يجعل شاملا للعبث فلا خفاء في شمول المعصية إياه والجواب منع الحصر لكثير من المصالح
الدنيوية فإنه فعل المشتمل على المصلحة المحضة أو الراجحة طاعة وتواضع قلنا لا نم بل داخل فيه امتثال وتعظيم للمنعم
والمنعم لا يتصف به فعل الرب وإن اشتمل على المصلحة ولو سلم الحصر فالمقدور في نفسه حركات وسكنات تلحقه هذه
الأحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد وداعيته وليست من لوازم الماهية فلا تمنع التماثل ومنهم الجبائي
وأتباعه القائلون بأنه لا يقدر على نفس مقدور العبد لأنه لو صح مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين خالقين
لأنه يجب وقوعه بكل منهما عند تعلق الإرادة لما سبق من وجوب حصول الفعل عند خلوص القدرة والداعي وقد عرفت
امتناع اجتماع المؤثرين على أثر واحد والجواب عندنا منع الملازمة بناء على أن قدرة العبد ليست بمؤثرة
ويصح أن يشاء الله ولا يشاء العبد فلا يتم خلوص الداعي والقدرة ولو لم يمكن تعلق القدرة والإرادة من الآخر مانعا
ولو سلم فيجوز أن يكون واقعا بهما جميعا لا بكل منهما ليلزم المحال وعند أبي الحسين البصري منع بطلان اللازم فإنا إذا
فرضنا التصاق جوهر بيد قادرين فجذبه أحدهما حال دفع الآخر فإن الحركة الحاصلة فيه مستندة إلى
كل منهما وفيه نظر **قوله** وأما شمول قدرته مما مر من الاختلاف كان في شمول قدرة الله تعالى بمعنى كونه قادرا على كل ممكن سواء
تعلق به الإرادة والقدرة فوجد أم لا فلم يوجد أصلا أو وجد بقدرة مخلوق وعلى هذا لا ينافي احتياج تعلقه
ومن يجري مجراهم ممن لا يقول بكونه قادرا مختارا وقد يفسر شمول قدرته بأن كل ما يوجد من الممكنات فهو معلول له بالذات
أو بالواسطة وهذا مما لا نزاع فيه لأحد من القائلين بوجود الواجب فإنما الخلاف في كيفية الاستناد ووجود الوسائط
وتفاصيلها والمراد أن كل ممكن أي ممكن يستند … ينتهي إلى الواجب وقد يفسر شمول قدرته بأن ما سوى الذات والصفات
من الموجودات واقع بقدرته وإرادته ابتداء بحيث لا مؤثر سواه وهذا مذهب أهل الحق من المتكلمين وقليل ما هم
وتمسكوا بوجوه الأول النصوص الدالة إجمالا على أنه خالق الكل لا خالق سواه وتفصيلا على أنه خالق السموات والأرض

والكلام

١٦٧

والظلمات والنور والموت والحياة وغير ذلك من الجواهر والأعراض الثاني دليل التوارد وهو أنه لو وقع شيء
بقدرة الغير ووقع فرضا أنه مقدور لله تعالى أيضا فلو فرضنا تعلق الإرادتين به معا فوقوعه إما بإحدى القدرتين
فيلزم الترجيح بلا مرجح وإما بهما فيلزم توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد لأن التقدير أن كلا منهما
مستقل بالإيجاد فلا يجوز أن يكون العلة هي المجموع وهذا بخلاف حركة الجوهر الملتصق بكفي جاذب ودافع فإنه لا
دليل على استقلال كل منهما بإيجاد تلك الحركة على الوجه المخصوص نعم يرد عليه أن قدرة الله أكمل فيقع بها ويضمحل
قدرة العبد الثالث دليل التمانع وهو أنه لو وقع شيء بإيجاد الغير وفرضنا تعلق قدرة الله به وإرادته بضد ذلك الشيء
في حال إيجاد الغير ذلك الشيء كحركة جسم وسكونه في زمان بعينه فإن وقع الأمران جميعا لزم اجتماع الضدين وإن
لم يقع شيء منهما لزم عجز الباري تعالى وتخلف المعلول عن تمام العلة وخلو الجسم عن الحركة والسكون وإن وقع
أحدهما لزم الترجيح بلا مرجح وفيه ما مر وقد عرفت أن معنى كون قدرته أكمل أنها أشمل أي أكثر إيجادا ولا أثر لهذا التعلق
في المقدور المخصوص بل نسبة القدرتين إليه على السواء لأنا نقول معناه أنها أقوى وأشد تأثيرا فيترجح على قدرة
العبد ويبطل أثرها **قوله** وخالف الفلاسفة القول بأنه لا مؤثر في الوجود سوى الله تعالى مذهب البعض من أهل السنة
كالأشاعرة ومن يجري مجراهم وخالف فيه أكثر الفرق من المليين وغيرهم فذهب الفلاسفة إلى أن الصادر عنه بلا
واسطة هو العقل الأول وهو مصدر لعقل ونفس وفلك وهكذا إلى أن تترتب المعلولات مستندا بعضها إلى البعض
فالعقول علل للأفلاك عقولها ولها كالأفلاك شروط للحوادث بعض من المبادي أو الصور أو القوى بتوسط الحركات
وللأفعال المعدنيات صورها النوعية وللأفعال النبات والحيوان نفوسهما وبالجملة فأكثر الممكنات عندهم مؤثرات
وذهب الصابئون والمنجمون إلى أن كل ما يقع في عالم الكون والفساد من الحوادث والتغيرات مستند إلى
الأفلاك والكواكب بحسب ما لها من الأوضاع والحركات والأحوال والاتصالات وغاية متمسكهم في ذلك هو الدوران أعني
ترتب كثير من الحوادث على بعض من الأحوال وجودا وعدما وهو لا يفيد القطع بالعلية لجواز أن يكون شروطا أو
معلولات مقارنة أو بوجود ذلك يقع كثيرا ما يظهر التخلف بطريق المعجزات والكرامات كيف ومبنى علومهم على بساطة
الأفلاك والكواكب وانتظام حركاتها على نهج واحد وهو ينافي ما ذهبوا إليه من اختلاف أحوال البروج والدرجات
وانتسابها إلى الكواكب وغير ذلك من التفاصيل والاختصاصات وبالنظر إلى الدوران زعم الطبيعيون أن حوادث
هذا العالم مستندة إلى امتزاج العناصر والقوى والكيفيات الحاصلة بذلك ثم الظاهر أن ما نسب إلى المنجمين
والطبيعيين هو مذهب الفلاسفة إلا أنه لم يعرف مذهب الفريقين في مبادي الأفلاك والعناصر وإثبات العقول
والنفوس في كون الباري موجبا أو مختارا فجعل كل واحد منهما فرقة من المخالفين وأما من المسلمين فالمعتزلة
أسندوا الشرور والقبائح إلى الشيطان وهو قريب من مذهب القائلين بالنور والظلمة وأسندوا الأفعال
الاختيارية للإنسان وغيره من الحيوانات إليهم وهو مسألة خلق الأعمال وسيأتي فإن قيل الفلاسفة والمعتزلة
لا يقولون بالقدرة فلا معنى لعدهم من المخالفين في شمولها قلنا المراد بالقدرة ههنا القادرية أي كونه قادرا
ولا خلاف للمعتزلة في ذلك وكذا الفلاسفة لكن بمعنى لا ينافي الإيجاب على ما قيل إن القادر هو الذي يصح أن
يصدر عنه الفعل وأن لا يصدر عنه ويتمكن من الصحة هي القدرة وإنما يترجح أحد الطرفين على الآخر بانضياف وجود الإرادة
أي بانضمام

او عدمها الى القدرة وعند اصحابنا يجب حصول الفعل بارادة الله تعالى عالم خاص وعلمه وقدرته ازليتان غير زايدتين على
الذات فلهذا كان العالم قديما والصانع موجبا بالذات والحق ان هذا قول بالقدرة والارادة لفظا لا معنى قوله
المبحث الثالث في انه تعالى عالم اتفق عليه جمهور العقلاء والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان الاول انه فاعل فعله
محكما متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من راى خطوطا مليحة او سمع الفاظا فصيحة
تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت من انه خالق للافلاك والعناصر بما فيها
من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات واصناف الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحار
فيه العقول والافهام ولا تفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الاثار
العلوية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكنه سبيلا فكيف اذا ارتقى
الى عالم الروحانيات من الارضيات والسماويات والى ما يقول به الحكماء من المجردات ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء من ماء فاحيى به الارض
بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون فان قيل ان اريد بالاتقان
والاحكام من كل وجه بمعنى ان جميع الاثار مرتبة ترتيبا لا خلل فيه اصلا وملايمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو
اوفق منه واصلح فظاهر انه ليس كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والافات وان اريد في الجملة ومن بعض الوجوه فقيل اثار الكواكب
من غير العقلاء بل كل ما … كذلك وايضا قد استند جمع من العقلاء الحكماء عجائب خلقة الحيوان وتكوين اعضائه الى
قوة عديمة الشعور تسمى المصورة فكيف يصح دعوى كون الكبرى ضرورية قلنا المراد اشتمال الافعال والاثار على لطائف
الصنع وبدائع الترتيب وحسن الملايمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان لم يشتمل بالغرض على نوع من الخلل وجاز
ان يكون فوقه ما هو اكمل والعلم بان ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري … في تكثير وخفاء بعض الضروريين على
بعض العقلاء جائز وما تعالى لم لا يكفي الظن مدفوع بالتكرار والتكثير وما انه يكفي في اثبات غرضنا … لما انه قادر اي فاعل
بالقصد والاختيار لما مر ولا ينقص ذلك لامع العلم بالمقصود فان قيل قد يصدر من الحيوانات العجم بالقصد والاختيار افعال متقنة
محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كما للنحل والعنكبوت وكثير من الوحوش والطيور على ما هو في الكتب مسطور وبما يعجز
الناس عنه مع انها ليست من اولي العلم قلنا لو سلم ان موجد تلك الاثار هي تلك الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون
فيها من العلم قدر ما تهتدي به الى ذلك بان يخلقها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها هذا العلم حال ذلك الفعل ثم المحققون من المتكلمين
على ان طريقة القدرة والاختيار اوكد واوثق من طريقة الاتقان والاحكام لابتنائها على … وسوانه لم لا يجوز
ان يوجب الباري تعالى موجودا تستند اليه تلك الافعال المتقنة المحكمة ويكون له العلم والقدرة ودفعه بان ايجاد مثل
ذلك الموجود وايجاد العلم والقدرة فيه يكون ايضا فعلا محكما بل احكم فيكون فاعله عالما لا يتم الا ببيان انه قادر مختار
اذ الايجاب بالذات من غير قصد لا يدل على العلم فيرجع طريقة الاتقان الى طريقة القدرة مع انه كاف في اثبات المطلوب وقد تمسك
في كونه عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على العلم
بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر
بالبال كون المرسل عالما والقادر مختارا … ثم نبه ذكر في صفة الكلام على ما صرح به الامام قوله وعند الفلاسفة …

١٦٤

من الاستدلال هم على علم الباري وجهان الاول انه مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني لما مر وكل مجرد عاقل اي عالم بالكليات …
الله في مباحث المجردات من ان التجرد يستلزم التعقل وبيانه ان المجرد يستلزم امكان المعقولية لان المجرد بريء عن الشوائب المادية
واللواحق الغريبة وكل ما هو كذلك لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة العقل العاقلة
لا من جهته وامكان المعقولية يستلزم امكان المصاحبة بينه وبين العاقل باية وهذا الامكان لا يتوقف على حصول المجرد
في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المصاحبة فتوقف امكان المصاحبة على حصول المجرد فيه يتوقف امكان الشيء على وجوده
الممتنع عنه وهو محال فان المجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه امكان مصاحبة المعقول ولا معنى للتعقل الا
المصاحبة فاذن كل مجرد يصح له ان يعقل غيره وكل ما يصح للمجرد يجب ان يكون بالفعل لبراءته عن ان يحدث فيه ما هو بالقوة
لان ذلك شان الماديات ولا خفاء في ضعف بعض المقدمات وفي انه لو صح لزم مصاحبة المجرد للمعقولات … تعقل
لها لكن في ذلك في اثبات المطلوب من غير احتياج الى ساير المقدمات بل … انه عالم بذاته لانه لا معنى لتعقل المجرد ذاته الا حضور
ذاته عند ذاته بمعنى عدم غيبته عنه لاستحالة حصول المثال لكونه اجتماعا للمثلين وهذا القدر ولكن كان مبنيا على اصولهم
كاف في اثبات كونه عالما في الجملة الا انهم حاولوا اثبات علمه بما سواه فقالوا هو عالم بذاته الذي هو مبدأ الممكنات على ما ذكر
والعالم بالمبدأ اعني العلة عالم بذي المبدأ اعني المعلول لان العلم بالشيء يستلزم العلم بلوازمه والعلية … لا يعقل بدون
المعلول بل المعلول نفسه وما يتبعه من المعلولات كلها من لوازم الذات واعترض بان لازم الذات وان كان بلا واسطة
في الثبوت لا يجب ان يكون لازما بينا يلزم من تعقل الذات تعقله كذي الزوايا الثلث المساوية للقائمتين للمثلث ولو وجب
ذلك لزم من العلم بالشيء العلم بجميع لوازمه القريبة والبعيدة لاستلزامه الانتقال من لازم الى لازم واجيب بان الكلام
في العلم التام اعني العلم بالشيء بما له في نفسه ولا شك ان علم الباري بذاته كذلك قوله قيل لا يعلم ذاته القائلون بانه
ليس بعالم اصلا تمسكوا بوجهين اظهرهما انه لا يصح علمه بذاته ولا بغيره اما الاول فلان العلم اضافة او صفة ذات اضافة ولا بد
ما كان تقتضي اثنينية وتغايرا بين العالم والمعلوم فلا يتعقل في الواحد الحقيقي واما الثاني فلانه يوجب كثرة في الذات
الاحدي من كل وجه لان العلم … المعلومات غير العلم بالاخر … ولان العلم صورة … للمعلوم
مرتسمة في العالم او نفس الارتسام ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور
في الذات وثانيها ان العلم مغاير للذات لما سبق من الادلة فيكون ممكنا معلولا له ضرورة امتناع احتياج الواجب في صفاته
وكمالاته الى الغير فيلزم كون الشيء قابلا وفاعلا وهو محال اجيب عن الوجه الاول اولا بعد تسليم لزوم التغاير على تقدير
كون العلم صفة ذات اضافة بان تغاير الاعتبار كاف في علمنا بانفسنا على ما سبق في كون العلم لا تعقل التغاير الاعتباري
الا هو بالعالمية والمعلومية وهو فرع حصول العلم فلو توقف حصول العلم على التغاير لزم الدور واما ما ينقض
بعلمنا بانفسنا لو كانت النفس واحدا من كل وجه كالواجب وهو ممنوع فيجوز كونها عالمة من وجه معلومة من وجه لا يقال لا يندفع
الدور لو كان توقف العلم على التغاير توقف سبق واحتياج وهو ممنوع بل غايته انه لا ينفك عن العلم كما لا ينفك
المعلول عن علته والمراد من النقض انما يعلم ذاته التي هي عالمة لا لكون العالم شيئا اخر وثانيا بان علمه ليس
الا تعلقا بالمعلوم من غير ارتسام صورة في الذات فلا كثرة الا في التعلقات والاضافات وتحقيقه على ما ذكره بعض المتاخرين
ان حصول الاشياء له حصول للفاعل وذكر بالوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذكر بالامكان ومع ذلك

مثل الصفات الوجودية

للقطع طرف العلم

والمعلوم مستلزم

فلا يستدعي صوراً متغايرة لها فانك تعقل شيئاً بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لم تدركها من غيرك وهو انشاء الى اخر
ومع ذلك فانك لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضاً بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك
واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذا الحال فما ظنك بحال من يعقل ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة الغير فيه ثم
ليس كونك محلاً لتلك الصور شرطاً في التعقل بدليل انك تعقل ذاتك مع انها ليست محلاً لها بل المعتبر حصول الصورة لك حالة كانت او غير حالة
والمعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير حلول فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون حالة فيه على ان كثرة الصور
في الذات الممتنع عندنا بل عند الفلاسفة واتباعهم والحكيم ممنع استحالة كون الواحد قابلاً وفاعلاً قوله حاكم على الكمة
غير متناه بمعنى انه لا ينقطع ولا يصير بحيث لا يتعلق بالمعلوم ويحيط بما هو غير متناه كالاعداد والاشكال ونعيم الجنان
وشامل لجميع الموجودات والمعدومات الممكنة والممتنعة وجميع الكليات والجزئيات اما سمعاً فلمثل قوله تعالى والله بكل
شيء عليم عالم الغيب والشهادة لا يعزب عنه مثقال ذرة يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور ويعلم ما تسرون وما تعلنون
الى غير ذلك واما عقلاً فلان المقتضي للعالمية هو الذات اما بواسطة المعنى اعني العلم على ما هو راي الصفاتية او بدونها على ما هو
راي النفاة والمعلومية هي الممكن واما نسبة الذات الى الكل على السوية فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لكان لمخصص وهو
محال لامتناع احتياج الواجب في صفاته وكمالاته لمنافاته الوجوب والغنى المطلق والمخالفون في شمول علمه منهم من قال
يمتنع علمه والا لزم اتصافه بما لا يتناهى عدداً من العلوم وهو محال لان كل ما هو موجود بالفعل فهو متناه على ما مر
والجواب منع اللزوم انه لو كان حاصلاً بالفعل لانه مقتضى ذاته ولان الخلو عن العلم الى ايه جهل ونقص وانه
لا يتصف بالحوادث وننقل الكلام الى العلم بهذا العلم وهكذا الى ما لا يتناهى لا نقول علمه ذاته ولو سلم فالعلم بالعلم نفس
العلم لانا نقول اما امتناع كون العلم نفس الذات فقد سبق واما امتناع كون العلم بالعلم نفس العلم فلان الصورة
المساوية لاحد المتغايرين تغاير الصورة المساوية للمتغاير الاخر ولان التعلق بهذا تغاير التعلق بذاك والجواب ان العلم صفة
واحدة لها تعلقات هي اعتبارات عقلية لا موجودات عينية ليلزم المحال ولا يلزم من كونه اعتباراً عقلياً ان لا يكون الذات عالماً
بالشيء معلوماً في الواقع لما عرفت من ان انتفاء مبدأ المحمول لا يوجب انتفاء الحمل على ان مغايرة العلم بالشيء للعلم بالعلم
انما هي بحسب الاعتبار فلا يلزم كثرة الا على ما عرفت الى رجعه فضلاً عن لا تناهيها وهذا السند هو الاستدلال بهذا الاشكال على نفي
علمه بذاته بل بشيء من المعلومات واجاب الامام بان هذه امور غير متناهية لا اخر لها والبرهان انما قام على ما له اول واخر ومنهم
من قال لا يجوز علمه بما لا يتناهى اصلاً لان كل معلوم يجب كونه ممتازاً وهو ظاهر ولا شيء من غير المتناهي بممتاز لان المتميز
عن الشيء منفصل عنه محدود بالغير وحده واما ثانياً فلانه يلزم صفات غير متناهية هي العلوم على ما عرفت من تعدد العلوم بتعدد
المعلومات والجواب عن الاول انا لا نسلم ان كل متميز عن غيره يجب ان يكون متناهياً وان انفصاله عن الغير يقتضي ذلك كيف ولا معنى
للانفصال عن الغير الا مغايرته له وعن الثاني ما سبق واجاب الامام عن الاول بان المتميز كل واحد منها وهو متناه واعترض
عليه بانه اذا كان غير المتناهي معلوماً يجب ان يكون متميزاً ولا يتعين تميز كل فرد منه والجواب انه لا معنى للعلم بغير المتناهي
الا العلم بالاحاد وهذا السند هو الاشكال على علمه الكل اي بجميع الموجودات والمعدومات بانه لا شيء بعد الجميع يتعقل بتميز
عنه فدفعات ان تميز المعلوم انما هو بعدم ملاحظة الغير والشعور به بحيث لا عبرة بامام التميز ولو سلم فيكفي التميز عن الغير الذي
هو مثل واحد من الاحاد ومنهم من قال يمتنع علمه بالمعدوم لان كل معلوم متميز ولا شيء من المعدوم بمتميز والجواب منع الصغرى

ان اريد التغير بحسب الخارج والكبرى ان اريد التغير بحسب الذهن ومن الحكماء الفلاسفة من لم يجوز علمه بذاته ومنهم من لم يجوز علمه بغيره
تمسكاً بالشبه المذكورة لنفي العلم مطلقاً قوله والفلاسفة في العلم بالجزئيات اكثر الحكماء ومن تبعهم انه يمتنع علمه
بالجزئيات على وجه كونها جزئيات اي من حيث كونها زمانية تلحقها التغير لان تغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو على الله
يمتنع في ذاته وصفاته واما من حيث انها غير متعلقة بزمان فتتعقلها تعقلاً بوجه كلي لا يلحقه التغير فالله تعالى يعلم جميع الحوادث
الجزئية وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع في الان وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل
ليلزم تغيره بحسب تغير الماضي والحال والمستقبل بل علماً ثابتاً ابد الدهر غير داخل تحت الازمنة مثلاً يعلم ان القمر يتحرك كل يوم
كذا درجة والشمس كذا درجة فيعلم انه يحصل لهما مقابلة يوم كذا او خسوف القمر في اول الحمل مثلاً وهذا العلم ثابت حال
المقابلة وقبلها وبعدها ليس علمه كائن وكان ويكون بل هي حاضرة عنده ازلاً وابداً وانما التعلق بالازمنة
في علومنا والحاصل ان تعلق العلم بالشيء الزماني المتغير لا يلزم ان يكون زمانياً ليلزم تغيره وقال الامام ان اللائق باصولهم
ان الجزئي ان كان متغيراً او متشكلاً يمتنع ان يتعلق به علم الواجب لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى
الالة الجسمانية وذلك كالاجرام الفلكية فانها متشكلة ولم يكن متغيرة في ذواتها وكالصور والاعراض فانها متغيرة وان
لم يكن متشكلة وكالاجرام الكائنة الفاسدة فانها متغيرة ومتشكلة واما ما ليس بمتغير ولا متشكل كذات الواجب والمجردات
المجردات فلا يستحيل بل يجب العلم به على ما يقوله الحكماء من انه عالم بذاته الذي هو مبدأ للعقل الاول بالذات فلا تسلسل
ان كلاً منها جزئي والتمسك في احتجاج العلاء سوى انه لو علم ان زيداً يدخل الدار غداً فاذا دخل زيد الدار في الغد فان بقي
العلم بحاله بمعنى انه يعلم ان زيداً يدخل غداً فهو جهل لكونه غير مطابق للواقع وان زال وحصل العلم بانه دخل لزم تغير العلم
الاول من الوجود الى العدم والثاني من العدم الى الوجود وهو على القديم محال لان تعالى كما ان الاعتقاد الغير المطابق جهل
وكذا الخلو عن الاعتقاد المطابق لما هو واقع لانا نقول لو سلم فانما يعلمه على وجه كلي والجواب بعد تسليم ان الجزئيات
كذات الباري تعالى وصفاته الحقيقية عند من يثبتها وكثرة العقول عليها وعلى الدليل وتخصيص الحكم بالبعض على ما
يشير اليه كلام الامام انما يصح في القواعد الشرعية دون العقلية ولما امكن التفصي عن هذا بانه يجوز ان يكون المدعى العام
هو انه لا يعلم شيئاً من المتغيرات وان يثبتوا الامتناع في الجزئيات المتغيرة بهذا الدليل وفي غير المتغيرة بدليل
اخر وان يقصد والابطال كلام الخصم وهو انه عالم بجميع الجزئيات على وجه الجزئية اقتصر المحقق في الجواب على منع الملازمة
مستنداً بان العلم اما اضافة او صفة ذات اضافة وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف كالقديم يتصف بانه قبل
الحادث اذا لم يوجد الحادث ومعه اذا وجد وبعده اذا فني من غير تغير في ذات القديم فعلى تقدير كون العلم
اضافة لا يلزم من تغير المعلوم الا تغير العلم دون الذات وعلى تقدير كونه صفة ذات اضافة لا يلزم تغير العلم فضلاً عن الذات
واجاب كثير من المعتزلة واهل السنة بان علم الله تعالى بان الشيء سيحدث هو نفس علمه بانه حدث القطع بان من علم
ان زيداً يدخل الدار غداً واستمر على هذا العلم الى مضي الغد علم بهذا العلم انه دخل الدار من غير افتقار الى علم
مستانف فعلى هذا لا تغير في العالمية التي يثبتها المعتزلة والعلم الذي يثبته الصفاتية وهذا كذلك في علم المخلوق
فانه لا يستمر فانه لا يستمر ومرجع هذا الجواب الى ما سبق من كون العلم او العالمية غير الاضافة اذ لا شبهة في
تغير الاضافة بتغير المضاف اليه ولهذا اوضحوا هذا المدعى بان العلم لو تغير بتغير المعلوم لتكثر بتكثره ضرورة فيلزم كثرة

القضية بل لا شايد بالحبيب بنايج المعلوم وما ان العلم صفة تتجلى بها المعلوم بمنزلة مرآة تنكشف بها الصور فلا تتغير
بتغير المعلوم كما لا تتغير المرآة بتغير الصور وبانه صفة تعرض لها اضافات وتعلقات بمنزلة انسان جلس زيد عن يساره ثم قام
فجلس عن يمينه فانه يصير متيامنا لزيد بعد ما كان متياسرا له من غير تغير فيه اصلا وظاهر كلام الآتي على القول بكون العلم
تعلقا بين العالم والمعلوم على ما يراه جمهور المعتزلة والذي ارتضاه ابو الحسين توجه احدها العطف بان من علم ان زيدا يدخل البلد
غدا او طرحه ثم اغمار الاعتقاد الى الغد فانه بيت متظما حيث لم يعلم دخول الغد فانه لا يصير عالما بدخول زيد ولو كان العلم
بانه سيدخل نفس العلم بانه دخل لوجب ان يحصل هذا العلم في الصورة فاذا لم يحصل لم يكن بل الحق ان العلم بانه دخل علم
ثالث متولد من العلم بانه سيدخل غدا ومن العلم بوجود الغد وثانيها ان متعلق العلم الاول هو انه سيدخل وشرطه عدم
الدخول ومتعلق العلم الثاني انه دخل وشرطه تحقق الدخول ولا خفاء في ان الاضافة الى امرين مختلفين او الصورة المطابقة
لهو كذا المشروط باحد المتنافيين يغاير المشروط بالآخر وثالثها ان كلا من العلمين قد يحصل بدون الآخر كما اذا علم
ان زيدا سيقدم البتة لكن عند قدومه لم يعلم انه قدم وكما اذا علم انه قدم من غير سابقة علم بانه سيقدم فالحق ان العلمين
متغايران وان التغير في الاضافة او العالمية لا يقدح في قدم الذات ومن المعتزلة من سلم تغاير العلمين ومنع تغير حال
وحال تعلق عالمية البارى بعدم دخول زيد يوم الجمعة وبدخوله يوم السبت تعلقان مختلفان اذ ليس لا يتعلق ان
اصلا فانه في يوم الجمعة يعلم دخوله في السبت وفي يوم السبت يعلم عدم دخوله في الجمعة غاية الامر انه يمكن التعبير عن العلم
في الحال والوجود في الاستقبال بسيوجد وبعد الوجود لا يمكن اذ هي الفاظ وصيغ لا يقدح في الحقائق وكذا عالميته
بعدم العالم في الازل لا تتغير بوجود العالم فيما لا يزال فان قيل الكلام في العلم التصديقي ولا خفاء في ان علق
عالميته بهذه النسبة وهو انه يحصل له الدخول يوم السبت وللعالم الوجود فيما لا يزال لو بقي يوم السبت وفيما لا يزال
لكان جهلا لا انتفاء متعلقه الذي هو النسبة الاستقبالية اجيب بالمنع فانه ذلك التعلق حال عدمه بانه سيوجد وبعد
النسبة كما هي وانما الجهل سوء ان يحصل التعلق حال وجوده بانه سيوجد وهو غير التعلق الباقي وانما حاصل التعلق
بالعدم في حال معينة والوجود في حال اخرى باق ازلا وابدا لا ينقلب جهلا اصلا فقد علم البارى في الازل عدم
العالم في الازل ووجوده فيما لا يزال وفناءه بعد ذلك ويوم القيامة ايضا يعلم كذلك من غير تغير اصلا وهذا الكلام
يدفع اعتراض الامام بان البارى اذا اوجد العالم وعلم انه موجود في الحال فاما ان يبقى علمه في الازل بانه معدوم
في الحال فيلزم الجهل والجمع بين اعتقادين متنافيين واما ان يزول فيلزم زوال القديم وقد تقرر ان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه قوله التزم يعني ذهب ابو الحسين الى ان علم البارى بالجزئيات يتغير بتغيرها ويحدث بعد وقوعها
ولا يقدح ذلك في قدم الذات كما هو مذهب جهم بن صفوان وهشام بن الحكم من القدماء وهو انه في الازل انما يعلم
الماهيات والحقائق واما التغير فتعاقب بان جزا قد وجد ودخل قد عدم فانما يحدث فيما لا يزال وكذا الصفة الجزئيات
الحادثة وبالجملة فذاته توجب العلم بالشيء بشرط وجوده فلا يحصل قبل وجوده ولا يبقى بعد فنائه ولا امتناع في اتصاف
الذات بعلوم حادثة هي تعلقات واضافات ولا في حدوثها مع كونها مستندة الى القديم بطريق الايجاب دون الاختيار
لكونها مشروطة بشروط حادثة واما عن اعتراض الامام بان كل صفة تعرض للواجب فذاتها كافية في ثبوتها
وانتفائها فيلزم دوام ثبوتها او انتفائها بدوام الذات من غير تغير واما لا يكفي فيتوقف ثبوتها او انتفائها على امر منفصل

والذات تنفك عن ثبوت تلك الصفة او انتفائها الموقوف على ذلك الامر فيلزم توقف الذات على الموقوف على الموقوف على الشيء
موقوف على ذلك الشيء فيلزم امكان الواجب الذي الموقوف على الممكن اولى بان يكون ممكنا وفي غاية الضعف لان ما لا ينفك عن الشيء لا يلزم
ان يكون موقوفا عليه كما في وجود زيد مع وجود عمرو او عدمه الى غير ذلك مما لا يحصى وقد يستدل على علمه بالجزئيات بانه لو لم يعلمها لكان جاهل
ونقص وبان كل صادر من المطيع والعاصي يلتجئ اليه في كشف الملمات ورفع البليات ولولا انه يعلم ما يشهدون به فطرة جميع العقلاء لما
كان كذلك وبان الجزئيات تستند اليه اما ابتداء او بواسطة وقد اتفق الحكماء على انه عالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم
بالمعلول قوله المبحث الرابع اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه مريد وشاع ذلك في كلام الله تعالى
وكلام الانبياء ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر
فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريده لكن كثر الخلاف في معنى ارادته
فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لا في محل
وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بالذات وعند ضرار نفس الذات وعند النجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس مكرها ولا ساهيا وعند
الفلاسفة العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته لفعله العلم به ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم
بما في الفعل من المصلحة وتمسك اصحابنا بان تخصيص بعض الاضداد بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع
استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شأنها التخصيص لامتناع التخصيص بلا مخصص وامتناع احتياج الواجب في فاعليته
الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة وهو معنى واضح عند العقل مغاير للعلم والقدرة وسائر الصفات شأنه التخصيص
والترجيح لاحد طرفي المقدور من الفعل والترك على الآخر وينبه على مغايرتها للقدرة ان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء
بخلاف الارادة وللعلم ان مطلق العلم نسبته الى الكل على السواء والعلم بما فيه من المصلحة او بانه سيوجد في وقت كذا سابق على الارادة
والعلم بوقوعه تابع للوقوع المتأخر عنها وفيه نظر اذ لا نسلم سبق العلم بانه يحصل سيوجد في وقت كذا على الارادة
ذلك ولا تأخر علمه بوقوعه حالا عن ارادة الوقوع حالا وما يقال ان العلم تابع للوقوع بمعنى انه يعلم الشيء كما هو
هو الاصل في التطابق لانه مثال وصورة له لا بمعنى تأخره عنه في الخارج البتة والحق مغايرة الحالة التي نسميها بالارادة
للعلم والقدرة وسائر الصفات ضرورة ثم قد بنى قدمها وزيادتها على الذات على ما مر في العلم والقدرة وقد تورد
اشكالات الاول ان نسبة الارادة الى الفعل والترك والى جميع الاوقات على السواء اذ لو لم يجز تعلقها بالطرف الآخر وفي الوقت
الآخر لزم نفي القدرة والاختيار واذا كانت على السواء فتعلقها بالفعل دون الترك وفي هذا الوقت دون غيره يفتقر الى مرجح
ومخصص لامتناع وقوع الممكن بلا مرجح كما ذكرتم ويلزم تسلسل الارادات والجواب انها تتعلق بالمراد لذاتها من غير
افتقار الى مرجح آخر لانها صفة شأنها التخصيص والترجيح ولو لم يرد على الموجود وليس هذا من وقوع الممكن
بلا موجد وترجيح بلا مرجح في شيء فان قيل فمع تعلق الارادة لا يبقى التمكن من الترك وينتفي الاختيار قلنا قد عرفت
مرارا ان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار الثاني ان الارادة لا تبقى بعد الايجاد ضرورة فيلزم زوال القديم وهو محال
والجواب انها صفة قد تتعلق بالفعل وقد تتعلق بالترك فيختص ما تعلقت به وترجحه وعدم ووقوع المراد انما يزول تعلقها
الحادث وبهذا اندفع ما يقال انها لا تكون بدون المراد فيلزم من قدمها قدم المراد فيلزم من قدم العالم على ان قدم الارادة
لا يوجب قدم العالم لان معناه انه يريد في الازل ايجاد العالم واحداثه في وقته ويشكل بانها لو تعلقت في الازل بالايجاد لاوجد

الاعيان فان قيل نحن نردد في الاثر الذي هو المراد كالعالم مثلا بانه اما لازم للارادة فيلزم قدمه او لا فيكون
الوجود والعدم فلا يكون الارادة مرجحة قلنا هو جائز الوجود والعدم بالنظر الى نفس الارادة واما مع تعلقها
مرجح بل لازم وقد يمنع استحالة زوال القديم وهو مدفوع بما سبق من البرهان والاستناد بانه تعلق في الازل
بوجوده بعد الايجاد لا يبقى ذلك التعلق الازلي مرجوح بما عرفت في المبحث السابق الثالث ان تعلق
اولى به فيلزم الاستكمال بالغير او لزوم العبث والمعاملة في بحث قوله ثم قوله وحدوثه يشير الى
فيلزم تقدم قول الكرامية ان ارادة الله حادثة قائمة بذاته وهو فاسد لما مر من استحالة قيام الحوادث
بعد حدوث الحادث عن الواجب لا يكون الا بالاختيار فيتوقف على الارادة ويلزم الدور او التسلسل وقيل
الذاتية بما هو بطريق الايجاب دون الاختيار فلم لا يجوز ان يكون البعض منها موقوفا على شرط حادث
حادث لا بذاته لما قد بينا استحالته ولعل ذلك الشرط اما حصل للبارى تعالى فيلزم حدوثه الافتقار
اولا فيلزم افتقاره في صفاته وكمالاته الى الغير ومنها قول اكثر معتزلة البصرة ان ارادة الله تعالى حادثة
وبطلانه ضروري فان ما يقوم بنفسه لا يكون صفة وجه الاول من ان تعالى ليس بعرض لا يقوم الا بمحل
من قبيل الاعراض وفي كلام بعض المعتزلة ان العرض نفسه ليس بضروري الاستدلال وكذلك حكمه الذي
وفساده بين ومنها قول الحكماء ان ارادة الله وتسمى العناية هو تمثل نظام جميع الموجودات
علمه الى يوم على ما هي الموجودات مع الاوقات المرتبة الغير المتناهية التي تجب وقوع الشيء كل موجود
وقالوا وجه اجود المعتضى لافاضته ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل اذ لا يجوز ان يكون
العقول المجردة بقصد وارادة ولا بحسب طبعه ولا على سبيل الاتفاق والجزاف في العلم
[illegible]

وقال الله تعالى ومنكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة ثم انه الفعل لو كان عن الداعي لكان للفاعل شعور بضرورة
الفاعل بعد المؤثر في الشيء بالقصد والاختيار وذلك لا يكون الا بعد الشعور به لكن اللازم باطل لانا لا نشعر عند
الفعل او الترك بمرجح سوى الداعي كالطالع والمرجح على الصارف والحوالة انه ان اريد به كونه فعلا للمريد كذلك
الله كاف فيه قولنا تقدر على كذا ويعجز عن كذا الا يقتضي كونه اثر اصادرا عنه بالقصد والاختيار ليلزم الشعور به والنزاع
انه له بطريق القصد والاختيار نعم لا تبعد دعوى الاتفاق على تقييد ذلك كيف ولو كانت كذلك لاحتاج الى ارادة
اخرى وتسلسلت ثم ترتب الثواب والعقاب على الارادة انما هو باعتبار ما يلزمها من الافعال او تحصيل الدواعي او نفي
الصارف او نحو ذلك مما للقصد مدخل فيه واما المدح والذم على الشيء فلا يقتضيان كونه فعلا اختياريا وهو ظاهر
انه لا شعور لنا بمرجح سوى الداعي بمعنى اعتقاد المصلحة والمنفعة بل نجد من انفسنا حالة ميلانية منبعثة عن الداعي او غيره
منبعثه هي السبب القريب في الترجيح والتخصيص فدعوى كون الارادة مغايرة للداعي اجدر بان يكون ضرورية
ثم اورد بطريق المعارضة لو الارادة لو كانت هي الشعور بما في الفعل او الترك من المصلحة لما وقع الفعل
الاختياري بدونه ضرورة واللازم باطل لان العطشان يشرب احد القدحين والهارب يسلك احد الطريقين من غير شعور
بمصلحة راجحة في فعل هذا او ترك ذاك عنده فرض التساوي في نظر العقل وبالجملة فيكون مسمى لفظ الارادة مغايرا للشعور
بالمصلحة في الفعل او الترك مما لا ينبغي ان يخفى على العاقل العارف بالمعاني والاوضاع نعم لو ادعى في حق البارى تعالى
انتفاء مثل هذه الحالة الميلانية والاقتصار على العلم بالمصلحة لكان في ذلك قوله فانه مذهب اهل الحق
ان كل ما اراده الله فهو كائن وان كل ما كان فهو مراد له وان لم يكن مرضيا ولا مامورا به بل منهيا وهذا ما اشتهر
من السلف انه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وخالفت المعتزلة في الاصلين فذهبوا الى انه يريد من الكفار
والعصاة الايمان والطاعة ولا تقع مراده وتقع منهم الكفر والعصيان ولا يريدهما وكذا جميع ما يقع في العالم
[illegible]

او مشروطة بذلك كما في الشاهد فكيف بالغائب وعلى ما نقل عن الشيخ من ان الاحساس علم بالمحسوس وان كان نوعا آخر من العلم لا يلزم ثبوت صفة اخرى لجواز ان يكون الانواع المختلفة من التعقلات وعند العلا سفة وبعض المعتزلة صفته كونه يعلم وبصره وسماعه وابصاره علمه بالمسموعات والمبصرات قال المدعى انه يدرك الروائح والطعوم ومثل الحرارة والبرودة الا ان الشرع لم يرد بذلك ولم يجوز العقل كونه شاما ذائقا لامسا لكونها من صفات الاجسام مع انها لا تنبئ عن حقيقة الادراك لصحة شممته فلم ادرك رائحته [illegible]

مساواته في القبول والاذعان ربما لحصل للبعض من الاطمينان ببعض الوجوه دون البعض او باجتماع الكل او عن هذا مع ما في كل واحد منها من مجال المناقشة وآما الاعتراض بانه لا سبيل الى استحالة النقص والآفة على البارى تع سوى الاجماع المستند حجيته الى الادلة السمعية والاحادية في ثبوت الاجماع وتمام الادلة السمعية القطعية على كونه تع حيا سميعا بصيرا فلا حاجة الى سائر المقدمات الكثيرة ثم انها فيها فجوابه المنع اذ ربما يجزم بمن لا يلاحظ الاجماع عليه او لا يراه حجة اصلا او يعتقد انه لا يصح في مثل هذا المطلب التمسك به وبسائر الادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون البارى تع حيا سميعا بصيرا او بالجملة لما ثبت كونه تع حيا سميعا بصيرا ثبت ان قاعدة اصحابنا ان صفات جلاله هي الحيوة والسمع والبصر على ما بيناه في العلم والقدرة فان قيل لو كان السمع والبصر قديمين لزم كون المسموع والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون المسموع والابصار بدون المبصر قلنا هو ممنوع لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة ومثل هذا الشبهة من قبيل المغالطة بانه لو كان سميعا بصيرا ازلا لكان السمع والبصر قديمين فيلزم قدم المسموع والمبصر او حادثين فيلزم كونه محلا للحوادث وشبهة اخرى وهي انه لو كان حيا سميعا بصيرا لكان جسما لان الحياة لا بد لها من وجود ثم ربط وجه اللزوم ان الحيوة اعتدال نوعي للمزاج الحيواني على ما سبق او صفة تتبعها مقتضية للحس والحركة الارادية وقد عرفت ان المزاج من الكيفيات الجسمانية وان السمع والبصر وسائر الاحساسات تأثر للحواس عن المحسوسات او حالة ادراكية تتبعه وتستلزم الحواس الاعضاء الجسمانية والجواب انا لا نسلم كون الحيوة والسمع والبصر عبارة عما ذكرتم او مشروطة به في الغائب وان سلم فغاية الامر الا ان انها تعارض ما ذكرتم والاوجه على الاشتراط وقد تكلمنا على ذلك فيما سبق قوله على ما نقل المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ ابي الحسن ان الاحساس هو انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات فان قيل هذا انما يتم لو كان الكل نوعا واحدا من العلم لا انواعا مختلفة على ما مر في بحث العلم قلنا يجوز ان يكون له صفة واحدة هي العلم لها تعلقات مختلفة هي الانواع المختلفة بان تتعلق بالمبصر مثلا تارة بحيث يحصل حالة ادراكية تناسب تعلقها اياه وتارة بحيث يحصل حالة ادراكية تناسب ابصارنا اياه قوله وعند الفلاسفة على هذا لا يلزم ثبوت الصفة الزائدة تعقلناه فضلا عن تعددها والى هذا ذهب الكعبي وجماعة من معتزلة بغداد والاكثرون على ان كونه سميعا بصيرا غير كونه عالما والتفق كلهم على نفي الصفة الزائدة على الذات قوله فانه قال امام الحرمين ان الصحيح المقطوع به عندنا وجوب وصف البارى تع باحكام الادراكات اذ لا [illegible] على الادراك المتعلق بالطعوم والمتعلق بالروائح والمتعلق بالحرارة والبرودة واللين والخشونة اذ كل ادراك يعقبه ضد هو آفة فما دل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر دل على وجوب وصفه باحكام الادراكات ثم يتقدس البارى تع عن كونه شاما ذائقا لامسا فان هذه الصفات تنبئ عن انفعال تتعالى عنها مع انها لا تنبئ عن حقائق الادراكات فانك تقول شممت تفاحة فلم ادرك ريحها وكذلك اللمس والذوق قوله المبحث السادس في انه متكلم تواتر القول بذلك عن الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تع عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور وقد يستدل بدليل عقلي على قياس ما مر في السمع والبصر وهو انه لو لم يتكلم لم يصح اتصافه بالكلام اعني الى العالم القادر نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تع محال والتوقف في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرته على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من

الثوب السادس في انه متكلم تواتر القول بذلك عن الانبياء مع ثبوت صدقهم بالمعجزات من غير توقف على الكلام وقد يستدل بان ضده اي النقص وقصور في الكمال على ما مر ثم كلامه عندنا صفة ازلية منافية للسكوت والآفة يدل عليها بالعبارة او الكتابة ليست من جنس الاصوات والحروف وخالفنا في ذلك جميع الفرق ذهابا الى ان المعقول من الكلام هو الحسي دون النفسي ثم نقل عن الحنابلة والحشوية جهلا منهم او عنادا انه حادث في ترتيب اجزائه وامتناع بقائه وزعم الكرامية انه مع حدوثه قائم بذات الله تعالى وسموه قوله وجعلوا الكلام عبارة عن القدرة على ايجاد القول وعند المعتزلة هو حادث في جسم ما ومعنى تكلم البارى به خلقه فيه لنا ان معنى المتكلم من قام به الكلام

١٦٨

من الحالي والاعتراض والجواب فيها كما مر في السمع والبصر وبالجملة لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون البارى تع متكلما وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فعند اهل الحق كلامه ليس من جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله تع منافية للسكوت والآفة كما في الخرس والطفولية هو بها آمر وناه ومخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبالعبرانية فانجيل وبالعبرية فتورية وبالسريانية فزبور والاختلاف على العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تع بالسنة متعددة ولغات مختلفة وخالفنا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وان الكلام النفسي غير معقول ثم قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات البارى تع وتقدس وان المسموع من اصوات القراء والمرئي من اسطر الكتاب نفس كلام الله تع وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تع وقد صار قديما بعد ما كان حادثا وما زالت الكرامية ان بعض الشر اتخذوا من السمعي والذي خالف العقل وهو انتظم من الكلمة الدال عليه الا ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات الله تع وانه قول الله تع لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا بان المنتظم من الحروف حادث والحادث لا يقوم بذات الله تع ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خالق للكلام في بعض الاجسام واحترز بعضهم عن اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق والافتراء وجوزه الجمهور ثم المختار عندهم وهو مذهب ابي هاشم ومن تبعه من المتاخرين انه من جنس الاصوات والحروف ولا يحتاج الا العقلاء الى ان ما خلق بترقيمه في اللوح المحفوظ او كتبه في المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما قرأه القارى وخلقه البارى من الاصوات المتقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائي الى انه من جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وكتابتها ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها والحاصل انه انتظم من المقدمات القطعية والمشهورة قياسان ينتج احدهما قدم كلام الله تع وهو انه من صفات الله تع وهي قديمة والآخر حدوثه وهو انه من جنس الحروف والاصوات وهي حادثة فاضطر القوم الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنعت المعتزلة كونه من صفات الله والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الكرامية والحشوية فبقي النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو في التحقيق عائد الى اثبات كلام النفس ونفيه والا فالقرآن هو اسم لهذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام حسي والا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام الحسي ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي وكونه هو القرآن ينبغي ان يحمل ما نقل من مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله ستة اشهر ثم استقر رأيهما على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر قوله لنا التمسك على قدم كلام الله تع وكونه

كلاما نفسيا لا حسيا بوجهين الاول ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر للقطع بان موجد
الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه
متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو راي اهل الحق وهو في الكلام
بواسطة الباري تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة انه ابتداء اوله
ولى الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول ومشروط بانقضائه وانه يمتنع اجتماع اجزائه في الوجود وبقاء شيء منها بعد
الحصول على ما سبق تبذ من ذلك في بحث العلم والحادث يمتنع قيامه بذات الله تعالى على ما سبق فتعين ان يكون هو المعنى
اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام ولم يكن ثم ما عرفت كان اعترض من قبل المعتزلة بانه لو كان المتكلم من قام به
الكلام ما صح اطلاق حقيقة على المتكلم بالكلام الحسي لانه لا بقاء له ولا اجتماع لاجزائه حتى تقوم بشيء ولو سلم
كما تقوم بلسانه لا بذاته وايضا لما صح قولهم الامير يتكلم بلسان الوزير والجني يتكلم بلسان المصروع ونحو قبل الجواب
ان المنتظم من الحروف قد لا يكون مترتب الاجزاء بل دفعيا كالقائم بنفس الحافظ وكالحاصل على الورق من الطابع
فيه نفس الكلام وانما لزوم الترتب في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة كالقرآن الذي هو اسم للنظم والمعنى
جميعا لا يمتنع ان يكون قديما قائما بذات الله تعالى بحسب ان كون المتكلم من قام به الكلام ثابت عرفا ولغة وكون المنتظم
من الحروف المسموعة مترتب الاجزاء ممتنع البقاء ثابت ضرورة وما ذكرتم سند المنع … لا وفاق المعتبر
في اسم الفاعل وجود المعنى لا بقاؤه … وسيما والاعراض السيالة كالمتحرك والمتكلم ولو سلم فيكفي القيام ببعض اجزاء
… في اجزاء المحل كالسامع والباصر والذائق وغير ذلك ومعنى التكلم بلسان الغير القاء الكلام
اليه مجازا واما … ولان الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة لا في الصور المرسومة في الخيال او المخزونة في الحافظ
او المنقوشة بأشكال الكتابة على ان قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ليس معقولا ولو كان غير مترتب الاجزاء
كحرف واحد مثلا قوله وان من يأمر وينهى الخ وجه ذلك ان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار
او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في
خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري
على موجبه هو الذي نسميه كلام النفس وحديثها وربما يعترف به ابو هاشم ويسميه الخواطر ومغايرته للعلم والارادة
سيما في الاخبار والانشاء الغير الطلبي في غاية الظهور ثم قد يتوهم ان الطلب النفسي هو الارادة ولذا قولنا امر
مثل هذا الفعل ولا اطلبه مني او اطلبه ولا اريده … وسياتي في فصل الافعال واستدل القوم على مغايرته
للعلم بان الرجل قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه وللارادة بان السيد قد يأمر العبد بالفعل ويطلبه منه ولا يريده
كما عند الاعتذار من ضربه بانه يعصيه قال صاحب المواقف لو قال المعتزلة انه ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد
المخاطب علم المتكلم بما اخبر عنه او ارادته لما امر به لم يكن بعيدا لكنه لم يجعل في كلامهم وانا قد وجدت في كلام
بعض المعتزلة ما يشعر بذلك حيث قال الامر وجوه حقيقة الاخبار والطلب في الصور التي … كونه معنى بل انما هو مجرد
اظهار امارتهما وقريب من ذلك ما قال امام الحرمين في الارشاد ان قالوا الذي يجده في نفسه هو ارادة جعل
اللفظ الصادرة عنه امارة على جملة تدبروا … بهذا ابطال اللفظ … مع الطلب … لا يرد … بل

١٦٩

بل يتلهف عليه وبالضرورة نعلم انه ما يجري بعد انقضاء اللفظ الذي يلفظ به ولان اللفظ مضمر يكون ترجمة عما في الضمير وبالضرورة نعلم
انها ليست ترجمة عن ارادة جعلها علامة على الاقتضاء والايجاب نحو ذلك ثم شاع فيما بين اهل اللسان اطلاق اسم الكلام
والقول على المعنى القائم بالنفس يقولون في نفسي كلام وزورت في نفسي مقالة وقال الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما
جعل اللسان على الفؤاد دليلا وفي التنزيل ويقولون في انفسهم واذا ثبت ان الباري تعالى متكلم وانه يمتنع قيام الكلام
الحسي بذاته تعين ان يكون هو النفسي ويكون قديما قائما قوله تمسكوا بوجوه الاول انه علم بالضرورة من دين النبي عم
… للعوام والصبيان ان القرآن هو المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد
اجماع السلف واكثر الخلف الخ ان ما اشتهر وثبت بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث
لا المعنى القديم وجوابهما انه لا نزاع في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك او المجاز المشهور …
الحقائق على هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والقراء والاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من
صفات الحروف وسمات الحدوث قوله الثاني وذكر اشارة الى ان ما اشتهر من الخواص فالقرآن ذكر لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك
وقوله تعالى وانه لذكر لك ولقومك والذكر محدث لقوله تعالى ما ياتيهم من ذكر من الرحمن محدث ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث
وعربي لقوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا والعربي هو اللفظ لاشتراك اللغات في المعنى ومنزل على النبي عم بشهادة
النص والاجماع ولا خفاء في امتناع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول
عن محله لكن قد يتنزل بنزول الجسم الحامل له وقد روي ان الله تعالى انزل القرآن دفعة الى سماء الدنيا فحفظته الحفظة وكتبته
الكتبة ثم نزل منها بلسان جبرئيل الى النبي عم شيئا فشيئا بحسب المصالح قوله ومسموع المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال
لا اللفظ ولا المعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال
قوله ومثل القديم دائم فيكون متعارفا للتحدي ضرورة فلا يكون ذلك من خواص الحادث قلنا معناه انه يعجز العرب المتحدى
والاتيان بالمثل وذلك لا يتصور في الصفة القديمة قوله ومثل النسخ كما يكون للفظ يكون للمعنى قلنا نعم لكن يختص الحادث
لان القديم لا يرتفع ولا ينتهي قوله ومثل وقوع كلمة كن عقيب ارادة تكوين الاشياء على ما تقتضيه كلمة الجزاء والفاء
دال على حدوثها لكن عموم لفظ شيء من حيث وقوعه في سياق النفي … لما انقصا يجاده واحداثه
كان قوله عم وانما لكل امرء ما نوى يقتضي تقدمها اذ لو كانت حادثة لكانت واقعة بكلمة كن اخرى سابقة ويتسلسل
والذي جعلتم هذا الكلام لا على حقيقته بل مجازا عن سرعة الايجاد فلا دلالة فيه على حدوث كن قلنا حقيقته ليس الا …
لشيء من الاشياء عند تكوينه الا هذا القول وهو لا يقتضي ثبوت هذا القول لكل شيء الا يرى انك اذا قلت ما قولي لاحد
من الناس عند ارشاده الا ان اقول له تعلم لم يدل على انك تقول تعلم لكل احد بل على انك لو قلت في حقه شيئا لم يكن الا
هذا القول قوله لا نجد انه ذلك المشهور في كلام الاصحاب انه ليس لاطلاق كلام الله تعالى على هذا المنتظم من الحروف
المسموعة الا بمعنى انه دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق بحاله لكن
المرضي عندنا ان له اختصاصا آخر بالله تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل
هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى وانه لقول رسول كريم الآية او لسان النبي عم لقوله تعالى
نزل به الروح الامين على قلبك والمنزل على القلب هو المعنى دون اللفظ ثم اختلفوا فقيل هو اسم لهذا المؤلف المخصوص

واوجد اللفظ في لسان النبي عم

ونثبت الغول بعدم حصوله في اللسان او المصحف للتادب ودفع الوهم هذا واجرا صفة الدال على المدلول شايع مثل سمعت هذا المعنى وقرأته وكتبته واختصاص موسى عم
بكالمة من حيث انه سمع بلا صوت وحرف كما يرى في الآخرة بلا كم ولا كيف وانه سمع بصوت من جميع الجهات او من جهة بلا اكتساب الثالث لان اخبار بطريق المضي في الازل
يكون كذبا وهو على الله تعالى محال بالاجماع واخبار الانبياء ولكونه نقصا عند العقلاء ولانه يوجب امتناع صدقه في ذلك الخبر لعدم الازلي لا يزول وهذا باطل قطعا فلما خبره اما يصير ماضيا
ومستقبلا وحالا فيما لا يزال ذلك لا زمان في الازل ملخ

القايم بالقول باللسان اختير عنه الله تعالى فمه حيث ان مايقرأ بكل احد بكسبه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعلق المحال فيكون
واحدا بالنوع ويكون ما يقرؤه القاري نفس الله مثله وهكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى التقديرين قد يجعل اسما
للمجموع حيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه ولهذا المقام زيادة توضيح
في شرح التنقيح وبالجملة فما تعالى ان المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار الوضع النوعية وما تعال
انه حكاية عن كلام الله ومماثل له وانما الكلام هو المخترع في لسان الملك فباعتبار الوضع الشخصية وما تعال ان كلام الله تعالى
ليس حالا بلسان ولا قلب ولا حالا في مصحف ولوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية وتمنعوا من القول بحلول
كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد هو اللفظي رعاية للتأدب واحترازا عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي قوله
هذا جواب عن الدليل الثاني لاصحابنا بتقريره ان المراد بالمذكور المعزي المنزل المقروء والمسموع المكتوب ايضا هو المعنى
القديم لانه وصف بما هو من صفات الاصوات والحروف الدالة عليه مجازا ووصفا للمدلول بصفة الدال عليه كما تعالى سمع الحق
من فلان وقراته في بعض الكتب وكتبته بيدي وهذا ما قال اصحابنا ان القراءة حادثة اعني اصوات القاري التي هي من اكتسابه يؤمر
بها تارة ايجابا او ندبا وينهى عنها حينا وكذا الكتابة اعني حروفا للكتابة والاحرف التي يرسمه واما المقروء وما القراءة المكتوب في المصاحف
المحفوظ في الصدور المسموع بالآذان فقديم ليس حالا في لسان ولا قلب ولا مصحف لان المراد به المعلوم بالقراءة المفهوم من الملفوظ
ومن الاصوات المسموعة وكذا القرآن المنزل فانه معنى الانزال انه جبرئيل عم ادرك كلام الله تعالى وهو في مقامه ثم نزل الى الارض
وافهم النبي عم ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام فان قيل اذا اريد بكلام الله تعالى المنتظم من الحروف المسموعة
من غير اعتبار تعلقه بمحل فكل احد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الازلي واريد بسماعه فهم من الاصوات
المسموعة فما وجه اختصاص موسى عم بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه اصحها وهو اختيار الامام حجة الاسلام انه سمع كلامه الازلي
بلا صوت ولا حرف كما يرى في الآخرة ذاته بلا كم ولا كيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع بكل موجود حتى الذات
والصفات وهذا ما تقول لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق العادة وثانيها انه سمع بصوت من جميع الجهات
على خلاف ما هو العادة وثالثها انه سمع من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله انه تعالى اكرم موسى عم
فافهم كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب الشيخ ابو منصور الماتريدي والاستاذ ابو اسحق
الاسفرائني قال الاستاذ اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت الا ان منهم من بت القول بذلك ومنهم من قال المكان
المعنى القايم بالنفس معلوما بواسطة سماع الصوت كان مسموعا فالخلاف لفظي لا معنوي قوله الثالث الوجه الثالث
ان كلامه لو كان ازليا لزم الكذب في اخبار بطريق المضي كثير في كلام الله تعالى مثل انا ارسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون
الى غير ذلك وصدقه يقتضي سبق وقوع النسبة ولا يتصور السبق على الازلي فتعين الكذب وهو محال اما اولا فبالاجماع
العلماء واما ثانيا فبما تواتر من اخبار الانبياء الثابتة صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلام الله تعالى فضلا
عن صدقه واما ثالثا فلان الكذب نقص باتفاق العقلاء وهو على الله تعالى محال لما فيه امارات العجز او الجهل او العبث واما
رابعا فلانه لو اتصف في الازل بالكذب في خبر ما لامتنع صدقه فيه لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه كما تعالى بالضرورة
لكن علم الخبير لا يمتنع عليه ان يخبر عنها على ما هي عليه وطريق اطراد هذا الوجه في كلامه المنتظم من الحروف المسموعة
انه عبارة عن كلامه الازلي ومرجع الصدق والكذب الى المعنى واما وجه امتناع النقص في كلام النفسي فلانه لا يتم

الرابع لان الامر والنهي والخبر حيث لا مخاطب ولا سامع سفه وعبث واجيب بان كلامه انما يصير احد الاقسام فيما لا يزال وكونه في الكلام النفسي يكفي مخاطب
معقول والى هذا يؤول ما قال الجمهور لان المعدوم مامور على تقدير الوجود فان مرادهم الازلي اقتضاء ممن سيكون كطلب التعلم من ابن سيولد وكامر النبي عم لمن يوجد والعبث والسفه
لا يخلو عن الحكمة ما تعلق بها والقديم ليس كذلك وكونه فيكون في حده الحكمة ولو بعد حين الخامس لو كان ازليا لكان ابديا فيبقى التكليف في دار الجزاء الثاني
يكون مكالمة موسى عم صفة الله تعالى ابدا لا في الطور وخلع النعلين يستوي نسبته الى المتعلقات فيكون الماهور منهيا وبالعكس ولما التعلق حادث بالاحتياج فانه

المذهب ان كلامه الازلي واحد ونسبته بحسب التعلق لا على انه انما يتكثر فيما لا يزال

الا على راي المعتزلة القائلين بالقبح العقلي قال امام الحرمين لا يمكن التمسك في تنزيه الرب تعالى عن الكذب بكونه نقصا لان
الكذب عندنا لا يقبح لعينه وقال صاحب التلخيص الحكم بان الكذب نقص ان كان عقليا كان قولا بحسن الاشياء وقبحها عقلا
وان كان سمعيا لزم الدور وهذا مبني على ان مرجع الادلة السمعية الى كلام الله تعالى وصدقه والى تصديق النبي عم بالمعجزة اخبار
خاص وقد عرفت ما فيه وقال صاحب المواقف لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي بل هو هو بعينه
وانا اتعجب من كلام هؤلاء المحققين الواقفين على محل النزاع في مسئلة الحسن والقبح والجواب ان كلامه في الازل
لا يتصف بالماضي والحال والاستقبال لعدم الزمان وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة
والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلي مدلول اللفظي عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو
اللفظ الحادث دون المعنى القديم قوله الرابع تقريره ان كلامه مشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار ونداء وغير ذلك
فلو كان ازليا لزم الامر بلا مامور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل ذلك سفه وعبث
لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجيب بوجوه احدها ما قال عبد الله بن سعيد القطان وهو ان كلامه في الازل ليس بامر
ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال فان قيل وجود الجنس بدون ان يكون احد الانواع ليس
بمعقول ولا تصح التغير على القديم محال قلنا المراد انه امر واحد يعرض له التنوع بحسب التعلقات الحادثة من غير تغير
في نفسه وثانيها ان وجود المعنى الطلبي لا يلزم في الكلام الحسي اما النفسي فلعينه ووجوده العقلي وثالثها ان السفه
والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون ولا كما في طلب
الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي عم باوامره ونواهيه كل مكلف يولد
الى يوم القيمة اذ اختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق القياس بعيد جدا انتهى وقيل
خطاب الحاضر من قصد او الغائبين والمعدوم وهاهنا ضمنا وبعد التسليم فالسفه في الشيء لكان شنا والكلام نزه الاطلاب
هو المشهور بين الجمهور وكلامهم متى ورد بان المعدوم مامور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على
تقدير الوجود او المعدوم ليس مامورا في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود
مامورا ورابعها ان السفه هو ان يخلو عن الحكمة والعاقبة الحميدة ما يتعلق بها والقديم ليس كذلك اذ لا يبطل النبوة
حكمة وغرض وخامسها ان السفه هو ان لا يكون على الحكمة الباطلة والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لا يزال
قوله لا يتحصل في دار الدنيا السادس من تمسكات المعتزلة ان الامر لو كان ازليا لكان التكليف باقيا ابدا فيبقى في دار
الجزاء لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه ولما اختص مكالمة موسى عم بالطور بل استمر ازلا وابدا واللازم باطل اجماعا
وجوابه ان الكلام وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله تعالى واختيار فيتعلق
الامر بصلاح زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته وتعلق الكلام بموسى في الطور على انا اذا حققت
فالمختص بالطور سماع الكلام وظهوره وبهذا تحقق الجواب عن الوجه السابع وهو ان القديم تستوي نسبته الى
جميع ما يصح تعلقه به كما في العلم والقدرة فيتعلق الامر والنهي بكل فعل يصح ان يكون المامور منهيا وبالعكس
واللازم باطل قطعا وهذا الزامي على ما حيث لا نقول بالحسن والقبح لذات الفعل ليمتنع صحة تعلق الامر بما يتعلق
به النهي وبالعكس قوله خاتمة المذهب ان كلامه الازلي واحد قال عبد الله بن سعيد انه في الازل ليس

كما زعم ابن سعيد والاعلى انه خبر برجح السوابق الله كما زعم الامام الرازي بل انما ثبت بالسمع ولم يرد بالتعدد ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد كما في العلم والقدرة
المبحث السابع في صفات اختلف فيها اذ لا يختص الصفات فيما ذكروا التمسك بانه لا دليل على صفة اخرى فيجب نفيها وبانا لو كانت لوقفت لوقوع التكليف بكمال المعرفة ضعيف
فمنها البقاء اثبته الشيخ واتباعه ان الباقي بلا بقاء كالعالم بلا علم وليس بعين الوجود اذ قد يوجد الشيء ولا يبقى وخالفه الكثيرون لوضوح الاول بل المعقول منه استمرار الوجود
ومعناه الوجود من حيث نسبته الى الزمان الثاني البقاء الذي ليس نفس الذات لا يكون واجبا لذاته لا سيما اذا قيل بصفة بها الوجود في الزمان الثاني وليس من امر
افتقار صفة الى صفة كالارادة الى العلم بل من افتقار الوجود الثالث امالة تحتاج البقاء الى الذات فيدور وبالعكس فيكون هو الواجب لا الذات او لا تحتاج احدهما الى الآخر
الى الآخر بل الغني بحقيقتها معا فيتعدد الواجب
مع لزوم استغناء الصفة عن الذات ليس معقول

من الاقسام هو انما يصار احدهما فيما لا يزال وقد عرفت ضعفه وقال الامام الرازي هو في الازل خبر وبمرجح البواقي الى الامر
الامر والنهي لا حقيقتهما والاقرب ما ذكره امام الحرمين وهو ان ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بالتعدد
بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم ولم يمتنع التكلم بالامر والنهي والخبر وغيرها بكلام واحد كما حكم بانه واحد يتعلق
بجميع المتعلقات كما في سائر الصفات وكيف كانت العقول قاصرة عن ادراك كنه هذا المعنى واذا تحققت فالامر كذلك في الذات
وجميع الصفات وقد يستدل على وحدة الكلام بانه لو تعدد لم ينحصر في عدد لان نسبته الموجب الى جميع الاعداد على السواء
وقد مر ذكره في القدرة **قوله** المبحث السابع في صفات اختلف فيها يعني اختلف فيها اهل الحق القائلون بالصفات
الازلية زعم بعض الطاعنين انه لا صفة لله وراء السبعة المذكورة لوجهين الاول انه لا دليل عليها وكل ما لا دليل
عليه يجب نفيه وقد منع المقدمتان وثانيهما انا مكلفون بكمال المعرفة وذلك بمعرفة الذات وجميع الصفات فلو كانت له صفة
اخرى لعرفها معشر العارفين الكاملين واللازم منتف بالضرورة وبانه لا طريق الى معرفة الصفات سوى الاستدلال
بالافعال والتنزيه عن النقائص ولا يدل على صفة اخرى ورد بالمنع بل التكليف بقدر الوسع والوسع ما ذكر بل
ان الكاملين لم يعرفوا صفة اخرى ولا نعلم انه لا طريق سوى ما ذكر ثم الصفات المذكورة فيما اختلف فيها
فمن الصفات المختلف فيها البقاء اثبته الشيخ الاشعري واتباعه واشياعهم من اهل السنة لان الواجب باق بالضرورة فلا بد
ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر والمريد لان البقاء ليس من السلوب ولا من الاضافات وهو ظاهر وليس
عبارة عن الوجود بل زائد عليه لان الشيء قد يوجد ولا يبقى كالاعراض سيما السيالة وذهب الاكثرون الى انه
ليس صفة زائدة على الوجود لوجوه احدها ان المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى له سوى الوجود من حيث
انتسابه الى الزمان الثاني بعد الزمان الاول وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته لكان محتاجا
واحتياج الوجود لذاته لانها هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة وان قيل بالذات لا يزول ابدا وادا فرض البقاء صفة بها
الوجود في الزمان الثاني كان لزوم المحال ظاهرا لانه يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان الثاني بامر سوى ذاته وآخر ممكن
صاحب الصحائف بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى قائمة مع الذات ولا امتناع فيه كالارادة تتوقف
على العلم والعالم على الحي وليس شيء منهما الوجود ليس سوى الذات ولا يلزم كونه مفتقرا الى امر سوى الذات ينافي
الوجوب بالذات وثالثها ان الذات لو كان باقيا بالبقاء لا بنفسه فان افتقر صفة البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف
ثبوت كل في الزمان الثاني على الآخر فان افتقر الذات الى البقاء مع استغنائه عنه كان الواجب هو البقاء لا الذات
ضعف وان لم يفتقر احدهما الى الآخر بل الغني بحقيقتهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب بل كل من الذات
والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لا فتقر الى الذات ضرورة افتقار الكل اليه والمستغني عن
جميع ما سواه واجب قطعا جزاء منع لزوم فرض عدم افتقار البقاء الى الذات مع لزوم افتقار الصفات كلها الى الذات وفرض
وركيها لزم البقاء لو كان صفة ازلية ذاتيه على الذات باقيه به كانت باقية بالضرورة وح فان كان لها بقاء يعقد الكلام
اليه ويتسلسل الصفات يلزم قيام المعنى بالمعنى وهو باطل عندكم وان لم يكن له بقاء كان كعالم بلا علم وقد بين بطلانه
فان قيل هو باق بالبقاء الا للبقاء نفسه لا زائد عليه ليتسلسل فلكنا نجوز لكن يكون الباري تعالى
باقيا ببقاء هو نفسه على ما يعلم هو نفسه فلم يثبت زيادة صفة البقاء على ما هو رأي الشيخ ولا زيادة العلم والقدرة

٧٤٧

الرابع اما ان يكون للبقاء بقاء فيلزم التسلسل وقيام المعنى بالمعنى او لا يكون كعالم بلا علم فان قيل بقاء البقاء نفسه قلنا فليكن الصفات مع الذات كذلك وقد يدفع بانه
لما كان بخلاف كون بقاء البقاء نفسه لكن يبقى اشكال قيام المعنى بالمعنى في بقاء الصفات وقد يدفع ما قيل انه لا تقول الصفات باقية بل الذات باق بصفاته
نفسها او يبقى بقاء الذات لعدم التغاير لكن الاول باطل بالضرورة والثاني بالحاجة حوالة كون بقاء الذات كذلك حتى لا يثبت قديم آخر والقائل بامتناع قيام صفة الشيء
ما ليس عينه ولا غيره ومنها التكوين اثبته بعض الفقهاء متمسكا بانه خالق اجماعا فلا بد من قيام صفة به يسميها التخليق والترزيق والاحياء والاماتة
ونحو ذلك بحسب اختلاف المتعلقات ويكون ازلية كسائر الصفات ورد بان ذكر الصفات الحقيقية وليس الا ايجاد الا مع تعقل تعلق المؤثر بالاثر
وذلك فيما لا يزال قالوا التمدح في كلامه الازلي بانه الخالق البارئ المصور متحقق

وعدمها على ما هو رأي اهل الحق وآخر ضرب على هذا الجواب بان كون بقاء الباري او علمه او قدرته بعض ذاته يخالف ما
في اثبات الصفات بخلاف كون بقاء البقاء نفس البقاء كوجود الوجود وعدم العدم وغير ذلك فان الاشكال بقاء
الصفات فان العلم القديم باق بالضرورة وكذا كل سائر الصفات مع امتناع ان يكون البقاء نفس العلم والقدرة
وغيرهما فلزم قيام المعنى بالمعنى وسوف ما ذكروا ولم ينقل هذا الجواب والعموم في التفصي عن هذا الاشكال
وجه الاول لبعض القدماء انا نقول الذات باق ببقاء هو لا نقول الصفات باقية ليلزم المحال وفساده بين للقطع
بكون الصفة الازلية باقية ضرورة الثاني لبعض الاشاعرة ونسب الى الشيخ ان العلم باق ببقاء هو نفس العلم وكذا سائر
الصفات كما ذكر في البقاء واوضحه الاستاد بانه لما ثبت قدم الصفات ولزم كونها باقية واستحال البقاء بلا بقاء
وكونها باقية ببقاء زائد لاستحالة قيام المعنى بالمعنى ثبت ان كلا منها باقية ببقاء هو نفسها فكان العلم مثلا صفة للذات
بها يكون الذات عالما وبقاء لنفسه به يكون هو باقيا وكان بقاء الذات بقاء له وبقاء لنفسه الصفات ولم يمكن وجه كون الجسم
كائنا في المكان يكون بحصته ويزيد عليه ضرورة تحقق الجسم بدون هذا التمكن ثم ان هذا الكون كما يكون هو نفسه لا زائد
عليه قائم به ولم يكن العالم عالما بنفسه حتى يلزم كونه عالما وكان بقاء للذات ليلزم كونه عالما باقيا بشيء واحد قيل
فقد لزم كون الذات عالما بما هو بقاء والعلم باقيا بما هو علم وهو محال قلنا المستحيل ان يكون الشيء عالما بما هو بقاء
او باقيا بما هو علم له وههنا العلم علم للذات وليس بقاء له والبقاء بقاء للعلم وليس علما له فان قيل اذا جاز كون العلم
باقيا ببقاء هو نفسه فلم لم يجز كون الذات عالما بعلم هو نفسه قادرا بقدرة هي نفسه الى غير ذلك على ما هو رأي المعتزلة
فلم لم يسبق في حيث زيادة الصفات من لزوم الفساد وقد رد على هذا الوجه انه اذا جاز كون بقاء العلم نفس علمه فلم لا يجوز
ان يكون بقاء الذات نفسه ولا يثبت كون بقاء الذات صفة زائدة فان قيل الاصل زيادة الصفة الا لمانع وهو ههنا لزوم
قيام المعنى بالمعنى ولم يوجد في بقاء الذات قلنا خطابي ومعارض بان الاصل عدم تكثر القدماء الا لقاطع **قوله** الثالث
الوجه الثالث للاشعري ان الصفات باقية ببقاء هو بقاء الذات وجاز ذلك لعدم المغايرة بين الذات والصفات بخلاف الجواهر
والاعراض فلذا لم يكن بقاء وبقاءها واحدا وترد عليه ان الصفات كما انها ليست غير الذات فليست عينها ايضا وكما امتنع اتصاف الشيء بصفة
قائمة بالغير فكذا بصفة قائمة بما ليس نفس ذلك الشيء واما الاعتراض بانه لو كانت الصفات باقية ببقاء الذات لعدم التغاير
لكانت عالمة بعلمه قادرة بقدرته الى غير ذلك فليس بشيء لان ذلك فرع صحة الاتصاف ولا يصح كون العلم مثلا باقيا حيا قادرا
قوله ومنها التكوين واشتهر القول به عن الشيخ ابي منصور الماتريدي واتباعه وهم ينسبونه الى قدماء الائمة الذين
كانوا قبل الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى قالوا ان قول ابي جعفر الطحاوي له الربوبية ولا مربوب والخالقية ولا
مخلوق اشارة الى هذا وفسروه باخراج المعدوم عن العدم الى الوجود ثم اطبقوا في اثبات ازليته ومغايرته للقدرة
وكونه غير المكون وان ازليته لا تستلزم ازلية المكونات الا انهم سكتوا عما هو اصل الباب اعني مغايرته للقدرة
من حيث تعلقها باحد طرفي الفعل والترك واقترانها بارادة وللفعل في اثباته ان الباري تعالى مكون للاشياء اجماعا وهو
بدون صفة التكوين محال كالعالم بلا علم ولا بد ان يكون ازلية لامتناع قيام الحوادث بذاته ثم اختلفت اسماؤه
بحسب اختلاف الآثار فمن حيث حصول المخلوقات يسمى تخليقا والارزاق ترزيقا والصور تصويرا والحياة احياء
والموت اماتة الى غير ذلك وآخر اصحاب دعوى انما هو من الصفات الحقيقية كالعلم والقدرة ولا تم ان التاثير وايجاد

العلم صفة لنفسه حتى يلزم كونه عالما به

يلزم التمدح بما ليس فيه والكمال بعد النقصان قلنا كالتمدح بقوله تعالى يسبح له ما فى السموات وما فى الارض وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وحقيقته فى الازل
[illegible] لا يزال قالوا الغير فيتم بانه يكون الاشياء فى اوقاتها بكلمة ازلية هى كن وهو معنى التكوين قلنا رجوع الى صفة الكلام قالوا صفة كمال فالخلو عنه نقص
[illegible] الازل ثم عورضت الوجوه بانه لا يعقل من التكوين الا الاحداث والاخراج من العدم الى الوجود كما فسروه وهو من الاضافات العقلية [illegible]
[illegible] لزم قدم المكون ضرورة امتناع الانفكاك فان قيل صفة بها يتكون الاشياء لاوقاتها ويخرج من العدم الى الوجود وليست القدرة
[illegible] التكوين الوجود على انه لما دام وترتب عليه الاثر بعد حين لم يلزم الانفكاك ولم يكن كضرب بلا مضروب قلنا ولم لا يجوز انها عين القدرة المقرونة بالارادة
[illegible] الارادة ولهذا قال الامام الرازى ان تلك الصفة اما ان تؤثر على سبيل الجواز فلا تتميز عن القدرة او على سبيل الوجوب فلا يكون الواجب مختارا وما نقل

كذلك بل هو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر فلا يكون الا فيما لا يزال ولا يفتقر الا الى صفة القدرة والارادة وقد يستدل
بوجوه الاول انه لو كان البارى تعالى متمدح فى كلامه الازلى بانه الخالق البارى المصور فلو لم يثبت التخليق والتصوير فى الازل
بل فيما لا يزال لكان ذلك تمدحا بما ليس فيه وهو قبيح ولدم اتصافه بصفة الكمال بعد خلوه عنها وهو عليه محال واجيب بانه تمدح
فى قوله تعالى يسبح له ما فى السموات والارض وقوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله اى معبود ولا شك ان ذلك بالفعل انما يكون
فيما لا يزال لا فى الازل والاخبار عن النبى فى الازل لا يقتضى ثبوته فيه كذكر الارض والسماء والانبياء وغير ذلك نعم هو فى الازل
بحيث يحصل له جميع التعلقات والاضافات فيما لا يزال لكماله من صفات الكمال وثانيها ان الاشاعرة يقولون فى قوله تعالى انما قولنا
لشىء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون انه قد جرت العادة الالهية بانه يكون الاشياء لاوقاتها بكلمة ازلية هى كلمة كن ولا نعنى
بصفة التكوين الا هذا واجيب بانه رجوع عن القول الى صفة الكلام ولا يثبت صفة اخرى على ان الاكثرين يجعلونه مجازا عن سرعة الايجاد
والتكوين لما له من كمال العلم والقدرة والارادة وثالثها ان التكوين والايجاد صفة كمال فلو خلا عنها فى الازل لكان نقصا وهو
عليه محال واجيب بان ذلك انما هو فيما يصح اتصافه به فى الازل والا لزم ان الايجاد والتكوين بالفعل كذلك نعم هو فى الازل قادر عليه و
لا كلام فيه ثم عورضت الوجوه المذكورة بوجهين احدهما انه لا يعقل من التكوين الا الاحداث واخراج المعدوم من العدم الى الوجود
كما فسره القائلون بالتكوين الازلى والاحداث فانه اضافة يعتبرها العقل من نسبة المؤثر الى الاثر فلا يكون موجودا عينيا ثابتا
فى الازل وثانيهما انه لو كان ازليا لزم ازلية المكونات ضرورة امتناع التاثير بالفعل بدون الاثر فان قيل المراد بالتكوين صفة ازلية
بها يتكون الاشياء لاوقاتها ويخرج من العدم الى الوجود فيما لا يزال ليس الا القدرة لان مقتضى القدرة ومتعلقها انما
هو صحة المقدور وكونه ممكن الوجود ومقتضى التكوين ومتعلقه وجود المكون فى وقته على انه لو اريد بالتكوين ذلك اى الاحداث والاخراج
من العدم فازليته لا تستلزم ازلية المخلوق لانه لما كان دائما يستلزم الا زمان وجود المخلوق وترتبه عليه لم يكن جزاء من انفكاك الاثر
عن المؤثر وتخلف المعلول عن العلة فى شىء ولم يكن كالضرب بلا مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم ذلك لو كان التكوين الذى
يكون به الاعراض التى لا بقاء لها حادثة وما الدليل على ان تلك الصفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفى الفعل والترك المقترنة
بارادته كيف وقد فسر القدرة بانها صفة تؤثر على وفق الارادة اى انما تؤثر فى الفعل ويجب صدور الاثر عنه عند انضمام
الارادة واما بالنظر الى نفسها وعدم اقترانها بالارادة المرجحة لاحد طرفى الفعل والترك فلا يكون الا جائز التاثير فلهذا
لا يلزم وجود جميع المقدورات ولما ذكر ان القدرة جائز التاثير وانما يجب بالارادة قال الامام الرازى ان الصفة التى
يسمونها التكوين يكون تاثيرها اى بالنظر الى نفسها اما على سبيل الجواز فلا يتميز عن القدرة او على سبيل الوجوب
فيكون الواجب فاعلا موجبا ولا يرد عليه اعتراض صاحب التلخيص بان الوجوب اللاحق لا ينافى الاختيار لان معناه انه
اذا اراد خلق شىء من معدوماته كان حصول ذلك الشىء منه واجبا لان مراده التقسيم الاول اعنى ما يكون تاثيره بالنظر الى نفسه على سبيل
الجواز قوله وما نقل عن مشايخ الاشعرى ان التاثير نفس الاثر والتكوين نفس المكون وجزاء ابطاله مما فساده غنى
عن التنبيه فضلا عن الدليل والذى يشعر به كلام بعض الاصحاب ان معناه ان لفظ الخلق شائع فى المخلوق بحيث
لا يفهم عند الاطلاق غيره سواء جعلناه حقيقة فيه او مجازا مشهورا من الخلق بمعنى المصدر وجزاء لا يليق بالمباحث العلمية
ويمكن ان يكون معناه ان الشىء اذا اثر فى شىء او وجد بعد ما لم يكن فهو اثر الا الذى حصل له الايجاد هو الاثر لا غير واما
حقيقة الحدوث والايجاد فاعتبار عقلى لا تحقق له فى الاعيان وقد سبق ذكره فى الامور العامة قوله ومنها العدم

ومنها القدم والرحمة والرضا والكرم عند ابن سعيد والجمهور على انه قدم لذاته ومرجع البواقى الى الارادة ومنها ما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حملها على معانيها الحقيقية
كالاستواء واليد والوجه والعين ونحو ذلك والحق انها مجازات وتمثيلات الفصل الرابع فى احواله وفيه بحثان الاول فى رؤيته ذهب
اهل الحق الى انه تعالى مع تنزهه عن الجهة والمقابلة يصح ان يرى ويراه المؤمنون فى الجنة خلافا لسائر الفرق ولا نزاع لهم فى امكان الانكشاف التام
العلمى ولا لنا فى امتناع ارتسام الصورة او اتصال الشعاع او حالة مستلزمة لذلك بل المتنازع انا اذا نظرنا الى البدر فلنا حالة ادراكية نسميها الرؤية مغايرة
لما اذا غمضنا العين وان كان ذلك ايضا جليا فهل يمكن ان تحصل للعباد بالنسبة الى الله تعالى تلك الحالة وان لم يكن هناك مقابلة لنا على الامكان وجهان احدهما قوله تعالى

انتبه ان ابن سعيد صفة بها يكون البارى مدحا واثبت الرحمة والكرم والرضا صفة وراء الارادة والدليل على ذلك دليل يعول عليه
واثبت البعض ادراك الشم والذوق واللمس صفة وراء العلم قوله ومنها ما ورد به ظاهر الشرع وامتنع حمله على معانيها
الحقيقية مثل الاستواء فى قوله تعالى الرحمن على العرش استوى واليد فى قوله يد الله فوق ايديهم وما منعك ان تسجد
لما خلقت بيدى والوجه فى قوله تعالى ويبقى وجه ربك والعين فى قوله تعالى ولتصنع على عينى وتجرى باعيننا فعن الشيخ
ان كلا منها صفة زائدة وعند الجمهور وهو احد قولى الشيخ انها مجاز فالاستواء مجاز عن الاستيلاء او تمثيل وتصوير
لعظمة الله واليد مجاز عن القدرة والوجه عن الوجود والعين عن البصر فان قيل جملة المكونات مخلوقة بقدرة الله تعالى
فما وجه تخصيص خلق ادم عليه السلام سيما بلفظ المثنى وما وجه الجمع فى قوله باعيننا اجيب بانه اريد كمال القدرة وتخصيص ادم
تشريف له وتكريم ومعنى تجرى باعيننا انها تجرى بالمكان المحفوظ بالكلاءة والحفظ والرعاية تعالى يقال فلان بمرأى من الملك
ومسمع اذا كان بحيث تحوطه عنايته وتكتنفه رعايته وقيل المراد الاعين التى انفجرت من الارض وهو بعيد وفى كلام
المحققين من علماء البيان ان قولنا الاستواء مجاز عن الاستيلاء واليد واليمين عن القدرة والعين عن البصر ونحو
ذلك انما هو لنفى وهم التشبيه والتجسيم بسرعة والا فهى تمثيلات وتصويرات للمعانى العقلية بابرازها فى الصور الحسية وقد بينا
ذلك فى شرح التلخيص قوله الفصل الرابع فى احواله تعالى من انه هل يرى وهل يمكن العلم بحقيقته وفيه
بحثان الاول فى رؤيته ذهب اهل السنة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان المؤمنين فى الجنة يرونه منزها عن المقابلة و
الجهة والمكان وخالفهم فى ذلك جميع الفرق فان المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته فى الجهة والمكان لكونه عندهم
جسما تعالى عن ذلك ولا نزاع للمخالفين فى جواز الانكشاف التام العلمى ولا لنا فى امتناع ارتسام صورة من المرئى فى
العين واتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئى او حالة ادراكية مستلزمة لذلك وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس
مثلا بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول ثم اذا فتحنا العين
حصل نوع اخر من الادراك فوق الاول نسميها الرؤية ولا تتعلق فى الدنيا الا بما هو فى جهة ومكان فمثل هذه
الحالة الادراكية هل يصح ان تقع بدون المقابلة والجهة وان تتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ولم يعتمد الاصحاب
على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها سمعية ربما يدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى بيان
الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما قال الاصحاب فى النفى سيما فيما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يرد عنه
الضرورة او البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن فى مقام النظر والاستدلال دون المناظرة
والاحتجاج فان قيل المعول عليه فى ادلة الامكان الدليل السمعى لان احدى مقدمتيه وهى ان موسى عليه السلام طلب الرؤية وعلقت
على استقرار الجبل انما يثبت بالنقل دون العقل قلنا نعم لكنه قطعى لا نزاع فى امكانه بل فى وقوعه فالتمسك بالمنقول قوله تعالى
حكاية رب ارنى انظر اليك الاية والاستدلال فيها من وجهين احدهما انه لو لم يجز الرؤية لم يطلبها موسى عليه السلام واللازم
باطل بالنص والاجماع والتواتر وتسليم الخصم وجه اللزوم انه ان كان عالما بانه مما يجوز عليه وما لا يجوز كان طلبه
الرؤية عبثا واجتراء لا يليق بالانبياء وان كان جاهلا لم يصلح ان يكون نبيا كليما وثانيهما انه علق الرؤية
على استقرار الجبل وهو ممكن فى نفسه ضرورة والمعلق على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير تحقق المعلق
عليه والمحال لا يقع على شىء من التقادير واعترضت المعتزلة بوجوه الاول ان موسى عليه السلام لم يطلب الرؤية بل عبر بها

الاستوار

ولو سلم فلقومه او لزيادة الطمانينة بتعاضد العقل والسمع ولو سلم فالجهل بمسئلة الرؤية لا يخل بالمعرفة والآيات لن تراني نفي للرؤية لا للعلم اوروية آية كيف والعلم حاصل والآيات كثيرة والحاصل انها حجة انما هو على تقدير الاندكاك دون الاستقرار والرؤية المقرونة بالنظر الموصول بالى نص في معناها والقوم انما قصدوا من موسى عم فتكليفهم اخبار بامتناع الرؤية اولا فلا يتعذر حكايته عن الله تعالى ولا يليق بالنبي تاخير ابطال طلب جعل الآلهة ولا طلب الله بهذا الطريق ولا الجهات الا لهم كما يعرفه آحاد المعتزلة وثانيا ان المعلق عليه استقرار الجبل عقيب النظر وهو حالة اندكاكه مستحيل من الاستقرار ولو لا بانه ممكن ضرورة ولهذا لم يقع لئلا يلزم وقوع الرؤية وانا المستحيل اجتماعهما وثانيها انا نرى

وكأنه قال اجعلني عالما بك علما ضروريا

ع لازمها الذي هو العلم الضروري اكمالة على حذف المضاف والمعنى ارني آية من آياتك انظر الى آيتك وكلاهما فاسد لمخالفته الظاهر بلا ضرورة ولعدم مطابقته الجواب اعني قوله لن تراني لانه نفي لرؤية الله تعالى لا للعلم الضروري ولا لرؤية الآية والعلامة فكيف وموسى عم عالم بربه سمع كلامه وجعل يناجيه ويخاطبه واختص من عنده بآيات كثيرة فما معنى طلب العلم الضروري واندكاك الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفي رؤية الآية واتصال الآية انما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعلق رؤيتها بالاستقرار واتصال الرؤية المقرونة بالنظر الموصل بالى نص في الرؤية كذا في الارشاد لامام الحرمين وما وقع في المواقف من ان الرؤية وان استلزمت للعلم لكنه بعيد جدا او صلة بالى يهو او ماؤل بان النظر بمعنى الرؤية فوصله ووصلها والا فلا يصح الآية وصل الرؤية بالى الثالث للجاحظ واتباعه ان موسى عم انما سال الرؤية لاجل قومه حين قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واضاف السؤال الى نفسه ليمنع فيعلم امتناعها بالنسبة الى القوم بطريق الاولى ولهذا قال افتهلكنا بما فعل السفهاء منا وجراح مخالفة الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فانه مع امانة ولا ظن لم يجوزه الرؤية بل كفر عنده اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى عم تاخير الرد وتقرير الباطل الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته بقوله انكم قوم تجهلون وايضا لو كانوا ما فعلوا لم تثبت لهم الاسماع بل غايته الاخبار بعدم الوقوع وايضا اخذتهم الصاعقة لقصدهم التعنت والالزام على موسى عم لا لطلبهم الباطل وايضا ان قالوا انهم لم يكونوا مؤمنين لموسى مصدقين لكلامه كفاهم اخبار الله بامتناع الرؤية من غير طلب لمحج ومشاهدة بما جرى من الاحوال والامور عند الطلب والجواب انهم لم يسمعوا الجواب فهو المخبر بانه كلام الله تعالى والمعتزلة تحيروا في هذا المقام فزعموا تارة انهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا استحالة الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام واختار موسى عم في الرد عليهم طريق السؤال والجواب من الله تعالى ليكون اوثق عندهم واهدى الى الحق وتارة انهم لم يكونوا مؤمنين حق الايمان ولا كافرين بل مسترشدين او قابلين او مقلدين فاقترحوا ما اقترحوا واجيبوا بما اجيبوا واضاف موسى الرؤية الى نفسه ونهم لئلا يبقى لهم عذر ولا يقولوا لو سالها لنفسه لرآه لعلو قدره عند الله تعالى وكل ذلك خبط لان الاول ان الله قائلين لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا مؤمنين ولا حاضرين عند سؤال الرؤية ليسمعوا جواب الله تعالى وانما الحاضر عندهم السبعون المختارون ولا يتصور منهم عدم تصديق موسى عم في الاخبار بامتناع الرؤية ولا تابعه في السؤال تحضرتهم على تقدير امتناع الرؤية الا ان يطلعوا فيخبروا الان ولا شك انهم اذا لم يقبلوه من موسى مع تاييده بالمعجزات لم يسمعوا اولى الرابع انه سال الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم عم ان يريه كيفية احياء الموتى ورد بان هذا لا ينبغي ان يكون بطريق طلب المحال الموهم لجهله بما يعرفه آحاد المعتزلة الخامس ان معرفة الله تعالى لا يتوقف على العلم بمسئلة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله بسائر العلوم والوظائف التي هي عليه لم يخطر بباله حين المسئلة حتى سال ولو علمه بطلب العلم ثم تابعه تركه طريقة الاستدلال او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجتراء على السؤال ليتبين له جلية الحال وهذا تغيير وتلطيف للعبارة في التعبير عن جهل كليم الله تعالى بما يجوز عليه وما لا يجوز عليه وقصوره في المعرفة عن آحاد المعتزلة نعوذ بالله من الغباوة والغواية واعلم انه لو توجه شيء من الاعتراضات على قانون المناظرة اما لا نسلم انه طلب الرؤية بل العلم الضروري او رؤية آية

وعلامه

وعلامه ولو سلم فلا نسلم لزوم الجهل والعبث اذ ان يكون لغرض ارشاد القوم او زيادة اطمينان القلب ولو سلم فلا نسلم استحالة جهل موسى عم بمثل هذه المسائل فعليك تطبيق الاجوبة واما الاعتراض على الوجه الثاني من طريقي الاستدلال فمن وجوه احدها انا لا نسلم انه علق الرؤية على استقرار الجبل مطلقا او حالة السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو حالة تزلزله واندكاكه ولا نسلم امكان الاستقرار حينئذ والجواب ان التزلزل حالة الحركة ايضا ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون لان الامكان الذاتي لا يزول ولهذا صح جعله دكا فانه لا جعله كذا الا فيما يجوز ان لا يكون كذا وانما المحال هو اجتماع الحركة والسكون وهذا كما ان قيام زيد حال قعوده ممكن بالمعنى ولكن جمعا بينهما ومانتقال الى الاستقرار مع الحركة ان اريد الاجتماع فمسلم لكن ليس هو المعلق عليه وان اريد المقيد بالمعية فممنوع فان قلت قد جعلتم الاعم هو الامكان الذاتي مستلزما للاخص وهو الاستقبالي قلت العموم والخصوص بينهما انما هو بحسب المفهوم دون الوجود لان الممكن الذاتي ممكن ابدا وقد يقال والجواب انه علقها على استقرار الجبل من حيث هو من غير تقييد وهو ممكن في نفسه فيصح علية انه واقع في الدنيا فلزم وقوع الرؤية فيها اللهم الا ان يقال المراد استقرار الجبل من حيث هو لكن في المستقبل عقيب النظر بدليل الفاء ولنا فلا يضر السكون السابق واللاحق فان قلت وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط قلت ذلك في الشرط بمعنى ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط التعليقي فمعناه ما يتم به علية العلة واخر ما علية الشيء وما جعل بمنزلة الملزوم وما علق عليه وثانيها ان ليس القصد ههنا الى بيان امكان الرؤية او امتناعها بل الى بيان انها لم تقع لعدم وقوع المعلق عليه ورد بان المدعى لزوم الامكان قصد او لم يقصد وقد يثبت وثالثها انه لما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط وهو الرؤية في المستقبل فانتفت ابدا الساوي الازمنة فكانت محالا وهو غاية الفساد ورابعها ان التعليق بالجائز انما يدل على الجواز اذا كان القصد الى وقوع المشروط عند وقوع الشرط واما اذا كان القصد الى الاقناط الكلي عن وقوع المشروط بشهادة القرائن كما في هذه الآية فلا ورد بان الآية على الاطماع ادل منها على الاقناط وسياق الكلام على القرائن وقد يقال ان في الآية وجهين آخرين من الاستدلال احدهما انه قال لن تراني ولم يقل لست بمرئي على ما هو مقتضى المقام لو امتنعت الرؤية وخطاء السائلين والآخر انه ليس معنى التجلي للجبل انه ظهر عليه بعدما كان محجوبا عنه بل انه خلق فيه الحيوة والرؤية فرآه على ما روى ابن فورك عن الاشعري وضعفهما ظاهر قوله وثانيها تمسك المتقدمون من اهل السنة على امكان الرؤية بدليل عقلي تقريره انا نرى الجواهر والاعراض كالمحكم بالضرورة كالاجسام والاضواء والالوان وبيان الخصوم وان زعم البعض منهم في بعض الاعراض انها اجسام وفي الطول الذي هو جواهر ممتنع انه عرض فرد بانه يدرك الطول بحيث ما التفت عن من الجواهر في سمت والتزام لحظ بالبال شيء من الاعراض وقد يستدل على رؤية القبيل من بان نميز بالبصر بين نوع ونوع من الاجسام كالشجر والحجر ونوع ونوع من الالوان كالسواد والبياض من غير ان يقوم شيء منهما باله الابصار وبالجملة لما صحت رؤيتهما وصحة الرؤية امر يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم لزم ان يكون لها علة لامتناع الترجيح بلا مرجح ولئن يكون تلك العلة مشتركة بين الجوهر والعرض لما مر من امتناع تعليل الواحد بعلتين وهي اما الوجود او الحدوث اذ لا ثالث يصلح للعلية والحدوث ايضا

غير صالح لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهو امر اعتباري محض او عن الوجود بعد العدم ولا مدخل للعدم فتعين
الوجود وهو مما يشترك فيه الواجب ايضا فمن حيث الوجود فيلزم صحة رؤيته وهو المطلوب واعترض عليه بوجوه يندفع
اكثرها بما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد بالعلة هنا ما يصلح متعلقا للرؤية لا المؤثر في الصحة على
ما فهمه الاكثر منها الاعتراض الاول ان الصحة معناها الامكان وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفيه
الحدوث الذي هو ايضا امر اعتباري والجواب اندفاعه بان ما لا تحقق له في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة
الثاني انه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك فلم لا يجوز ان يكون هو العلة والجواب
اندفاعه لان الامكان امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به كيف والمعدوم متصف بالامكان
فيلزم ان يصح رؤيته وهو باطل بالضرورة الثالث انا لا نسلم صحة رؤية الجوهر لانا انما نشاهد صحة رؤية العرض اذ لا بد
احدهما مسند الى الاخر فلم لا يجوز ان يعلل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلهما فالواحد النوعي قد يعلل
بعلتين مختلفتين كالحرارة بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون لهما علة مشتركة والجواب اندفاعه ان متعلق الرؤية
لا يجوز ان يكون من خصوصيات الجوهرية او العرضية بل يجب ان يكون مما يشترك فيه للقطع بانا قد نرى الشيء
ونعرف ان له هوية ما من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا فضلا عن ان ندرك ما هو زيادة خصوصية لاحدهما
ككونه انسانا او فرسا سوادا او حمرة بل ربما نرى زيدا فلا نعلق رؤيته واحاطته بالهوية من غير تفصيل
لما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد نفصله الى ما له من تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل
بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها ولم نستقصها بالتامل فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا
الخصوصيات التي بها الافتراق وهذا معنى كون علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض الرابع ان بعد ثبوت
كون الوجود هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته
لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجبية مانعة عنها والجواب اندفاعه ان صحة
رؤية الشيء الذي له الوجود الذي هو المتعلق للرؤية ضروري بل لا معنى لصحة رؤيته الا ادراكه ثم الشرطية و
المانعية انما يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها وقد يعترض بوجوه اخر الاول منع اشتراك الوجود بين الواجب
وغيره بل وجود كل شيء عين حقيقته ولا خفاء في ان حقيقة الواجب لا تماثل حقيقة الممكن وحقيقة الانسان
لا تماثل حقيقة الفرس والجواب ان ما مر في بحث الوجود غاية الامر ان الاعتراض يرد على الاشعري الزاما
ما دام كلامه محمولا على ظاهره واما بعد تحقيق ان الوجود هو كون الشيء له هوية فاشتراكه ضروري الثاني انه
يلزم على ما ذكرتم صحة رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والاعتقادات والقدر والارادات
وانواع الادراكات وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والجواب منع بطلانه وانما لا يتعلق بها الرؤية
بناء على جري العادة بان الله لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك وما ذكره الخصم مجرد استبعاد
الثالث نقض الدليل بصحة المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى
الوجود فيلزم صحة مخلوقية الواجب وهو محال والجواب انها امر اعتباري محض لا يقتضي علة وليست مما يتحقق عند
الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث يصلح هنا علة لعدم المانع من ذكر في صحة الرؤية اما هو

امتناع

١٧٤

امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج واما النقض بصحة الملموسية فقوي والانصاف ان ضعف هذا الدليل
جلي وعلى ما ذكرنا من ان المراد بالعلة هنا متعلق الرؤية يكون المرئي من كل شيء هو وجوده وقال الامام الرازي
في نهاية العقول ان من اصحابنا من التزم ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمها بالضرورة
ومنهم من مكابر لا نرتضيه بل الوجود علة الصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية قوله وعلى الوقوع الاجماع والنص لا حاجة
الى ان اثبات وقوع الرؤية لا يمكن الا بالادلة السمعية وقد احتجوا عليه بالاجماع والنص اما الاجماع فاتفاق الامة
قبل حدوث المخالفين على وقوع الرؤية وكون الايات الاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى حديث الرؤية
احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة رض واما النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فان النظر
الموصول بالى اما بمعنى الرؤية او ملزوم لها بشهادة النقل عن ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله واما مجاز عنها
لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته وقد تعذر ههنا الحقيقة لامتناع المقابلة والجهة فتعين
الرؤية لكونها اقرب المجازات بحيث تلتحق بالحقائق بشهادة العرف وتقديم الجار لمجرد الاهتمام ورعاية الفاصلة
دون الحصر او للحصر ادعاء بمعنى ان المؤمنين لاستغراقهم في مشاهدة جماله وقصر النظر على عظمة جلاله كانهم لا يلتفتون
الى ما سواه ولا يرون الا الله واعترض بان الى ههنا ليس حرف جر بل اسم بمعنى النعمة واحد الالاء وناظرة من النظر
بمعنى الانتظار كما في قوله انظرونا نقتبس من نوركم ولو سلم فالموصول بالى ايضا قد يجيء بمعنى الانتظار
كما في قول الشاعر وجوه ناظرات يوم بدر الى الرحمن يأتي بالفلاح وقوله ويشفي ينظر قد ترى كالبلال
كما نظر الظماء حيا الغمام وقوله كل الخلائق ينتظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال ولو سلم فالنظر
الموصول بالى ليس بمعنى الرؤية ولا ملزوما لها لاتصافه بما لا يتصف به الرؤية مثل الشزر والازورار والرضى
والتجنب والذل والخشوع ولتحققه مع انتفاء الرؤية مثل نظرت الى الهلال فلم اره وقال تعالى وتريهم ينظرون اليك
وهم لا يبصرون وجعله مجازا عن الرؤية ليس اولى من حمله على حذف المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكر
علي رض وكثير من المفسرين وبالجملة فلا خفاء في ان ما ذكرنا احتمالات تدفع الاحتجاج بالاية واجيب بان سوق
الاية لبيان نعم المؤمنين وبيان انهم يومئذ في غاية الفرح والسرور والاخبار بانتظارهم النعمة والثواب
لا يلائم ذلك بل ربما ينافيه لان الانتظار موت احمر مشعر بالغم والحزن والقلق وضيق الصدر واحد الحزن
كان مع القطع بالحصول على ان كون الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم
عند تعلق النظر به ولهذا لم يحمل الاية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه وكون
النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت عن الثقات ولم يدل عليه الابيات
لجواز ان يحمل على تقليب الحدقة بتأويلات لا تخفى واما اعتبار حذف المضاف فعدول عن الحقيقة والمجاز
المشهور الى الحذف الذي لا يظهر فيه قرينة لتعيين المحذوف وتمام الكلام في الاشكالات المورودة من قبل
المعتزلة على الاحتجاج بالاية والتفصي عنها من قبل اهل الحق مذكور في نهاية العقول للامام الرازي والانصاف
انه لا يفيد القطع ولا ينفي الاحتمال ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون خص حال الكفار
بكونهم محجوبين فكان المؤمنون غير محجوبين وهو معنى الرؤية والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته

ومن السنة قوله عم انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته وقوله عم يرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله تعالى عز وجل وقوله عم اكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية قوله تمسك المخالف بوجوه الاول انه لو كان مرئيا لكان بالضرورة مقابلا وكان في جهة وحيز ولو عرضا لكان الكروية اما بالشعاع او الانطباع وكل منهما ظاهر الامتناع قلنا لو سلم اللزوم فمن ان هذا خاصة منتفي

ليلة البدر

اي زائدا على اعطاء

وبتنعم

الى وجهه

خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فسر جمهور ائمة التفسير الحسنى بالجنة والزيادة باللقاء والرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجيء وهو لا ينافي ما ذكره البعض من ان الحسنى هو الجزاء المستحق والزيادة هو التفضل فان قيل الرؤية اصل الكرامات واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان يعد في الجزاء والاجر به الاعمال الصالحات والنص في السنة قوله عم انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرا رسول الله صلعم هذه الاية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى منادي يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا اشتهى ان ينجزكموه قالوا اما هذا الموعد الم يثقل موازيننا وتبيض وجوهنا وتدخلنا الجنة وتنجينا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله عم ان ادنى اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرا رسول الله صلعم وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وقد صح من الاحاديث ما يوثق به من ائمة الحديث الا انها آحاد قوله تمسك المخالف بوجوه يعني للمعتزلة شبه عقلية وسمعية بعضها منع صحة الرؤية وبعضها وقوعها فالعقلية اصولها ثلثة الاولى شبهة المقابلة وهي انه لو كان مرئيا لكان مقابلا للرائي حقيقة كما في الرؤية بالذات او حكما كما في الرؤية بالمرآة والحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل لان المرئي بالمرآة هو الصورة المنطبعة فيها المقابلة للرائي حقيقة لا حالة الصورة كالوجه مثلا ويدعون في لزوم المقابلة الضرورة وربما ينبهون على ذلك بوجوه من الاستدلال منها انه لو كان مرئيا لكان في جهة وحيز وسمي ولكان جسما او عرضا لان المتحيز بالاستقلال جوهر او بالتبعية عرض ولكان اما في العين او خارج العين او فيهما ولكان في الجنة او خارج الجنة او فيهما ولا يعقل الرؤية لئلا يكن فيه ولا خارجه لانتفاء المقابلة ولكان المرئي اما كله فيكون محدودا متناهيا او بعضه فيكون متبعضا متجزئا وهذا بخلاف العلم فانه انما يتعلق بالصفات ولا فساد في ان يكون المعلوم كلها او بعضها ولكان اما على مسافة من الرائي فيكون في حيز وجهة اولا فيكون في العين او متصلا بها ولكان رؤية المؤمنين اياه دفعة فيكون متصلا بعين كل احد بتمامه فيتكثر او لا بتمامه فيتجزى او منفصلا عنها فيكون على مسافة واما على التعاقب مع استوائهم في سلامة الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة الى البعض ولكان رؤيته اما مع رؤية شيء من ما في الجنة فيكون على جهة منه ضرورة ولا رؤية الثاني دفعة لا يعقل الا كذلك والا لا معها فيكون ما هو باطن في الدارين مرئيا وما هو ظاهر غير مرئي مع شرائط الرؤية وقد يستدل عليه بشعاع الحال المرئيات انما يصح في الاجسام والجواب ان لزوم المقابلة والجهة ممنوع وانما الرؤية نوع من الادراك خلقه الله تعالى متى شاء ولاي شيء شاء ودعوى الضرورة فيما نازع فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسموعة ولو سلم ذلك في الشاهد فلا يلزم في الغايب لان الرؤيتين مختلفان اما بالماهية ولما بالهوية لا محالة فيجوز اختلافهما في الشروط واللوازم وهذا معنى المراد بالرؤية بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية او الرائي او المرئي عن جميع الحالات والصفات على ما يتوهمه ارباب الجهالات فيعترض بان الرؤية فعل من افعال العباد او كسب له فبالضرورة يكون

الثالث انه لو صحت رؤيته لوامت في الجنة بل في الدنيا والاخرة لتحقق الشرط الذي يعقل في رؤيته من سلامة الحاسة وكونه جايز الرؤية والا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ونحن لا نراها لعدم خلق الله الرؤية لا نتفاء شرط خاص قلنا انتفاؤها ليس مبنيا على ذلك بل هو مستفاد من العاديات ثم لو سلم الوجوب في الشاهد فلعلها لا تجب في الغائب لاختلافهما بالماهية او لاشتراطها بزيادة قوة لا توجد منه

البارى

الجسم من اجزاء لا تتجزى ان لا نرى

وانما يصورة من الضياء وكذا المرئي كاشعة العين لا بد ان يكون له كيفية من الكثافة ثم توجه ان يقال نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة لها بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري قوله الثانية شبهة الشعاع والانطباع وهي ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي واما بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري ظاهر الامتناع فيمتنع رؤيته والجواب ان هذا مما نازع فيه الفلاسفة فضلا عن المتكلمين على ما سبق في كتب القوي ولو سلم فانما هو في الشاهد دون الغائب اما على تقدير اختلاف الرؤيتين بالماهية فظاهر واما على تقدير اتفاقهما فلجواز ان يقع افراد الماهية الواحدة بطرق مختلفة قوله الثالثة شبهة الموانع وهي انه لو جازت رؤيته لدامت لكل سليم الحاسة في الدنيا والاخرة فلزم ان نراه الان وفي الجنة على الدوام والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع والنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات ووجه اللزوم انه يكفي للرؤية في حق الغايب سلامة الحاسة وكون الشيء جايز الرؤية لان المقابلة وانتفاء الموانع من فرط الصغر او اللطافة او القرب او البعد وحيلولة الحجاب الكثيف والشعاع المناسب لضوء العين انما يشترط في الشاهد اعني رؤية الاجسام والاعراض فعند تحقق الامرين لو لم تجب الرؤية لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها لان الله تعالى لم يخلق رؤيتها او لتوقفها على شرط اخر وهذا قطعي البطلان والجواب انا ان اريد جواز ذلك في نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة فليس بقطعي البطلان بل قطعي الصحة والشرطية المذكورة ليست لزومية بل اتفاقية بمنزلة قولنا لو لم تجب الرؤية عند تحقق الشرائط لكان العالم ممكنا وان اريد جوازه عند العقل بمعنى تجويزه ثبوت الجبال وعدم الجزم بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفاءها من العاديات القطعية الضرورية كعدم جبل من الياقوت وبحر من الزيبق ونحو ذلك مما خلق الله تعالى العلم الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم مبنيا على العلم بانه تجب الرؤية عند وجود شرائطها ولو مع عدم ملاحظة ذلك بل مع الجهل به ولكن سلمنا وجوب الرؤية عند تحقق الشرائط المذكورة في حق الشاهد لكن لا نسلم وجوبها في الغائب عند تحقق الامرين لجواز ان يكون الرؤيتان مختلفتين في الماهية فتختلفان في اللوازم او يكون رؤية الخالق مشروطا بزيادة قوة ادراكية في الباصرة لا يخلقها الله الا في الجنة في بعض الازمان ثم لا يخفى ضعف ما ذكره بعض المعتزلة من ان العينيين اعني الدنيوية والاخروية لما كانتا مثلين لزم تساويهما في الاحكام واللوازم والشروط والموانع فيجب ان يكون متحدة فيما ذكرنا بالدوران القطعي ولانه او قيل انا لنرى هاهنا مرئيا عن مقر وانجمع ما ذكر من الشرائط وانتفاء الموانع الا انه لا نرى لانتفاء شرط او تحقق مانع عند ذلك فنحن نقطع ببطلانه واحتج الامام على بطلان انحصار الشرائط فيما ذكروه بوجهين احدهما وهو مبني على قاعدة المتكلمين ان الجسم الكبير في البعيد صغيرا وما ذاك الا لرؤية بعض اجزائه دون البعض مع استواء الكل في الشرائط المذكورة فلولا اختصاص البعض بشرط او ارتفاع مانع لما كان كذلك وثانيهما انا نرى ذرات الغبار عند اجتماعها ولا نرى عند تفرقها مع حصول الشرائط المذكورة في الحالين فعلم ان اختصاصها حالة التفرق بانتفاء شرط او وجود مانع لا لانتقال بل ذاك لانتفاء شرط الكثافة وتحقق مانع الصغر انا نقول لا يكون رؤيته كالاخرى مشروطا بتمام اللطافة

الرابع قوله تعالى لا تدركه الابصار فان ادراك البصر هو الرؤية اولازمها وقد نفي على سبيل العموم لانه اللائق بالمقام وان شاع في الاستعمال في مثله عموم السلب باسناد النفي الى الكل لا سلب العموم بنفي الاسناد الى الكل ثم سوق الكلام للتمدح يدل على كون نقيضه نقيصة فيمتنع قلنا لو سلم العموم في الاشخاص والاوقات فادراك البصر رؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرئي والانطباع شبح في العين لما في اللفظ من معنى النيل والوصول اخذا من ادركت فلانا اذا لحقته ولا يلزم من نفيه نفي الرؤية وكونها نقصا ليمتنع متن

اليها وهو دور واجيب على الاول بمنع التساوي فان اجزاء الجسم متفاوتة في القرب والبعد من الحدقة فلعل البعض
منها يقع في حد البعد المانع من الرؤية بخلاف البعض وعن الثاني انه دعوى بلا دليل قوله الرابع تمسك من الشبه السمعية
واقواها قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شايعة
في الادراك بالبصر اسنادا الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما بشهادة
النقل عن ايمة اللغة والتتبع لموارد الاستعمال والعطف بامتناع اثبات احدهما ونفي الآخر مثل ادركته بصري
وما رايته والجمع المعرف باللام عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية
والاصول وايمة التفسير وشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه وتعالى قد اخبر بانه لا يراه
احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال لا يقال اذا كان الجمع للعموم فدخول النفي عليه يفيد
سلب العموم ونفي الشمول على ما هو معنى السلب الجزئي لا عموم السلب وشمول النفي على ما هو معنى السلب الكلي فلا
يكون اخبارا بانه لا يراه احد بل لا يراه كل احد والمراد كذلك لان الكفار لا يرونه لانا نقول كما يستعمل لسلب
العموم مثل ما قام العبيد كلهم ولم آخذ الدراهم كلها كذلك يستعمل لعموم السلب كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين
ولا تطع الكافرين والمنافقين وكذلك صريح كلمة كل مثل لا تطع كل احد ولا تقبل كل جرهم ومثل والله لا يحب
كل مختال فخور ولا تطع كل حلاف مهين وتحقيقه انه ان اعتبرت النسبة الى الكل اولا ثم نفيت فهو
لسلب العموم وان اعتبرت النفي اولا ثم نسبته الى الكل فلعموم السلب وكذلك جميع القيود حتى ان الكلام المشتمل
على نفي وقيد قد يكون لنفي التقييد وقد يكون لتقييد النفي فمثل ما ضربته تاديبا اي بل اهانة سلب للتعليل و
الحمل للفعل وما ضربته اكراما له اي تركت ضربه للاكرام تعليل للسلب والحمل للنفي وما جاءني راكبا اي بل ماشيا
نفي للكيفية وما جاء مستطيعا اي ترك المجيء مع الاستطاعة تكييف للنفي وعلى هذا الاصل يبتني ان النكرة في
سياق النفي انما تعم اذا تعلقت بالفعل مثل ما جاءني رجل لا بالنفي مثل قولنا الامي من لا يحسن الكتابة
وان اسناد الفعل المنفي الى غير الفاعل والمفعول يكون حقيقة اذا قصد نفي الاسناد مثل ما نام الليل بل
صاحبه ومجازا اذا قصد اسناد النفي مثل ما نام ليلي وما صام نهاري وما ربحت تجارته بمعنى سهر وافطر وخسرت
وكذا ما ليلي بنائم وان كان ظاهره على نفي الاسناد لكون المعنى ليلي ساهر وان متعلق النهي قد يكون قيد المنهي
مثل لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وقد يكون قيد النهي اي طلب الترك مثل لا تكلم لتدخل الجنة وللتمثيل مقام
مناسب لتاكيد النفي لا النفي المؤكد وما زيدا ضربت لاختصاص النفي لا النفي الاختصاصي واغير الله اعبد
لاختصاص الانكار دون انكار الاختصاص والاثبات ايضا كذلك حتى ان الشرط كما يكون سببا لمضمون الجزاء فقد
يكون سببا لمضمون الاخبارية والاعلام كقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله وكما يكون قيدا للطلب فقد
يكون قيدا للطلب مثل صل ان اذن فرضه وزكّ ان ملكت وهذا اصل كثير الشعب غزير الفوائد يجب التنبيه له
والمحافظة عليه ولم يتنبه القوم على ما ينبغي فلذا اشرنا اليه اذا تقرر هذا فنقول كون الجمع المعرف باللام في
النفي لعموم السلب هو الشايع في الاستعمال حتى لا يوجد مع كثرته في التنزيل الا بهذا المعنى وهو اللائق
بهذا المقام على ما لا يخفى وثانيهما ان في وجهي التمسك بالآية ان نفي ادراكه بالبصر وارد مورد التمدح فيدرج

بل ربما يلزم جوازها ليكون نفي ادراك البصر مدحا كما في المعدوم بحجاب الكبرياء لا كالمعدوم او الاصوات والروائح والطعوم متن

في اثناء المدح فيكون نقيضه وهو الادراك بالبصر نقصا وهو على الله تعالى محال فيدل على الوجه على نفي الجواز والجواب
اولا انه لو سلم عموم الابصار وكون الكلام لعموم السلب لكن لا نسلم عمومه في الاوقات والاحوال فيحمل على نفي
الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة واورد عليه اولا ان هذا تمدح وما به التمدح يدوم في الدنيا والآخرة ولا يزول
ورد بان امتناع الزوال انما هو من هذا القبيل فقد خلق الله في العالم وقد لا خلق ثم لو سلم عموم الاوقات
فغايته الظهور والرجحان ومثله انما يعتبر في العمليات دون العلميات وثانيا ان لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية
او لازم لها بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول ماخوذا
من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رايت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح ادركه بصري وما رايته
فيكون اخص من الرؤية يلزمها وجاز لها بمنزلة الاحاطة من العلم فلا يلزم من نفيه نفيها ولا من كون نفيه مدحا كون
الرؤية نقصا واستدل الخصم بان قولنا ادركت القمر ببصري وما رايته تناقض انما نعد ما ذكرناه ما ذكروه ونقلهم
عن ايمة اللغة افتراء فان ادراك الحواس مستعار من ادركت فلانا اذا لحقته وقد صار حقيقة عرفية فالرجوع
فيه الى العرف دون اللغة فان قيل فاذا كان الادراك ما ذكرتم وهو مستحيل في حق الباري تعالى لم يكن لقوله تعالى
لا تدركه الابصار كثير فائدة وهو يدرك الابصار جهة فلا تنافي ما في آية التمدح لتنزهه عن سمات الحدوث
والنقصان من الحدود والنهايات واما ادراك الابصار فعبارة عن رؤيته اياها وعليه ما عبر عن اللازم بالملزوم
وثالثا ان المنفي ادراك الابصار لا نزاع فيه والمتنازع ادراك المبصرين ولا دلالة على نفيه وهذا انسب بالاشعري
وضعفه ظاهر اذ المراد جميع الاشياء كذلك في المركبات منها انما يدركها المبصرون الا الابصار
فلا نمنع في ذلك بل لا قايل من اصله اللهم الا ان يراد ان ادراك الابصار هو الرؤية بطريق خارجة على طريق المواجهة
والانطباع فيكون نفيه تمدحا وبيانا للتنزه الباري تعالى عن الجهة ولا يستلزم نفي الرؤية بالمعنى المتنازع قوله
بل ربما يلزم جوازها اشارة الى استدلال الاصحاب بالآية على جواز الرؤية وتقريره انا لا نسلم ان التمدح
بنفي الرؤية يستدعي جوازها ليكون ذلك للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء الا لامتناعها كالمعدوم حيث لا مدح
له في ذلك واعترض بان ذلك انما هو لو ابيه على ما هو اصل الممادح والكمالات على الوجود واما الموجود
فيتمدح بنفي الرؤية التي هي من صفات الخلق وسمات النقص وان لم تجز رؤيته واجيب بانه لا تمدح في ذلك
لاتصاف كثير من الموجودات التي في المتشابه كالاصوات والطعوم والروائح وغيرها فاعترض بان من الاعيان
على اصلكم حيث جعلتم متعلق الرؤية هو الوجود وجوزتم رؤية كل موجود فاجيب بان ذلك الاعتراض وان كانت
جائزة الرؤية الا انها متعونة بامارات الحدوث وسمات النقص فلم يكن نفي رؤيتها مدحا لها في الصانع
فانه علم بالادلة القاطعة قدمه وكماله وادرج التمدح بنفي الرؤية في اثناء كلام ينفي سمات الحدوث والزوال
ويشتمل على آيات العظمة والجلال اعني قوله تعالى بديع السموات والارض الى قوله وهو اللطيف الخبير فدل على جواز
الرؤية ليصلح نفيها تمدحا وصار الحاصل ان نفي الرؤية عن الموجود الجائز الرؤية انما يكون مع سمات التنزه
المتوجب صفات الكمال تمدح له فاعترض بانه يجب ان لا يزول فلا يرى في الآخرة لئلا يزول ما به التمدح
نقص واجيب بان ذكرنا انما هو فيما يرجع الى الذات وصفاته والتمدح بنفي الرؤية راجع الى الصفات

الخامس قوله تعالى لن تراني لن للتأبيد او للتأكيد في المستقبل وحيث لا يراه موسى لا يراه غيره بالاجماع قلنا التأبيد لم يثبت عن الثقات والتأكيد لا يقتضي عموم الاوقات السادس قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا الاية سيقت لنفي التكليم رائيا ونزلت حين قالوا للنبي عم الا تكلم الله وتنظر اليه كموسى فدلت على اثبات التكليم ونفي الرؤية قلنا بل لبيان انواع التكلم ولو كان في الوحي نفي الرؤية لكان من وراء حجاب مستدركا اذ لا معنى له سوى عدم الرؤية السابع انه تعالى كلما ذكر سوال الرؤية الا وقد استعظمه واستنكره حتى سماه ظلما وعتوا وقال الذين لا يرجون لقاءنا الاية واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك الاية يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء الاية قلنا لتعنتهم وعنادهم ولهذا

الفعل لعدم الرؤية بخلق الله تعالى ونفيها بخلق ضدها والافعال حادثة يجوز زوالها وزوال المانع الراجع اليها
اذ لا يحصل بذلك تغير في القديم ولا نقص في الذات وبما لم يستقم هذا على راي القائلين بقدم التكوين ومغايرته
للمكون ولم يحسن جعل هذا التمدح راجعا الى الفعل لانه لا مدح لشيء في ان لا يخلق الله في اعين الناس رؤيته
بل ضدها لان كل حادث وذرة لا يرى اذا لم يخلق الله رؤيته في الابصار اجاب بعضهم بان ادراك البصر هو الاحاطة — احاطة
بجوانب المرئي والوقوف على حدوده ونهاياته والتمدح به انما يكون على تقدير صحة الرؤية وانتفاء امارات الحدوث
وسمات النقص اذ لا تمدح بنفي الادراك فيما يمتنع رؤيته التي هي سبب الادراك كالمعدوم ولا فيما يصح رؤيته لكن
عرف حدوثه ونقصه كالاصوات والروائح والطعوم والاعلام ان مبنى هذا الاستدلال على ان يكون كل من قوله لا تدركه الابصار — لا تدركه الابصار
وهو يدرك الابصار تمدحا على حدة لا ان يكون المجموع تمدحا واحدا كما مثل **قوله** الخامس من حجج نافية الشبهة — وقوله
وتقريرها ان الله تعالى خاطب موسى عم عند سواله الرؤية بقوله لن تراني وكلمة لن للنفي في المستقبل على سبيل التأبيد
فيكون نصا في ان موسى عم لا يراه ابدا في الجنة او على سبيل التأكيد فيكون عاما في كل الازمان الاصل في مثله عموم
الاوقات واذا لم يره موسى لم يره غيره اجماعا والجواب ان كون كلمة لن للتأبيد لم يثبت عمن يوثق به من ائمة اللغة
وكونها للتأكيد وان ثبت لكن لا يفيد الا ... لكن لانم دلالة الكلام على عموم الاوقات لا نصا ولا ظاهرا ولو سلم
الظهور فلا عبرة به في العمليات سيما مع ظهور قرينة الخلاف ومن وقوعه جوابا لسوال الرؤية في الدنيا على انه لو صرح
بالعموم وجب الحمل على الرؤية في الدنيا توفيقا بين الادلة **قوله** السادس قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله
الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء سيقت الاية لنفي ان يراه احد من البشر حين
يكلمه الله تعالى فكيف يعبر بذلك الحالة ونزلت حين قالوا ... الا تكلم الله وتنظر اليه كما كلم موسى عم ونظر اليه فقال لم ينظر
اليه موسى وسكت والمعنى ما صح لبشر ان يكلمه الله الا كلاما خفيا بسرعة في المنام والالهام او صوتا من وراء
حجاب كما كان لموسى عم او على لسان ملك كما هو الحال في الكثير من حال الانبياء والجواب منع ذلك بل انما سيقت — والتكليم
الاية لبيان انواع تكليم الله البشر وحيا اعم من ان يكون مع الرؤية او بدونها فلا ينبغي ان يحمل على حال الرؤية ويصح
جعل قوله او من وراء حجاب عطفا عليه فيما اذ لا معنى له سوى كونه بدون الرؤية تمثيلا بحال من احتجب
بحجاب ولو سلم دلالتها على نفي الرؤية ونزولها في ذلك فيحمل على الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة وجريا على موجب
التقرير اعني سبب النزول وقوله وحيا نصب على المصدر وكذا من وراء حجاب صفة لمصدر محذوف اي كلاما
من وراء حجاب او يرسل عطف على وحيا باضمار ان والارسال نوع من الكلام ويجوز ان يكون الثلاثة في موضع
الحال **قوله** السابع تقريره ان الله تعالى حيثما ذكر في كتابه سوال الرؤية استعظمه استعظاما شديدا واستنكره
استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او
نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا
موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جاز رؤيته لما كان كذلك والجواب
ان ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال

ولهذا استعظم انزال الملائكة والكتاب مع امكانه خاتمة مقتضى دليل الوجود صحة رؤية صفات الله تعالى كسائر الموجودات الا ان العادة لم تجر بالوقوع والدليل لم يدل عليه وكذا باقي الحواس سيما على راي الاشعري وليس الكلام في نفس الشم والذوق واللمس فانها قطعية الاستحالة بل في الادراك الحاصل عندها المبحث الثاني في العلم بحقيقته كثير من المحققين على انه غير حاصل للبشر لان ما يعلم منه وجود وصفات وسلوب واضافات ولان ذاته يمنع الشركة والمعلوم لا يمنع بدليل افتقارنا الى بيان التوحيد ثم هو كاف في صحة الحكم عليه واما الجواز فمنعه الفلاسفة لانه بلا تركيب فلا حد والرسم لا يفيد الحقيقة ... او بالرسم ولا يفيد تصور الحقيقة ...

الملائكة عليهم والكتاب مع انه من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا على طريق الجهة والمقابلة على ما عرفوه
من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى عم تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجراءة
والاقدام على السوال بدون الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان
كانت ممكنة وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد روي انه سئل عم
هل رأيت ربك فقال رأيته بفوادي واما الرؤية في المنام فقد حكي القول بها عن كثير من السلف **قوله** خاتمة اختلف
القائلون برؤية الله تعالى في انه هل يصح رؤية صفاته فقال الجمهور نعم لاقتضاء دليل الوجود صحة رؤية كل موجود
الا انه لا دليل على الوقوع وكذا ادراكه بسائر الحواس دليلا بالوجود سيما عند الشيخ حيث جعل الاحساس — احساس
هو العلم بالمحسوس لكن لا نزاع في امتناع كونه مشموما ومذوقا وملموسا لاختصاص ذلك بالاجسام والاعراض
واما الكلام في ادراكه بالشم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس وحاصله انه كما ان الشم والذوق واللمس انواع
الادراك تصحه قولنا شممت التفاح وذقته ولمسته فما ادركت رائحته وطعمه وكيفيته كذلك انواع الادراكات
التي حصلت عند الشم والذوق واللمس ... هل يمكن ان تحصل بدونها ويتعلق بغير الاجسام والاعراض
وان لم يقم دليل على الوقوع لكنك خبير بحال دليل الوجود وجريانه في سائر الحواس فالاولى الاكتفاء بالرؤية
قوله المبحث الثاني اختلفوا في العلم بحقيقة الله تعالى للبشر اي في معرفة ذاته بكنه الحقيقة فقال بعدم حصوله
كثير من المحققين خلافا لجمهور المتكلمين ثم القائلون بعدم حصوله جوزوه خلافا للفلاسفة احتج الاولون بوجهين — بوجهين
احدهما ان ما يعلم منه البشر هو السلوب والاضافات والاخص ان تعالى هو الوجود بمعنى انه كاين في الخارج
والصفات بمعنى انه حي عالم قادر ونحو ذلك والسلوب بمعنى انه واحد ازلي ابدي ليس بجسم ولا عرض وما اشبه ذلك
والاضافات بمعنى انه خالق ورازق ونحوهما ومعلوم ان ذلك ليس علما بحقيقة الذات لان مثال الوجود على الذات
عند كثير من المحققين فالعلم به علم به لانا نقول قد اشرنا الى ان معنى العلم بوجوده التصديق بانه موجود ليس
بمعدوم لا تصور وجوده الخاص بحقيقة وكذا الكلام في الصفات وثانيهما ان ذاته المخصوصة جزئي حقيقي يمنع
نفس تصوره من وقوع الشركة فيه ولا شيء مما يعلم منه كذلك ولهذا يفتقر في بيان التوحيد اي نفي الشركة الى — لا لمنع الشركة ...
الدليل ولو كان المعلوم منه يمنع الشركة لما كان كذلك وما يقال ان الواجب بحيث يمتنع كثرة افراده ومعناه ان
مفهوم الواجب كذلك الا الذات المخصوصة الذي يصدق عليه انه واجب يعلم الوجه الجزئي انا نعلم ان معلوم كل
احد من البشر ما ذكرتم ومن اين لكم الاحاطة بافراد البشر ومعلوماتهم وقد يعلى الاخير كثير من جملة ما علم منه الوحدانية
بادلتها القاطعة ومع اعتبار ذلك لا يتصور الشركة ولا الافتقار الى بيان التوحيد فيجاب بان حاصله حاصل الاول اذ لا
يمتنع فرض صدقه على كثيرين ولئن كان ... ان مثال الكلام في حقيقة الواجب لا في هويته ولهذا
ترى القائلين بامتناع المعلومية يجعلون امتناع الاكتناه بالحد والرسم مبنيا على انه لا تركيب فيه ولا الرسم لا
يفيد الحقيقة لا على التشخص لا يعرف بالحد والرسم والقائلين بحصول المعلومية يقولون انه لا حقيقة له سوى كونه
ذات واجب الوجود بكونه قادرا عالما سميعا بصيرا الى غير ذلك من الصفات حتى اجتراء المشائخية من
المعتزلة فقالوا انا نعلم ذاته كما يعلم هو ذاته من غير تفاوت وهذا البحث عند المتكلمين يعرف بمسألة المائية

ورد الاول بالمنع وبان الممتنع معقوليته على الاول لا الصور واما بعد تسليم الحصر بان الرسم قد يفضي الفصل الخامس في افعاله وفيه مباحث
المبحث الاول فعل العبد واقع بقدرة الله تعالى وان للعبد الكسب والمعتزلة بقدرة العبد وحدها والحكماء ايجابا والاستاذ بهما على ان يتعلقا جميعا به والقاضي على ان يتعلق قدرة الله باصله
وقدرة العبد بوصفه ككونه طاعة ومعصية واما الجبر بمعنى انه لا اثر لقدرة العبد اصلا لا ايجادا ولا كسبا فظاهر البطلان والكسب قيل ذلك الوصف الذي به
يتعلق قدرة العبد وقيل الفعل المخلوق بقدرة الله تعالى من حيث خلق للعبد قدرة متعلقة به وقيل ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر وما يقع
في محل القدرة

ويتسب القول بها الى ضرار حيث قال ان لله تعالى ماهية لا يعلمها الا هو ولو رئي لرئي بالماهية وحين روي ذلك عن
ابي حنيفة انكر اصحابه صحة الرواية اشد انكار ولكن لفظ الماهية عبارة عن المجانسة حيث يقال ما هو بمعنى اي جنس
هو من اجناس الاشياء والله تعالى منزه عن الجنس لكن كل في جنس مماثل لجنسه وما تحته من الانواع والافراد
فالقول بها تشبيه وفسره بعضهم بانه تعالى يعلم نفسه بمشاهدة لا بدليل ولا خبر ومن يعلم الشيء بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه
من لا يشاهد والبس هذا كلا بل هو الماهية ليلزم التشبيه وكان اصحابنا يعدلون عن لفظ الماهية الى لفظ الخاصية كما قال
القاضي ان له خاصية غير معلومة لنا الآن وهل نعلمها بعد رؤيته في الجنة فيه تردد احترازا عن التشبيه **قوله** ثم هو كاف
اشارة الى جواب استدلال القائلين بوقوع العلم بالحقيقة تحقيقا بانا نحكم عليه بكثير من الصفات مع التنزيهات والافعال
والحكم على الشيء يستدعي تصوره من حيث اخذ محكوما عليه وصح الحكم عليه فاذا كان الحكم على الحقيقة لزم العلم بالحقيقة
والرد اما بان ذلك حقيقة غير معلومة اعتراف بكونها معلومة والا لم يصح الحكم عليها والنص الحكم اما انها معلومة او ليست
بمعلومة واياما كان يثبت المطلوب وتقرير الجواب انها معلومة بحسب المفهوم اعني كونها حقيقة الجواب وهذا القدر من
العوارض والوجوه والاعتبارات وكذا مفهوم الذات والماهية والكلام فيما يصدق عليه انه حقيقة والذات
قوله واما الجواز فتمسك العلماء في امتناع العلم بالحقيقة بوجهين احدهما ان العلم هو ارتسام صورة المعلوم في
النفس مع ماهيته الكلية المنتزعة عن الوجود العيني بحذف المشخصات بحيث اذا جردت كانت ذلك الشيء وليس للواجب
ماهية كلية معروضة للتشخص على ما تقرر في موضعه ولو فرض ذلك لكان الواجب مقولا على تلك الصورة الموجودة في الاذهان
فيصير كليا فيبطل التوحيد واجيب بانا لا نسلم ان العلم بارتسام الصورة ولو سلم فلا يلزم ان يكون العلم بالواجب او العلم
بالواجب ولو سلم فالمنافي للتوحيد تعدد افراد الواجب لا الصور المأخوذة منه والتحصيل بالتشخيصية امكان فرض صدق
المفهوم على الكثير لا لصدق الموجود العيني على الصور وثانيهما ان تصور الشيء اما ان يحصل بالبداهة وهو منتف
في الواجب وفاقا واما بالحد وهو انما يكون للمركب من الجنس والفصل والواجب ليس كذلك واما بالرسم وهو لا يفيد العلم
بالحقيقة والكلام فيه واجيب بانا لا نسلم انحصار طرق التصور في ذلك بل قد يحصل بالالهام او بخلق الله العلم الضروري
بالكسب او بصيرورة الاشياء مشاهدة للنفس عند مفارقة البدن كسائر المجردات ولو سلم فالرسم وان لم
يستلزم تصور الحقيقة لكن قد يفضي اليه كما سبق **قوله** الفصل الخامس في افعاله وفيه مباحث الاول في
خلق افعال العباد بمعنى انه هل من جملة افعال الله تعالى خلق الافعال الاختيارية للعباد بل لسائر الاحياء مع الاتفاق
على انها افعالهم لا افعاله اذ القائم والقاعد وان رب وغير ذلك هو الانسان مثلا ولئن كان الفعل مخلوقا لله تعالى
فان الفعل انما يسند حقيقة الى من قام به لا الى من اوجده الا ترى ان الابيض مثلا هو الجسم وان كان البياض
بخلق الله وايجاده ولا عجب في خفاء هذا المعنى على عوام القدرية وجهالهم حتى شنعوا به على اهل الحق في الآفاق
وانما العجب خفاؤه على خواصهم وعلمائهم حتى سودوا به الصحائف والاوراق وبهذا يظهر ان تمسكهم بما ورد
في الكتاب والسنة من اسناد الفعل الى العباد لا يثبت المدعى وهو كون فعل العبد واقعا بقدرته مخلوقا له وتقرير
المبحث على ما هو في المواقف ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله تعالى وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها
وعند الاستاذ بمجموع القدرتين على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضي بهما على ان يتعلق قدرة الله تعالى

ماصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة او معصية وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله في العبد ولا نزاع للمعتزلة في ان
قدرة العبد مخلوقة لله تعالى وشاع في كلامهم انه خالق القوى والقدر فلا امتياز لمذهبهم عن مذهب الحكماء ولا يفيد ما اشار
اليه في المواقف من ان المؤثر عندهم قدرة العبد وعند الحكماء مجموع القدرتين على ان يتعلق قدرة الله تعالى بقدرة العبد
وهي بالفعل وذكر الامام الرازي وتبعه بعض المعتزلة ان العباد موجدون لافعالهم على سبيل الصحة والاختيار وعند الحكماء
على سبيل الايجاب بمعنى ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والارادة ثم هما توجبان وجود المقدور وانت خبير بان الصحة
انما هي بالقياس الى القدرة واما بالقياس الى تمام القدرة والارادة فليس الا الوجوب وانه لا ينافي الاختيار ولهذا
صرح المحقق في قواعد العقائد بان هذا مذهب المعتزلة والحكماء جميعا ثم ايجاد القوى والقدر عند المعتزلة بالاختيار
وعند الحكماء بطريق الايجاب لتمام الاستعداد ثم المشاهد فيما بين العوام والمذكور في كتبهم ان مذهب امام الحرمين ان فعل
العبد واقع بقدرته وارادته كما هو راي الحكماء وهذا خلاف ما صرح به الامام فيما وقع اليناس كتبه قال في الارشاد
اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت
بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق قدرة العباد به وبين ما لا يتعلق فان تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تأثيرها
فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا واتفقت المعتزلة ومن تابعهم
من اهل الزيغ على ان العباد موجدون لافعالهم مخترعون لها بقدرهم ثم المتقدمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية
العبد خالقا لقرب عهدهم باجماع السلف على انه لا خالق الا الله واجترأ المتأخرون فسموا العبد خالقا على الحقيقة
هذا كلامه ثم اورد ادلة الاصحاب واجاب عن شبه المعتزلة وبالغ في الرد عليهم وعلى الجبرية واثبت للعبد كسبا
وقدرة مقارنة للفعل غير مؤثرة فيه واما الاستاذ فان اراد ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت
اليها قدرة الله صارت مستقلة بالتأثير بتوسط هذه الاعانة على ما فسره البعض فقريب من الحق وان اراد ان كلا
من القدرتين مستقلة بالتأثير فباطل لما سبق وكذا الجبر ايجادا او كسبا ولكن لا بد من الفرق الضروري
بين حركة المرتعش وحركة الماشي فبقي الكلام بين الكسبية والقدرية ولكن لا بد اولا من بيان معنى الكسب دفعا
لما يقال انه اسم بلا مسمى فاكتفى بعض اهل السنة بانا نعلم بالبرهان ان لا خالق سوى الله ولا تأثير الا للقدرة
القديمة ونعلم بالضرورة ان القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض افعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فنسمي اثر
تعلق القدرة الحادثة كسبا وان لم نعرف حقيقته وقال الامام الرازي هو صفة تحصل بقدرة العبد لفعله الحاصل
بقدرة الله تعالى فان الصلوة والقتل مثلا كلاهما حركة ويتمايزان بكون احدهما طاعة والاخرى معصية وما به الاشتراك
غير ما به الامتياز فاصل الحركة بقدرة الله تعالى وخصوصية الوصف بقدرة العبد وهي المسمات بالكسب وقريب
من ذلك ما يقال ان اصل الحركة بقدرة الله تعالى وتعيينها بقدرة العبد وهو الكسب وفيه نظر وقيل الفعل الذي يخلقه الله تعالى
في العبد ويخلق معه قدرة للعبد متعلقة به يسمى كسبا للعبد بخلاف ما اذا لم يخلق معه تلك القدرة وقيل ان العبد
قدرة بها يختلف النسب والاضافات فقط كتعيين احد طرفي الفعل والترك وترجيحه ولا يلزم منها وجود امر حقيقي
فالامر الاضافي الذي يجب من العبد ولا يجب عنه وجود الاثر هو الكسب واما ما قالوا انه ما يقع به المقدور
بلا صحة انفراد القادر به وما يقع في محل قدرته بخلاف الخلق فانه ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر بايجاده

لان العبد لا يستقل في ايجاد افعاله

حقيقي

...وجوز اصحاب الموازين على انه واحد...

والحق انه ظاهر والخفاء في التعبير والا فوضح انه امر اضافي يجب خلق العبد ولا يوجب وجود المقدور بل اتصاف الفاعل بالمقدور وذلك كتعيين
احد الطرفين وترجيح وصرف القدرة لنا عقليات وسمعيات اما العقليات فوجوه الاول ان فعل العبد لو كان بقدرته لزم اجتماع المؤثرين التامين من
شمول قدرة الله تعالى الثاني لو كان لكان عالما بتفاصيله وبطلان اللازم ظاهر في النائم والماشي والناطق والكاتب

لا في محل قدرته فالكسب لا يوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ولهذا يكون مرجعا لاختلاف الاضافات ككون الفعل طاعة او معصية حسنا او قبيحا فان الاتصاف بالقبيح بقصد وارادته قبيح بخلاف خلق القبيح فانه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما يشتمل عليهما وملخص الكلام ما اشار اليه الامام حجة الاسلام وهو انه لما بطل الجبر المحض بالضرورة وكون العبد خالقا لافعاله بالدليل وجب الاقتصاد في الاعتقاد (اي التوسط) وهو انها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعا وبقدرة العبد على وجه آخر من التعلق يعبر عنه بالاكتساب وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور ان يكون على وجه الاختراع اذ قدرة الله تعالى في الازل متعلقة بالعالم من غير اختراع ثم تتعلق به عند الاختراع نوعا آخر من التعلق فحركة العبد باعتبار نسبتها الى قدرته تسمى كسبا وباعتبار نسبتها الى قدرة الله تعالى خلقا فهي خلق للرب ووصف للعبد وكسب له وقدرته خلق للرب ووصف للعبد وليس بكسب له. قوله لنا عقليات وسمعيات استدل على كون فعل العبد واقعا بقدرة الله تعالى بوجوه عقلية وسمعية فالاول من الوجوه العقلية ان فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى لما مر في بحث الصفات ففعل العبد مقدور لله تعالى فلو كان مقدورا للعبد ايضا على وجه التاثير لزم اجتماع المؤثرين المستقلين على اثر واحد وقد بين امتناعه في بحث العلل فان قيل اللازم من شمول قدرته كون فعل العبد مقدورا له بمعنى دخوله تحت قدرته وجواز تاثيرها فيه ووقوعه بها نظرا الى ذاته لا بمعنى انه واقع بها واللازم المحال قلنا جواز وقوعه بها مع وقوعه بقدرة العبد يستلزم جواز المحال وهو محال وفيه نظر ومن تلفيقات الامام في بيان كون كل ممكن واقعا بقدرة الله تعالى ان الامكان محوج الى السبب فلا يجوز ان يكون محوجا الى سبب لا بعينه لان غير المعين لا تحقق له في الخارج وما لا تحقق له لا يصلح سببا للوجود ولا يصح ان يكون محوجا الى سبب معين لان الامكان امر واحد في جميع الممكنات فلزم افتقارها كلها الى ذلك السبب المعين الذي يفتقر اليه جميع الممكنات الا يكون ممكنا بل واجبا فيكون الكل بايجاده وقد بينا انه مختار لا موجب فيكون الكل واقعا بقدرته واختياره وفي بيان كون كل مقدور لله تعالى واقعا بقدرته وجه آخر انه لو لم يقع بقدرة الله تعالى وحده فاما ان يقع بقدرة الغير وحده فيلزم ترجيح احد المتساويين بل ترجيح المرجوح لان القدرة المستقلة القديمة اقوى من قدرة الحادث واما ان يقع بكل من القدرتين فيلزم اجتماع المستقلين واما ان لا يقع بشيء منهما وهو ايضا باطل لان القدرة موجودة في الجملة ولا التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع وما ذاك الا الوقوع بالقدرة الثانية فلا يتصور الوقوع بهما الا اذا وقع بهما وهو ... بقدرة الغير لما بقي قدرة الله تعالى على ايجاده لاستحالة ايجاد الموجود فيلزم كون العبد معجزا للرب سبحانه خلاف ما اذا اوجده الله تعالى بقدرته فانه يكون تغيير القدرة لا تعجيزا. قوله الثاني الوجه الثاني من الوجوه العقلية ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها واللازم باطل اما الملازمة فلان الاتيان بالازيد والانقص والمخالف ممكن فلا بد لرجحان ذلك النوع وذلك المقدار من مخصص هو القصد اليه ولا يتصور ذلك الا بعد العلم به ولظهور الملازمة يستشكل الخلق بدون العلم بقوله تعالى الا يعلم من خلق ويستدل بخالقية العالم على عالمية الفاعل واما بطلان اللازم فلوجوه منها ان النائم يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور له بتفاصيل كمياتها وكيفياتها ومنها ان الماشي ثابتا او غيره يقطع مسافة معينة في زمان معين

الثالث انه لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه واللازم باطل لانه لا بد من مرجح الفعل على الترك لا يكون منه
ويجب عنده الفعل لامتناع الترجح بلا مرجح وتسلسل المرجحات ووجود الاثر بدون الوجوب واعترض بانه يرد على فعل الباري تعالى وبان الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار والاستواء بحسب القدرة والجواب بان المرجح له ازلي هي الارادة القديمة المتعلقة في الازل بانه يوجد الفعل في وقته
ومنها حادث فيعود المحذور او لانا نبطل استقلال العبد وتمكنه من الترك

من غير شعور له بتفاصيل الاجزاء والاحياز التي بين المبدأ والمنتهى ولا بالآنات التي منها يتالف ذلك الزمان ولا بالسكنات التي تتخللها لتكون تلك الحركة ابطأ من حركة الفلك وما هو الذي لاجله وصف السرعة والبطوء ومنها الناطق ياتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير شعور له بالاعضاء التي هي آلاتها ولا بالهيئات والاوضاع التي تكون لتلك الاعضاء عند الاتيان بتلك الحروف ومنها الكاتب يصور الحروف والكلمات ويحركها بالانامل من غير شعور له بما للانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها تتاتى تلك الصور والنقوش. قوله الثالث انه لو كان فعل العبد بقدرته واختياره لكان متمكنا من فعله وتركه اذ لو لم يتمكن من الترك لزم الجبر وبطل الاعتزال لكن اللازم اعني التمكن من الفعل والترك باطل لان رجحان الفعل على الترك يتوقف على مرجح والا يلزم رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح وينسد باب اثبات الصانع ويكون وقوع الفعل بدلا عن الترك محض الاتفاق من غير اختيار للعبد وعلى الاول ان كان ذلك المرجح من العبد نقل الكلام الى صدوره عنه فيلزم التسلسل وهو محال او الانتهاء الى مرجح لا يكون منه واذا كان المرجح ابتداء او بالآخرة لا من العبد بل من غيره ثبت عدم استقلال العبد بالفعل وعدم تمكنه من الترك لان الترك لم يجز وقوعه مع التساوي فكيف مع المرجوحية ... رجحانه الى حد الوجوب لم يتحقق على ما مر ولا يخفى ان هذا انما يفيد الزام المعتزلة القائلين باستقلال العبد واسناد الفعل الى قدرته واختياره من غير جبر ولا يفيد ان العبد ليس موجدا لافعاله وللمعتزلة ههنا اعتراضات احدها ان ما ذكرتم استدلال في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب وذلك لانا نعلم بالضرورة تمكننا واختيارنا وانا ان شئنا الفعل فعلنا وان شئنا الترك تركنا وثانيها انه جار في فعل الباري فيلزم ان يكون موجبا لا مختارا وذلك لان جميع ما لا بد منه في ايجاد العالم ان كان حاصلا في الازل لزم قدم العالم وصدوره عن الباري بطريق الوجوب من غير تمكن من الترك لامتناع التخلف عن تمام العلة وان لم يكن حاصلا نقل الكلام الى حدوث الامر الذي لا بد منه ولا يتسلسل بل ينتهي الى امر ازلي يلزم معه الاثر ويعود المحذور وثالثها ان ترجيح المختار احد المتساويين جائز كما في طريقي الهارب وقدحي العطشان لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح واما الممتنع الترجح بلا مرجح ورابعها ان المرجح الذي لا يكون من العبد هو تعلق الارادة وخلوص الداعي ووجوب الفعل معه لا ينافي الاختيار والتمكن من الفعل والترك بالنظر الى القدرة واجيب عن الاول بان كلامنا في حصول المشية والداعية التي يجب معها الفعل او الترك ولا خفاء في انه ليس بمشيتنا واختيارنا واليه الاشارة بقوله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله وقوله قل كل من عند الله ولهذا ذهب المحققون الى ان المآل هو الجبر وان كان في الحال الاختيار وان الانسان مضطر في صورة المختار وعن الثاني بان للباري ارادة قديمة متعلقة في الازل بان يحدث الفعل في وقته فلا يحتاج الى مرجح آخر ليلزم التسلسل او الانتهاء الى ما ليس باختياره بخلاف ارادة العبد فانها حادثة يحدث تعلقها بالافعال شيئا فشيئا وتحتاج الى دواعي مخصوصة متجددة من عند الله من غير اختيار للعبد فيها وعن الثالث بانه الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح في الفعل الاختياري

الرابع معلوم الله من فعل العبد اما وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع فلا يبقى في مكنة العبد وان كان ممكنا في نفسه فان قيل المعلوم وقوعه بقدرة العبد واختياره فلا يجب قلنا ذلك ليس بمحذور لو قصد نفي الاختيار ولو اراد المتمسك بان مراده اما الوقوع او اللاوقوع فقد يتجوز ان لا يريد احدهما وان يقع حينئذ مراده اي ليس له كان فعلا بقدرته فان اراد تحريك جسم واراد الله سكونه فاما ان يتفق المراد ان في الوقوع او اللاوقوع وهو ممتنع واما ان يختلف وهو ترجيح بلا مرجح لان القدرتين في الاستقلال بالتاثير سواء في الاستقلال لا يمنع التفاوت في القوة فيقع مراد الله لكون قدرته اقوى مسح

اعلم لا القائلين بانه يجوز ترجيح المساوي بل المرجوح فان الهارب يتمكن من سلوك الطريقين وكذا كان مساويا للقادر
لاحد او اصعب منه وفيه نظر للقطع بان ذلك الا بتصور الاداعية لا يكون بمشية العبد بل بمحض خلق الله تعالى
ومع تحقق الفعل لا يتمكن العبد من تركه ولا نعني بالانتهاء الى الجبر والاضطرار سوى هذا وبه يبطل الجواب عن
الرابع قوله الرابع قد ثبت ان الله تعالى عالم بالجزئيات ما كان وما سيكون وانه يستحيل عليه الجهل فكل ما علم الله
انه يقع يجب وقوعه وكل ما علم الله انه لا يقع يمتنع وقوعه نظرا الى تعلق العلم وان كان ممكنا في نفسه بالنظر الى
ذاته ولا شيء من الواجب والممتنع باقيا في مكنة العبد بمعنى ان شاء فعله وان شاء تركه فان قيل يجوز ان يعلم
الله تعالى ان فعل العبد يقع بقدرته واختياره فلا يكون خارجا عن مكنته قلنا فيجب ان يقع البتة بقدرته
واختياره بحيث لا يتمكن من اختيار الترك وهذا هو المراد بالانتهاء الى الاضطرار غاية الامر انه يكون بالجاه
لكن لا على وجه الاستقلال والاختيار التام كما هو مذهب المعتزلة وهو انما الى القصد في بعض الادلة الى الالزام
دعوى الاتمام ثم هو منتقض بفعل الباري تعالى جريانه فيه مع الاتفاق على كونه بقدرته واختياره واما المكنى دفعه
بان الاختياري ما يكون الفاعل متمكنا من تركه عند ارادة فعله لا بعده وهذا متحقق في فعل الباري لان ارادته
قديمة متعلقة في الازل بانه يقع في وقته وجائز ان يتعلق حينئذ بتركه والعلم سابقة على ما يتحقق الوجوب لا مانع
اول قبل الازلي فالحاصل ان تعلق العلم والارادة معا فلا محذور بخلاف في ارادة العبد وتقرير الامام
في المطالب العالية هو انه لما وجب في الازل وقوع الفعل او لا وقوعه في وقته لم يكن لهذا الوجوب سبب وليس
من العبد لانه الحادث لا يصلح سببا للازلي بل من الله تعالى وليس هو العلم لانه تابع للمعلوم لا يستتبع بل القدرة
والارادة اذ بهما التاثير فثبت ان المؤثر في فعل العبد قدرة الله تعالى اما ابتداء او بواسطة وهو المطلوب
هو اضعف من الكل التقض مندفع عنه قوله واما التمسك بالاستدلال على وجوب الفعل او الترك بتعلق العلم
فكذا بتعلق الارادة وتقريره ان فعل العبد ان اراد الله وقوعه فيجب اولا وقوعه فيمتنع فلا يكون باختيار العبد و
رد اوله بمنع الحصر لجواز ان لا يتعلق ارادة الله تعالى بشيء من طرفي الفعل والترك وثانيا بمنع وجوب وقوع
ما اراده الله تعالى من العبد على ما هو المذهب عندهم كما سيجيء قوله الخامس لو كان العبد مستقلا
بايجاد فعله فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله تعالى سكونه في ذلك الوقت فاما ان يقع المرادان
جميعا وهو محال لاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو الجسم عن غير زمان الحدوث عن الحركة
والسكون ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع ولا مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا
جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو محال لاستحالة واما ان يقع احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان
التقدير استقلال كل من القدرتين بالتاثير من غير تفاوت واجيب بانه يقع مراد الله تعالى لكون قدرته اقوى
اذ المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتاثير وهو لا ينافي التفاوت في القوة وان نوزع في قوة الامام بان
المقدور لا يقبل التجزي ولا التفاوت بالشدة والضعف فيمتنع ان يكون الاقتدار عليه قابلا لذلك بل يلزم
تساوي القدرتين في القوة غاية الامر ان احدهما يكون اعم واشمل وهو لا يوجب كونه اشد واقوى وعليه
منع ظاهر قوله وقد يستدل بالسمعيات على كون فعل العبد بقدرة الله تعالى وقدرته وجوه منها انه لو كان العبد

قادرا

قادرا على فعله ايجادا واختراعا لكان قادرا على اعادته واللازم منتف اجماعا وجه اللزوم ان امكان الشيء من لوازم
ماهيته لا يختلف باختلاف الاوقات ولهذا صح الاستدلال على قدرة الله تعالى على الاعادة بقدرته على الابتداء
كما نطق به التنزيل بل احتج جاعلا منكري الاعادة بالانشاء الاولى والاعتراض عليه بمنع امكان اعادة المعدوم
مستندا بانه يجوز ان يكون خصوصية البدء شرطا او خصوصية العود مانعا او بمنع عدم قدرة العبد على الاعادة
ليس بشيء لان المعترف بالمقدمتين ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله لان
حكم الامثال واحد لكنا نقطع بانه يتعذر عليه الفعل الآن مثل ما فعله سابقا بلا تفاوت وكثيرا ما
الجهد في التدبير والاحتياط ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد كل ممكن من الاجسام
والاعراض لان المصحح للمقدورية هو الامكان او الحدوث والمقدورية هو اعطاء الوجود ولا تفاوت في شيء
منهما باعتراف الخصم ولا يرد النقض بالقدرة الكاسبة لانها انما تتعلق بالذوات واحوالها وهي مختلفة
ومنها ان من فعل العبد الايمان والطاعات وكثيرا من الحسنات ومن خلق الله تعالى الاجسام والاعراض
والشياطين وكثيرا من المؤذيات ولا شك ان الاول احسن من الثاني واشرف فلو كان العبد خالقا لفعله
لكان احسن واشرف من الله تعالى خلقا واصلح حالا وارشادا فان قيل القدرة على الايمان اصلح واحسن
من الايمان الموقوفة عليها وهي بخلق الله تعالى قلنا فيلزم ان يكون القدرة على الشر والتمكن منه شرا من الكفر
منه ومنها ان الامة مجتمعون على صحة تضرع العبد الى الله تعالى في ان يرزقه الايمان والطاعة ويجنبه الكفر
والمعصية ولولا ان الكل بخلق الله تعالى لما صح ذلك اذ لا وجه لحمله على سؤال الاقدار والتمكين لانه حاصل
او التقرير والتثبيت لانه عائد الى الحصول في الزمان الثاني وذلك بقدرة العبد ومنها ان الامة مجتمعون
على صحة بل وجوب حمد الله وشكره على نعمة الايمان نفسه ولا يتصور ذلك الا اذا كان خالقه واعطاه وكيف
كان للكسب العبد مدخل فيه واما الشكر على مقدماته من الاقدار والتمكين والتوفيق والتعريف ونحو ذلك
فشيء آخر فان قيل لو استحق بخلق الايمان المدح لاستحق بخلق الكفر الذم قلنا ثم فان من شانه استحقاق
المدح والشكر بخلق الحسنات وايصال النعم لا الذم بخلق القبائح وارسال النقم لانه المالك وله الامر كله لا يقبح منه
خلق القبيح فان قيل فعندكم الايمان مخلوق الله تعالى وعندهم مخلوق العبد وقد ذكر بعض الفتاوى ان من
قال الايمان مخلوق كفر فما وجهه قلنا وجهه ما اشار اليه ابو المعين النسفي بعد ان من كان الايمان ليس كله من
الله الى العبد على ما هو الجبر ولا من العبد الى الله تعالى على ما هو القدر بل من الله التعريف والتوفيق والهداية
والاعطاء ومرجعها الى التكوين وهو غير مخلوق ومن العبد المعرفة والتصديق والقبول وهي مخلوقة جزاء والاوجه
ان نحتج عن الكتاب ونثبت ما هو الصواب ثم لا يخفى ما في الوجوه المذكورة من وجوه الضعف ولا في التمسك بالكتاب
والسنة واجماع اهل الحق من الامة لا بمعنى اثباته في نفسه بمعنى الاجماع ليرد ان حجاجا العقلية مثل حدوث العالم
وقدم الصانع لا تثبت بالاجماع بل بمعنى ان اجماعهم عليه يدل على ان لهم قاطعا فيه وان لم نعرفه على التفصيل
قوله واما السمعيات فكثيرة فان قيل التمسك بالكتاب والسنة يتوقف على العلم بصدق كلام الله تعالى وكلام الرسول
ودلالة المعجزة وذلك لا يتأتى مع القول بانه خالق لكل شيء حتى الشرور والقبائح وانه لا يقبح منه التلبيس والتلبيس

اعلم

للقادر

امام

علمه

الخصم

يتعدد

عندهم

والاوجه ان [illegible]

منها ما ورد في معرض التمدح بانه الخالق وصرح قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اما على المصدرية المستغنية عن الاضمار فظاهر واما على الموصولية فلشمولها الافعال التي
يكتسبها العبد من الحركات والسكنات والاوضاع اذ لا كما في قوله تعالى وعملوا الصالحات ويعملون السيئات اذ فيها النزاع لا في الايقاع مثل
كقوله تعالى خالق كل شيء وخلق كل شيء انا كل شيء خلقناه بقدر ومنها قوله تعالى

والكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب ونحو ذلك مما يقدح في وجوب صدق كلامه وثبوت النبوة ودلالة المعجزات فلابد
العلم بانتفاء تلك القوادح وان كانت ممكنة في نفسها من العاديات الملحقة بالضروريات على ان هذا الاحتجاج انما هو على
المعترفين بحجية الكتاب والسنة المتمسكين بهما في نفي كونه تعالى خالق الشرور والقبائح وافعال العباد فلو توقف
حجيتهما على ذلك كان دورا قوله ومنها ما ورد في معرض التمدح جعل الادلة السمعية على هذا المطلب انواعا باعتبار حصول حجيتها
بكونه للبعض منها دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء او لعمل العبد خاصة او بلفظ الجعل او الفعل
او بغير ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق قوله تعالى لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه تمدحا واستحقاقا للعبادة ولا يصح
الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال نفسه لان كل حيوان عندكم كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيه اعمال
العباد ويخرج القديم بدليل العقل والقطع بان المتكلم لا يدخل في عموم مثل اكرمت كل من دخل الدار فيكون
بمنزلة الاستثناء فلا يخل بقطعية العام عند من يقول بكونه قطعيا وكذا قوله تعالى ام جعلوا لله شركاء خلقوا
كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار تمسكا بالعموم وبانه اذا جعل كخلقه في موضع
المصدر كما هو الظاهر فقد خلق كل احد مثل خلقه في الجملة وقوله تعالى ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدره
تقديرا تمسكا بالعموم وبان قوله وخلق كل شيء ازالة لما يتوهم من ان العبيد وان لم يكونوا شركاء له في الملك على
الاطلاق لكنهم خالقون لبعض الاشياء والا لكان ذكره بعد نفي الشريك مستدركا قطعا وقوله تعالى انا كل
شيء خلقناه بقدر اي خلقنا كل موجود من الممكنات بتقدير وقصد او على مقدار مخصوص مطابق للمصلحة والغرض
ولافادة هذا المعنى كان المختار نصب كل شيء اذ لو رفع لتوهم ان خلقناه صفة وبقدر خبر والمعنى ان كل
شيء خلقناه فهو بتقدير فلم يفد ان كل شيء مخلوق له بل ربما افاد ان من الاشياء ما لم نخلقه فليس بتقدير
بالاشارة الى كون الشيء اسما للموجود ومعتدا به اندفع ما قيل انه لابد من تقييد الشيء بالمخلوق على تقدير
النصب ايضا لانه لم يخلق ما لا نهاية له من الممكنات مع وقوع اسم الشيء عليه وحينئذ لا يبقى فرق بين النصب والرفع
ولا بين جعل خلقناه خبرا او صفة على انه لو سلم التقييد بالمخلوق فالفرق ظاهر لان الخبر يفيد ان كل مخلوق له
بخلاف الصفة قوله ومنها قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون اما اذا كانت مصدرية على ما اختاره سيبويه
لاستغنائها عن الحذف والاضمار والامر ظاهر لان المعنى وخلق عملكم واما اذا كانت موصولة على حذف الضمير
اي وخلق ما تعملونه بقرينة قوله اتعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوه من الاصنام فلانه كما
على ما بيتنا والمراد بما يعملونها من الاوضاع والحركات والمعاصي والطاعات بحيث ذكر كما يراد بافعال العباد
المختلف في كونها مخلوقة للعبد او مخلوقة للرب هو ما يقع بكسب العبد ويستند اليه مثل الصوم والصلاة
والاكل والشرب ونحو ذلك مما يسمى حاصلا بالمصدر لا نفس الايقاع الذي هو من الاعتبارات العقلية الاي
الى مثل يقيمون الصلاة يفعلون الزكوة يعملون الصالحات والسيئات وهذه النكتة مما غفل عنها
الجمهور فبالغوا في نفي كون ما موصولة حتى صرح الامام بان مثل ما تنحتون وما يأفكون في حق الذات
من تلقف ما يأفكون مجاز فلا اشتراك واما اعتراضهم بان الآية حجة عليكم لا لكم حيث اسند العبادة
والنحت الى المخاطبين فجدال بالمتنازع قوله ومنها نحو قوله تعالى هو الله الخالق من آيات صريحة

خالق م

مخلوق م

الى الاستاذ بسبب

ومنها نحو قوله تعالى هو الله الخالق واسروا قولكم او اجهروا انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق هل من خالق غير الله والذين يدعون من دون الله لا يخلقون
شيئا ماذا خلق الذين من دونه ومنها نحو ربنا واجعلنا مسلمين لك رب اجعلني مقيم الصلوة واجعله رب رضيا ومنها مثل فعال لما يريد يفعل ما يريد يحكم ما يشاء

181 في بلفظ الخلق الآن في دلالتها على المطلوب نوع خفاء واحتمال فلذا جعلها نوعا آخر فقوله هو الله الخالق
انما يفيد حصر الخالقية في الله اذا كان الخالق خبرا وهو ضمير الشأن او ضمير مبهم يفسره الله واما اذا كان
الخالق صفة فقد ذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة بمنزلة الاشارة لم
يجز ان يكون الحكم عائدا اليه اذ لا معنى لقولنا هذا المعين ليس الا هذا المعين والزم ان يكون عائدا الى الوصف
على معنى انه الخالق لا غيره وفيه ضعف لا يخفى على العارف باساليب الكلام وقوله تعالى واسروا قولكم او
اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق احتجاج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي والصوارف
والعقائد والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم بثبوت ملزومه اعني الخلق وفي اسلوب
الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشكل فيه ولهذا استدل بالآية على نفي كون العبد
خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه لافعاله بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها لكن كون ذوات الصدور
من قبيل الافعال الاختيارية التي فيها النزاع محل بحث وكذا دلالة الآية على كون العلم من لوازم الخلق على
الاطلاق بل على تقدير كون الخالق هو اللطيف الخبير فليتأمل وقوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من
السماء لا ينفي خالقا سوى الله على الاطلاق بل بوصف كونه رازقا لنا من السماء والعبد ليس كذلك واجاب
الامام بان ملائكة السماء الساعين في انزال الامطار رازقون لنا بمعنى التمكين من الانتفاع بانواع النبات
والثمار كما يقال رزق السلطان فلانا فلو كانوا خالقين لافعالهم لوجد خالق غير الله يرزق من السماء
وفيه ضعف وقوله تعالى والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا يدل الملائكة والمسيح وعزير من الاحياء
الذين يدعوهم الكفار فيجب ان لا يخلقوا شيئا اصلا وقوله تعالى هذا خلق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه
يدل على ان من سوى الله لم يخلق شيئا والا لكان للكفار ان يقولوا انا نخلق كثيرا من الحركات والاوضاع
والهيئات المحسوسة ان اريد بالاراءة الابصار وان اريد الاعلام فجميع الافعال الظاهرة والباطنة لكن مبنى الوجهين
على ان لا يكون الموصول اشارة الى الاصنام خاصة ومن هذا القبيل قوله تعالى الا له الخلق والامر خلق لكم ما في
الارض جميعا وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فان قيل
على الوجه كمن يجعل العبد موجدا لافعاله لا خالقا لان الخلق هو الايجاد على وجه التقدير العاري عن الخلل
وعلى الوجه الذي يتقدر وايجاد العبد ربما يقع على وجه الخلل وعلى خلاف ما قدره قلنا ليس الخلق الا الايجاد
على وجه التقدير اي الايقاع على قدر مخصوص وفعل العبد ربما يكون كذلك فلو كان هو موجده لكان خالقا
قوله ومنها نحو قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك فان جعل المتعدي الى مفعولين يكون بمعنى التصيير اي تحصيل
صفة مكان صفة فاذا وقع مفعوله الثاني من افعال العباد فاذا هو بجعل الله وخلقه والمعتزلة يجعلون امثال
هذا مجازا عن التوفيق ومنح الالطاف او الخذلان ومنعها او التمكين والاقدار ونحو ذلك الا انها في الكثرة والوضوح
بحيث لا مجال لهذه التأويلات عند المنصف قوله ومنها مثل فعال لما يريد من آيات تدل على انه تعالى يفعل كل
ما يتعلق به ارادته ومشيئته وهي متعلقة بالايمان وسائر الطاعات اتفاقا فيجب ان يكون فاعلها اي موجدها هو
الله تعالى وحمل الكلام على انه يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر قوله ومنها كل من عند الله من آيات تحكم الاشياء كلها

ومنها كل من عند الله وما بكم من نعمة فمن الله انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون كتب في قلوبهم الايمان انه هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر ما يمسكهن الا الله الى غير ذلك ومنها ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة على كون كل كائن بتقدير الله ومشيته واما المعتزلة فمنهم من ادعى الضرورة لان كل احد يفرق بين حركة سقوطه وصعوده ويجد تصرفاته بحسب قصده وداعيته ويحكم بحسن مدح من احسن وذم من اساء وصحة طلب الحسن من الصحيح دون المقعد وصحة تحريك المدر دون الجبل

في اعادة المخط فالطاهر من قوله تعالى وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك
قل كل من عند الله اي جميع الحسنات والسيئات من الطاعات والمعاصي وغيرها خلق الله تعالى ومشيته لا من شيء الاحتياج
اعني الامكان او الحدوث مشترك بين الكل حتى لا ينبغي ان يخفى على العاقل فما لهم لا يفهمون ذلك فعلى هذا
يكون قوله تعالى بعد ذلك ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك واردا على سبيل الانكار
اي كيف يكون هذا من الله فانه لا على مجرد السببية دون الايجاد توفيقا بين الكلامين ومن قوله تعالى وما بكم
من نعمة فمن الله وقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون لان الايمان وجميع الطاعات حاصلة
من الله وبتكوينه لكونها نعما بها ومرادة له ومن قوله تعالى كتب في قلوبهم الايمان اي انه الذي اثبت الايمان
واوجده في القلوب ومن قوله تعالى انه هو اضحك وابكى اي انه موجد الضحك والبكاء ومن قوله تعالى هو الذي يسيركم
في البر والبحر اي انه الموجد لسيركم ومن قوله تعالى اولم يروا الى الطير مسخرات في جو السماء ما يمسكهن الا الله
اي انه الموجد له لو توقف الطير في الهواء مع انه فعل اختياري من الطيور وامثال هذه كثيرة جدا رب اشرح لي
صدري وما النصر الا من عند الله ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وتاويلات القدرية عدول عن الظاهر
بلا ضرورة ما ساقهم الى ابطال ادلتهم القطعية قوله ومنها ما تواتر من الاحاديث الواردة في باب القضاء و
القدر وكون الكائنات بتقدير الله ومشيته وان كانت احادا الا انها متواترة المعنى كشجاعة علي وجود
حاتم وكلها صحاح نقلها البخاري ومسلم وغيرهما ولم يقع في بعضها اختلاف رواية في بعض الالفاظ
فمنها ما روى ابو هريرة انه قال رسول الله صلعم احتج موسى وآدم فقال موسى يا آدم انت ابونا اخرجتنا
من الجنة فقال آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التورية بيده تلومني على امر قدره الله علي قبل
ان يخلقني باربعين سنة فحج آدم موسى ومنها ما روى علي رضه انه قال رسول الله صلعم لا يؤمن عبد حتى
يؤمن باربع يشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله بعثني بالحق ويؤمن بالبعث بعد الموت ويؤمن
بالقدر خيره وشره ومنها ما روى ابن عمر رضه انه قال رسول الله صلعم كل شيء بقدر حتى العجز والكيس ومنها
ما روى حذيفة انه قال رسول الله عم ان الله تعالى يصنع كل صانع وصنعته ومنها قوله عم ما من قلب الا وهو بين
اصبعين من اصابع الرحمن ان شاء ان يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاغه وعن جابر رضه كان النبي عم كثيرا
ما يقول يا مقلب القلوب ثبت قلوبنا قلبي على دينك فقيل له يا رسول الله اتخاف علينا وقد امنا بك
وبما جئت به فقال ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا واشار الى السبابة والوسطى
يحركهما والاحاديث الصحيحة في هذا الباب كثيرة قوله واما المعتزلة القائلون بان افعال العباد واقعة
بخلقهم وايجادهم استقلالا فافترقوا فرقتين فابو الحسين البصري واتباعه ادعوا الضرورة الكامنة في
مركوزة في عقول العقلاء المنصفين الخالين عن تقليد اسلافهم وذكروا في ذكر وجوها على قصد التنبيه او
الاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضروريته استدلاليا الاول ان كل احد يفرق بالضرورة بين
حركاته الاختيارية كالمشي على الارض والصعود الى الجبل والاضطرارية كالارتعاش والسقوط
من السطح وما ذلك الا بان الاول بقدرته وايجاده خلاف الثانية الثاني ان كل احد يعلم بالضرورة انه يتصرف فانه

ولا يشك في ان ما يطلبه او ينهى عنه او يتمناه او يتعجب منه انما هو فعل فاعله كل ذلك بلا نظر وتامل والجواب انه لا يفيد سوى ان من الافعال ما هو متعلق بقدرته وارادته وواقع بحسب قصده وداعيته والمتنازع كونه مخلوقا للعبد وقد خالف فيه اكثر العقلاء فادعاء كونه ضروريا في غاية الوقاحة صدور مثل هذا في غاية الحذاقة لا يكون الا تعمية وتلبيسا على اصحابه كيلا يتبين لهم رجوعه الى الحق حيث ذهب الى توقف ترجيح القادر احد طرفي الفعل والترك على الداعي ضروريا وحصول الفعل عقيب الداعي واجب اذ ينتفي به استقلال العبد بالفاعلية ويبطل الاعتزال بالكلية حيث لا يبقى الا المامور مع الداعي الذي هو خلق الله تعالى متمكنا من الفعل والترك ما اذا كان نفس الفعل كذلك

واقع بحسب قصده وداعيته كالاقدام على الاكل والشرب عند اشتداد الجوع والاحجام عنهما اذا علم ان في الطعام
والماء سما ولا نعني بموجد الفعل بالاختيار الا الذي يحدث منه الفعل على وفق دواعيه الثاني ان كل عاقل
يعلم بالضرورة حسن مدح من احسن اليه وذم من اساء ولولا انه يعلم بالضرورة كونه المحدث لفعله فيقال
ما علم ذلك كما لا يحكم بحسن المدح والذم على ما ليس من افعاله ولهذا اذا رمي العاقل يذم الرامي لا الاجر
الرابع انه يعلم بالضرورة صحة طلب القيام والمشي من الصحيح البنية لا من الزمن والمقعد بناء على صحة وجودهما
من الاول دون الثاني واذا كان الفرع ضروريا كان الاصل بالطريق الاولى الخامس انه يعلم بالضرورة انه يصح منه تحريك
المدر دون الجبل ولا معنى لهذا سوى العلم بقدرته على تحريكه دونه ولهذا يقصد تحريك طرف الجدول الدقيق
دون الواسع السادس ان الطالب العاقل يعلم بالضرورة انه يطلب ما طلبه المامور ولهذا لا يطلب من الشجر
ذلك الفعل منه وانه ينهى عما نهى عنه من الافعال التي يجدها المنهي وكذا التمني والتعجب وعلى ذلك وكل هذا يدل على ان
فعل العبد باحداثه والجواب ان جميع الوجوه لا يفيد سوى ان من الافعال المستندة الى العبد ما هو
متعلق بقدرته وارادته واقع بحسب قصده وداعيته وهي المسمات بالافعال الاختيارية وكونها مقدورة للعبد
واقعة بكسبه وعلى حسب قصده واختياره وعند صرف قدرته وارادته وان كانت مخلوقة لله تعالى كاف في حسن المدح
والذم وصحة الطلب والنهي والتمني والتعجب ونحو ذلك ولا يفيد كونها مخلوقة للعبد على ما هو المتنازع فضلا
ان يفيد العلم الضروري بذلك والتعجب منه في الحسين وهو في غاية الحذاقة كيف جزاء على ادعاء الضرورة في مثل
اية الوقاحة حيث نسب جميع من سواه من العقلاء الى السفسطة وانكار الضرورة اما السنية والجبرية فظاهر
واما القدرية فلانهم جعلوا الحكم بكون العبد موجدا لافعاله نظريا لا ضروريا وذكر الامام في نهاية العقول
ان ابا الحسين لما خالف اصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف فعله لاحدهما دون الاخر على مرجح وذهب
الى ان العلم بتوقف صدور الفعل على الداعي ضروري وان حصول الفعل عقيب الداعي واجب لزمه من هاتين
المقدمتين عدم كون العبد موجدا لفعله وفيه ابطال الاصول التي عليها مدار الاعتزال فخاف من تنبه اصحابه
انه رجع عن مذهبهم فلبس الامر عليهم وادعى العلم الضروري بكون العبد موجدا لفعله ثم قال الامام لا يقال
الاعتراف بتوقف صدور الفعل عن القادر على الداعي ووجوب حصوله عند حصوله لا ينافي القول بان قدرة
العبد مؤثرة في وجود الفعل انما ينافي استقلاله بالفاعلية وهو انما ادعى العلم الضروري في الاول لا في الثاني
لانا نقول نحن لا نستدل بالدليل المذكور لاجل بيان ان القدرة الحادثة غير مؤثرة بل لبيان سلب الاستقلال
كما هو مذهب الاستاد وامام الحرمين وان كان ابو الحسين قد ساعدنا عليه فمرحبا بالوفاق لكن يلزم منه
فساد مذهب الاعتزال بالكلية لانه لا فرق في العقل بين ان يامر الله العبد بما يكون فعلا لله تعالى ولم
يامره بفعل يجب حصوله عند فعل الله ويمتنع حصوله عند عدمه فان المامور على كلا التقديرين لا يكون متمكنا
من الفعل والترك ولا بين ان يعذب الله على ما اوجده فيه وان يعذبه على ما يجب حصوله عند حصول ما اوجده
الله فيه ولا بين فاعل القبيح والظلم وفاعل ما يوجب القبيح والظلم فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند
حصول الارادة الجازمة انسد عليه باب الاعتزال قطعا ان ابا الحسين كان من المنكرين للمذهب

الاعتزال في هذه المسئلة والمبالغة في دعوى القدرة فيها كانت على سبيل التقية والتلبيس وتمامه على بعض المتاخرين من المعتزلة ان معنى الوجوب عند خلوص الداعي انا نعلم ان القادر يفعله مع امكان الترك كما نعلم ان الله تعالى يثيب الانبياء والاولياء بالجنة ويعاقب الكفار بالنار مع امكان تركهما ونعلم ان العرب لو قدروا على مثل القرآن مع توفر الدواعي وانتفاء الموانع لاتوا بمثله ولولا وجوب الاتيان بمثله بالمعنى الذي ذكرنا لما نجزم بجواز ان يقدروا ولا ياتوا به وفيه نظر لانه اما ان يلزم مع خلوص الدواعي صدور الفعل من القادر بحيث لا يمكنه الترك ولكن كان ممكنا في نفسه بالنظر الى اصل قدرته وارادته فيتم ما ذكره الامام من وجوب الفعل ولزوم الجبر وعدم استقلال العبد لظهور ان تلك الداعية والارادة الجازمة ليستا بارادة العبد وهو اسوا المعنى بالجبر الذي يقول به اهل الحق ويلزم ابا الحسين الا الجبر المطلق الذي يقول به المجبرة وبطلانه من دون البيان لا يلزم فلا معنى لتسميته بالوجوب ولا طريق الى العلم بالصدور بل هو رجم بالغيب لان الوقوع يساوي اللاوقوع واما العلم فرع اصل الوجوب الابدي انه لو قيل من ابي عرفت نجز المتحدين قيل لانه خلص دواعيهم فلو قدروا لاتوا به فمن منع الوجوب لانه استدلال باستواء الاتيان وعدمه بالنسبة الى اللزوم ولهذا السبيل سبق الفعل عند صحة القدرة على نفي الداعي وجزم كان ذلك قوله ومنهم من احتج عليه اي على المسئلة وهو كون المتولد من العبد وهو المختار نظري فتمسكوا بوجوه عقلية ونقلية لان العقلية فيها ادعى الاول وهو عمدتهم الكبرى وعدتهم الوثقى انه لو لم يكن العبد موجدا لافعاله بالاستقلال لزم فساد لت منها بطلان المدح والذم عليها لان المدح والذم على ما ليس بفعل له ولا واقع بقدرته واختياره قبيح بل ربما يمتنع ان يذم على انه يحمل له كالحسن والقبيح واعتدال القامة واعوجاجها ومنها بطلان التكاليف من الاوامر والنواهي لانه لا معنى للامر بما لا يكون فعلا للمامور ولا واقعا بقدرته بل لا يطيقه لمرض وحكم ظاهر العقلاء يستحيلون منه وينسبون الامر الى الحمق والجنون من امر او نهى يطلب من الانسان صعود الحوان والطيران الى السماء بل من الجماد المثبت على الادمي والصعود في الهواء وكذا الثواب والعقاب لانه لا وجه للثواب والعقاب على ما هو بخلق المثيب والمعاقب ومنها القبيح على ما يخلقه كان استقصارا على العدو الشيطان واحتج به بالزام انه ليس منه الا الوسوسة والترغيب ومنها بطلان فوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وبعثة الانبياء وانزال الكتب من السماء لانه لا تظهر للترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمالات وازالة الرذائل وتحوذلك فايدة الا اذا كان للعبد قدرة وارادة مؤثرة في افعاله ويتولى مباشرة بالاستقلال ومنها بطلان الفرق بين الافعال التي تطابق العقل والشرع على التحسين واسمها اهما المدح العاجل والثواب الاجل التي ليست كذلك كالايمان والاساءة الى الكفر والكفران ونقول السيئة من العداوة والاكبيان وتمهيد قواعد الخيرات وفعل ابليس من الاضلال والاغواء والتزين البدو والتسهيلات ولا تكتم بالتسبيح والاذكار المترتب عليها الثواب والاستجابة والتكلم بالهذيانات والفحش والهجاء اذ لا يترتب الا اللوم والعقاب لان الكل بخلق الله تعالى من غير تاثير للعبد ومنها بطلان الفرق بين الحركات التي تظهر من اعضاء العبد بقدرته وارادته والتي يظهر منها بغير قدرته وارادته كما اذا احرك زيد يد عمرو منه لابرك الاعرج سيما بالصرع ذكر كافة العقلاء انما يفرق الجبر الفاقد لقدرة العبد واختياره الى

بجعل فعله متعلق القدرة وارادته واقتنائه به وعقيب عزمه وان كان بخلق الله تعالى ولا على من يجعل قدرته مؤثرة لكن لا بالاستقلال بل بمرجح هو محض خلق الله تعالى على ان من الفساد ان ما يلزم المعتزلة ايضا لبطلان استقلال العبد بناء على وجوب الفعل وامتناعه لوجود المرجح او عدمه وتعلق علم الله تعالى بوقوعه اولا وقوعه ومنها ما يندفع بطريق آخر فان المدح او الذم قد يكون باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب والعقاب ايضا لما كان فعل الله تعالى وتصرفا فيما هو حقه لم يتوجه سؤال اللمية كما لا يقال لم خلق الاحراق عقيب مس النار وان التكاليف والبعثة والتهديد والوعد والوعيد ونحو ذلك قد يكون دواعي الى الفعل والترك فيخلقه الله تعالى وان عدم افتراق الفعلين في المخلوقية لا ينافي افتراقهما بوجوه أخر الثاني ان كثيرا من افعال العباد قبيح كالظلم والشرك والفسق والقول باتخاذ الولد ونحو ذلك القبيح لا يخلقه الحكيم لعلمه بقبحه وعلمه بغناه عن خلقه ورد بعد تسليم الحسن والقبح العقليين بان خلق القبيح ربما يكون له عاقبة جميلة فلا يقبح بخلاف فعله وبانه لا معنى لفاعل القبيح الا موجده ومحدثه ليس بشيء فان الظالم من اتصف بالظلم لا من اوجده في محل آخر الثالث ان فعل العبد لو وجب الوقوع وامتناعه تابع لقصد العبد وداعيته وجودا وعدما وكل ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير وايجاده اما الصغرى فلقطعنا بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد الطعام والماء بلا صارف ياكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار محرق ولم يكن له داع الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يوجده عند ارادته او يوجده عند كراهته وكان تنظيم القياس هكذا لو كان فعل العبد بايجاد الله تعالى لم يكن تابعا لارادة العبد وجوبا وامتناعا لكن اللازم باطل وهكذا لو كان فعل العبد تابعا لارادته لم يكن بايجاد الله تعالى لكن الملزوم حق والجواب ان ما ذكر في بيان الصغرى انما يفيد الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع في بعض الافعال ورب فعل يتبع ارادة الغير كما للخدم والعبيد فينتقض الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بتبعية ارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة العبد بطريق جري العادة الرابع ان الله تعالى لو كان موجدا لافعال العباد لكان فاعلا لها لان معناهما واحد ولو كان فاعلا لها لكان متصفا بها لانه لا معنى للكافر والظالم مثلا الا فاعل الكفر والظلم ومحه يلزم ان يكون البارئ تعالى كافرا ظالما فاسقا اكلا شاربا نائما قاعدا الى غير ذلك من الفواحش التي لا يستطيع العاقل اجراءها على اللسان بل اخطارها بالبال وهذه الشبهة كما سمعنا من حمقى العوام والسوقة من المعتزلة فتتعجب وجدنا في كتبهم المعتبرة فتحققنا ان التعصب تغطى على العقول وتعمى القلوب التي في الصدور ولا ادري كيف ذهب عليهم ان مثل هذه الاسامي انما يطلق على من قام به الفعل لا من اوجده الا ان المحال لزم ان اثبت بالدليل ان الموجد هو الله تعالى لزمهم صحة جريان التسمية بناء على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض الاجسام وكان قول القائل لخصمه مذهبك باطل لكونه كلام الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهم لجهلهم يوردون مثل هذا الالزام على

على الحق ويجعلون قول السني للمعتزلي آذيتني او طلبتك او اقبلت علي وما اشبه ذلك كالمذهب ويعتقدون ان اسناد
الافعال الى العباد مجاز عند السنية وما دوا ان زعم بعض من يعتقد من الشيعة اعلم الناس لي مثل طلعت
الشمس مجاز عند اهل السنة قوله واما السمعية فكثيرة جدا حتى زعموا انه ما من آية الا وفيها دلالة على
بطلان الجبر وقد بينه الامام الرازي رحمه في سورة الفاتحة لنقاش عليه الفاتق وبلغ الامر الى قصي في التقرير
والمعارضة من جانب اهل الحق ثم ضبطها له بالهم السمعية على كثرتها في عشرة انواع الاول الآيات الدالة على اسناد
الافعال الى العباد واسناد الفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى فليبدأ من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب
ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس وقد عرفت ان جزء السني من المتنازع فيه ونفي
وزعم الامام انه لا مخلص عنها الا بالتزام ان مجموع القدرة والداعي مؤثر في الفعل وخالق ذلك المجموع هو
الله تعالى فبهذا الاعتبار صح الاسناد وزال التناقض بينها وبين الادلة القاطعة على ان الكل بقضاء الله و
قدره الثاني الآيات الواردة في امر العباد ببعض الافعال ونهيهم عن البعض ومدحهم على الايمان والطاعة
وذمهم على الكفر والمعاصي ووعدهم الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية وفي قصص الامم الماضية لانه لم
ان يحل بالسامعين ما حل بهم والايقاظ والاعتبار باحوالهم وكل ذلك انما يصح اذا كان للعبد قدرة واختيار في احداث
الافعال وقد عرفت الجواب الثالث الآيات المصرحة في اسناد الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد وهي العمل
كقوله تعالى من عمل صالحا فلنفسه ليجزي الذين اساءوا بما عملوا ان الذين امنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة
فلا يجزى الا مثلها وهي اكثر جدا والفعل كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله يعلمه وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى
لبئس ما كانوا يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب
رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق وجعلوا لله
شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واخلق لكم من الطين وان تخلق من الطين كهيئة
الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية عن الخضر عم حتى احدث لك منه ذكرا والابتداع كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها
والجواب انه لما ثبت بالدلايل السالفة ان الكل بقضاء الله وقدره وجب جعل هذه الالفاظ مجازات
عن السبب العادي اي من صار سببا عاديا للاعمال الصالحة وعلى هذا العكس او جعل هذه الاسنادات مجازات
لكون العبد سببا لهذه الافعال كما في بنى الامير المدينة هذا في غير لفظ الكسب فانه يصح على الحقيقة والخلق فانه
بمعنى التقدير والجعل فانه بمعنى التصيير وهو لا يستلزم الايجاد مع تحقق مثل جعل الدرهم في الكيس وجعل
زيد شريكا واما على رأي الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية مؤثر في الفعل وذلك المجموع بخلق الله تعالى
من غير اختيار للعبد فلا مجاز ولا اشكال في الاستقلال للعبد فلا اعتزال الرابع الآيات الدالة على توبيخ
الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا
كيف تكفرون بالله ما منعك ان تسجد فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل
لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك فيبطل مذهب المجبرة لهم ان يجادلوا ويقولوا انك خلقت فينا الكفر وعلمته
واردته واخبرت به وخلقت قدرة وداعية يجب معهما الكفر وكل هذه موانع من الايمان فلكون القرآن

١٨٤



حجة للكافر وقد انزل ليكون حجة عليه واليه اشار الصاحب بن عباد وكان غاليا في الرفض والاعتزال اسماعيل
في تربيته الى ما يتم الجبائي ورمع قدره واعلاه ذكره حيث قال كيف يأمر بالايمان ولم يرده وينهى عن الكفر
واراده ويعاقب على الباطل ويقدره وكيف يصرف عن الايمان ثم يقول انى تصرفون ويخلق فيهم الافك
ثم يقول انى تؤفكون وانشأ فيهم الكفر ثم يقول كيف تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم
تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان
ثم يقول وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فانى تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا
ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين والجواب ان المراد الموانع الظاهرة التي يعلمها جهال الكفرة وموانع
موانع عقلية خفيت على علماء القدرية الخامس الآيات الدالة على ان فعل العبد بمشيته كقوله تعالى فمن شاء
فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ الى
ربه سبيلا والجواب ان التعليق بمشية العبد مذهبا لكن مشيته بمشية الله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء
الله وفي تعداد هذه الانواع وافرادها اطالة وقد فصلها الامام في كتبه سيما المطالب العالية واورد ايضا
احاديث كثيرة توافق انواع الآيات واقتصر في الجواب على ان الادلة السمعية متعارضة فالتعويل على
العقليات وعمدتها في ذلك دليل الداعي الموجب ودليل العلم الازلي ولهذا نقل عن بعض اذكياء المعتزلة
انه كان يقول هما العدو لنا للاعتزال والاقدام لم الدليلين لولا هما لتم الامر للارادة وقد اورد الموافق
في عدله هما فلا يعول عليه عندهم لتجويزهم وقوع خلاف مراد الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولهذا الزم
المجوسي عمرو بن عبيد حين قال [illegible] فقال [illegible] يريد اسلامي لكن
الشياطين لا يتركونني فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الغالب قوله خاتمه يشير الى ما ذكره الامام
الرازي من ان حال هذه المسئلة عجيبة فان الناس كانوا مختلفين فيها ابدا بسبب ان ما يمكن الرجوع اليه
فيها متعارضة متدافعة فمعول الجبرية على انه لابد لترجيح الفعل على الترك من مرجح ليس من العبد ومعول القدرية
على ان العبد لو لم يكن قادرا على الفعل لما حسن المدح والذم والامر والنهي وهما مقدمتان بديهيتان ثم الدلايل
العقلية اعتماد الجبرية على ان تفاصيل احوال الافعال غير معلومة للعبد واعتماد القدرية على ان افعال العباد
واقعة على وفق قصودهم ودواعيهم وهما متعارضان ومن الالزامات الخطابية للقدرية ان الايجاد
صفة كمال لا يليق بالعبد الذي هو منبع النقصان واما الدلايل السمعية فالقرآن مملو بما يوهم بالامرين
وكذا الآثار فان امة من الامم لم تكن خالية من الفرقتين وكذا الاوضاع والحكايات متدافعة من
الجانبين حتى قيل ان وضع النرد على الجبر ووضع الشطرنج على القدر الا ان مذهبنا اقوى بسبب ان
القدح في قولنا لا يتوجه الا على الممكن الا بترجيح يوجب انسداد باب اثبات الصانع ونحن نقول الحق ما قال
بعض ائمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين وذلك لان مبنى المبادي القريبة لافعال
العباد على قدرته واختياره والمبادي البعيدة على عجزه واضطراره فالانسان مضطر في صورة مختار
كالقلم في يد الكاتب والوتد في شق الحائط وفي كلام العقلاء قال الحائط للوتد لم تشقني فقال سل من يدقني

وافعاله بقضاء الله وقدره بمعنى خلقه وتقديره ابتداء او بتوسط موجب والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضي وعند المعتزلة لا يصح الا بمعنى الاعلام والكتابة او بمعنى الالزام في الواجبات خاصة وقالت الفلاسفة القضاء وجود الكائنات في العالم العقلي مجملة والقدر وجودها في موادها الخارجية مفصلة ودخول الشر في القضاء بالتبعية ثم لا خلاف في ذم القدرية حين قال النبي عم لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا وسموا بذلك لافراطهم في نفيه وما يقولون من ان المثبت له اولى بهذا الاسم ... الله مردود بقوله عم القدرية مجوس هذه الامة وقوله عم اذا قامت القيامة نادى مناد ليقم خصماء الله فيقوم القدرية وبان من يضيف القدر الى نفسه اولى بهذا الاسم ممن يضيفه الى ربه منه

قوله وافعاله بقضاء الله قد اشتهر من اكثر الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهو امضاء افعال العباد
وآثره ظاهر عند اهل الحق لما تبين من انه الخالق لها بنفسها او الخالق للقدرة والداعية الموجبتين
لها فمعنى القضاء والقدر الخلق والتقدير كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وقوله تعالى وقدر فيها
اقواتها فلا يستقيم هذا عند القدرية وقد يكون القضاء والقدر بمعنى الايجاب والالزام كما في قوله تعالى و
قضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون
الباقي وقد يراد بهما الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن
في الارض الآية وقوله تعالى الا امرأته قدرنا انها لمن الغابرين اي اعلمنا بذلك وكتبناه في اللوح فعلى هذا
جميع الافعال بالقضاء والقدر وقالت الفلاسفة لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية حاصلة
من حيث هي معقولة في العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة والآلة
على سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متأتية لقبول صورتين معا فضلا عن اكثر وكان الجود الالهي
مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف
حكمته زمانا تخرج فيه تلك الصور من القوة الى الفعل فالقضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم
العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد
كما قال عز من قائل وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم قالوا ودخول الشر في القضاء
الالهي على سبيل التبع فان الموجودات اما خير محض كالعقل والافلاك واما الخير غالب عليه كما في هذا العالم
فان المرض وان كثر فالصحة اكثر منه ولما امتنع عقلا ايجاد ما في هذا العالم مبرأ عن الشر بالكلية فان
المطر المخصب للبلاد يخرب بعض الدور بالضرورة وجب في الحكمة ايجاده لان ترك الخير الكثير لاجل الشر
القليل شر كثير فدخل الشر في القضاء وكذا كان بحكم وما عز من قضى **قوله** ثم لا خلاف في ذم القدرية فقد ورد في
صحاح الاحاديث لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا والمراد بهم القائلون بنفي كون الخير والشر
كله بتقدير الله ومشيته سموا بذلك لمبالغتهم في نفيه وكثرة مدافعتهم اياه وقيل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد
وليس بشيء لان المناسب ح القدري بضم القاف وقالت المعتزلة القدرية هم القائلون بان الخير والشر
كله من الله تعالى وبتقديره ومشيته لان الشائع نسبة الشخص الى ما يثبته ويقول به كالجبرية والحنفية و
الشافعية الى ما ينفيه ورد بانه صح عن النبي عم قوله القدرية مجوس هذه الامة وقوله اذا قامت القيامة
نادى مناد اهل الجمع اين خصماء الله فيقوم القدرية ولا خفاء في ان المجوس هم الذين ينسبون الخير
الى الله والشر الى الشيطان ويسمونه اهرمن ولا يجعلونه بمشيته واهرمن ... الامور كلها الى الله ويقعون فى
بعضها فينسبها الى نفسه يكون هو الخصم لله تعالى والقائل بتفويض القدر الى نفسه ويدعى كونه الفاعل
والمقدر اولى باسم القدري ممن يضيفه الى ربه فان قيل روي عن النبي عم انه قال لرجل قدم عليه من فارس
اخبرني باعجب شيء رايت فقال رايت قوما ينكحون امهاتهم وبناتهم واخواتهم فاذا قيل لهم لم
تفعلون ذلك قالوا قضاء الله علينا وقدره فقال عم سيكون في آخر امتي اقوام يقولون مثل مقالتهم

فرع لما ثبت استناد الكل الى الله بطل ما ذهب اليه المعتزلة من التوليد وفرعوه والمتولد عند عامتهم فعل العبد تمسكا بمثل ما مر ومن خلق الاعمال وقال النظام لا فعل له الا ما يوجد في محل قدرته وقال معمر الا الارادة وقيل الا الفكر والباقي بطبع المحل لانه قد لا يوافق الداعية وقد لا يصح الا منه بفعله كما في السهم المرسل ورد بانه لمانع واما تمسكهم بانه لو كان فعل العبد لزم اجتماع المؤثرين او الترجيح بلا مرجح في حركة جسم يجذبه قادر ويدفعه آخر فقد يدفع بمنع استقلال كل من القوتين في تلك الحركة منه

مقالتهم اولئك مجوس امتي وروى الاصبغ بن نباتة ان شيخا قام الى علي بن ابي طالب بعد انصرافه من صفين
فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء الله وقدره فقال والذي خلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا
موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله تعالى وقدره فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي ما ارى لي
من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون
ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال
ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا حتما لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر
والنهي ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا
المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل
العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا
ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين
كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله
والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وعن الحسن بعث الله محمدا الى العرب وهم قدرية
يحملون ذنوبهم على الله وتصديقه قوله تعالى واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قلنا
ما ذكر لا يدل الا على ان القول بان فعل العبد اذا كان بقضاء الله وقدره وخلقه وارادته يجب للعبد الاقدام
عليه ويبطل اختياره فيه واستحقاقه للثواب والعقاب والمدح والذم عليه قول المجوس فلينظر ان هذا
قول المعتزلة ام المجبرة ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ومن وقاحتهم انهم يروجون باطلهم بنسبته
الى مثل امير المؤمنين علي واولاده رض وقد صح عنه انه خطب الناس على منبر الكوفة فقال ليس منا من لم يؤمن
بالقدر خيره وشره وانه حين اراد حرب الشام قال شعر
اي يومي من الموت افر · يوم ما قدر ام يوم قدر
وانه قال لمن قال انى املك الخير والشر والطاعة والمعصية تملكها مع الله او تملكها
بدون الله فان قلت املكها مع الله فقد ادعيت انك شريك الله وان قلت املكها بدون الله فقد ادعيت انك
انت الله فتاب الرجل على يده وان جعفر الصادق قال للقدري اقرأ الفاتحة فقرأ فلما بلغ اياك نعبد واياك
نستعين قال له جعفر على ماذا تستعين بالله وعندك ان الفعل منك وجميع ما يتعلق به من الاقدار والتمكين
والالطاف قد حصلت وتمت فانقطع القدري والحمد لله رب العالمين **قوله** فرع ذهبت المعتزلة
الى ان فعل الفاعل قد يوجب لفاعله فعلا آخر في محل القدرة او خارجا عنه وذلك معنى التوليد وفرعوا
عليه فروعا مثل ان المتولد بالسبب المقدور بالقدرة الحادثة يمتنع ان يقع بالقدرة الحادثة بطريق
المباشرة من غير توسط السبب ومثل اختلافهم في ان المتولد هل يقع في فعل الله تعالى ام جميع افعاله بطريق
المباشرة وفي ان الموت هل هو متولد من الجراحة فيكون فعل العبد او غير ذلك ولما ثبت استناد الممكنات
الى الله تعالى ابتداء بطل التوليد عن اصله والمعتزلة تمسكوا في كون المتولد فعلا للعبد سواء تولد من فعله
المباشر او فعله المتولد كحركة الآلة وحركة المتحرك بالآلة بمثل ما ذكروا في مسئلة خلق الاعمال من وقوعه

وموقوف على القصد والداعية ومن حسن المدح والذم والامر والنهي بل استحسان المدح والذم على الافعال
المتولدة كالكتابة والصياغة والبناء والكلام والدفع والجذب والقتل والضرب اظهر عند العقلاء من المدح
والذم على المباشرات لانها لا يظهر ظهور المتولدات وكذا الوقوع بحسب الدواعي اظهر فيها لان اكثر الدواعي انما
يكون الى المتولدات والجواب مثل ما مر وذهب النظام من المعتزلة الى انه لا فعل للعبد الا ما يوجد
في محل قدرته وانما هي بطبع المحل وقال معمر لا فعل للعبد الا الارادة وما حدث بعدها انما هو بطبع المحل وقيل
لا فعل للعبد الا الفكر فانه لو كان المتولد فعلا لما لم يقع الا بحسب دواعينا كالمباشر واللازم باطل لان كثيرا من ارباب
الصناعات ينقضون اعمالهم لعدم موافقتها دواعيهم واغراضهم وانه لو كان فعلا لصح منا ان لا نفعله
بعد وجود السبب لان شان القادر صحة ان يفعل وان لا يفعل واللازم ظاهر البطلان كما في السهم المرسل
من القوس والجواب ان عدم الموافقة للغرض لمانع مثل الخطاء في تهيئة الاسباب وكذا عدم التمكن من ترك الفعل
لمانع مثل احداث السبب التام لا ينافي كونه فعل الفاعل فان موافقة الغرض وتمكن القادر من الفعل
والترك انما يكون عند وجود الاسباب وانتفاء الموانع واحتج اصحابنا بوجوه الاول ان الجسم الملتزق بكفي
طرفاه بيدي قادرين اذا جذبه احدهما ودفعه الآخر معا فحركته اما ان تقع بمجموع القدرتين فيلزم اجتماع
العلتين المستقلتين على معلول واحد او باحديهما فيلزم الترجيح بلا مرجح او لا بهما وهو المطلوب وفيه نظر اذ
للخصم ان يمنع استقلال كل من القوتين باحداث الحركة على الوجه الذي وقع بل جميعهما غاية الامر انها تستقل
باحداث حركة ما وذلك الطريق بالجملة الثاني انه لو كان مقدورا للعبد لجاز وقوعه بلا توسط السبب كما في حق الباري
الثالث ان السبب عند حصوله موجب للمسبب عند عدم المانع فيلزم ان يكون الفعل المباشر مستقلا بايجاب المتولد
من غير تاثير للقدرة فيه الرابع انه لو كان بقدرة العبد لزم ان لا يوجد عند فناء قدرة العبد واللازم
باطل فيما اذا رمى انسان سهما ومات قبل ان اصاب السهم حيا فجرحه وافضى الى زهوق روحه بعد
شهور واعوام فهذه اربع ايات ولا الآم افعال وجدت بعد ما صار الرامي عظاما رميما واعترض
بانه يجوز ان يشترط في تاثير القدرة الحادثة ما لا يشترط في القديمة وبان معنى كون المتولد بقدرة العبد
تاثيرها في السبب الموجب له واعلم ان مذهب اصحابنا ان ما يقع مباينا لمحل القدرة الحادثة لا يكون
مقدورا لها اصلا وانها لا تتعلق الا بما يقوم بمحلها ولكن كان بخالق الله ثم انظر في الوجوه الاربعة انها على تقدير
تمامها هل تفيد ذلك ام تقتصر بعضها على مجرد نفي مذهب الخصم قوله المبحث الثاني مذهب اهل الحق
ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من السلف وروي مرفوعا
الى النبي عم ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن خلافا للمعتزلة منهم من منع التفصيل بان تعالى انه يريد الكفر والظلم
والفسق كما في انه خالق تعالى انه خالق لكل والا يقال خالق القاذورات والقردة والخنازير وخالف
المعتزلة في الشرور والقبائح فزعموا انه يريد من الكافر الايمان وان لم يقع الا الكفر ولم يقع وكذا يريد
من الفاسق الطاعة لا الفسق حتى ان اكثر ما يقع من العباد خلاف مراده والكلام انه لا يقضي على عباده كل
رئيس قرية من عباده حكي انه دخل القاضي عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى الاستاذ ابا

ابا اسحق الاسفرائني فقال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في
ملكه الا ما يشاء والتفصي عن ذلك بانه اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا
نقيصة ولا مغلوبية له في عدمه ووقوع ذلك كالملك اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا
فلم يدخلوا ليس بشيء لانه لم يقع مراده وقع مراد العبيد وانهم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية
لنا على ارادته للكائنات انه خالق لها بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة
لاحد طرفي الفعل والترك وعلى عدم ارادته لما ليس بكائن انه علم عدمه ووقوعه فعلم استحالته لانه علم خلاف
علمه جهلا والعالم باستحالة الشيء لا يريده البتة واعترض بان خلاف المعلوم مقدور في نفسه والمقدور اذا
كان متعلق المصلحة يجوز ان يكون مرادا ولو علم انه لا يقع البتة وبان من اخبره النبي الصادق بان فلانا
يقتله البتة يعلم ذلك قطعا مع انه لا يريد قتله بل حيوته والجواب ان مرادنا بالارادة هي الصفة التي
شانها التخصيص والترجيح واما الايات والاحاديث في هذا الباب فاظهر من ان تخفى واكثر من ان تحصى
ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله فمن
يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا قال ولا ينفعكم نصحي ان
اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ولو شاء لهديكم اجمعين اولئك الذين
لم يرد الله ان يطهر قلوبهم انما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم كافرون الى غير ذلك
من يشاء الى صراط مستقيم وللمعتزلة فيها تاويلات فاسدة وتعسفات باردة يتعجب منها الناظر ويحقق
انهم فيها مجحوجون وبوقوعها مخنوقون ولظهور الحق في هذه المسئلة يكاد عامتهم به يعترفون ويجري على
السنتهم ان ما لم يشأ الله لا يكون ثم العمدة القصوى لهم في الجواب عن اكثر الايات حمل المشية على مشية القسر
والالجاء وحين سئلوا عن معنى تخلية وافعال العلاقة معناها خلق الهداية والايمان فيهم بلا اختيار منهم ولا
بان المؤمن حين يكون هو الله لا العبد على ما زعمتم في الزامنا حين قلنا بان الخالق هو الله مع قدرتنا
واختيارنا وكسبنا فكيف يدفعون ذلك فقال الجبائي معناها خلق العلم الضروري بصحة الايمان واقامة الدلائل
المثبتة لذلك العلم الضروري ورد بان هذا لا يكون ايمانا والكلام فيه على ان في بعض الايات دلالة على انهم لو رأوا
كل آية ودليل لا يؤمنون البتة فقال ابنه ابو هاشم معناها ان يخلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا
شديدا وهو ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس في لا يؤمنون على ان قوله ولو
شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين يشهد
بفساد تاويلهم لدلالته على انه انما لم يهد الكل لسبق الكلم بملء جهنم ولا خفاء في ان الايمان والهداية
بطريق الجبر لا يخرجهم عن استحقاق جهنم سيما عند المعتزلة ولهم فصول في هذا المقام وتعسف ولا يلائم
المطولات وكتب التاويلات والمعتزلة تمسكوا في دعواهم بوجوه الاول ان ارادة القبيح قبيحة
والله منزه عن القبائح ورد بانه لا قبيح منه غاية الامر انه خفي علينا وجه حسنه الثاني ان العقاب على ما اراده
ظلم ورد بالمنع فانه تصرف في ملكه الثالث ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه ورد بالمنع اذ ربما لا يكون

لان الظلم تعدا الى ملك غيره

وقوله كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها ورد الاول بعد تسليم العموم بان المعنى لآمرهم بالعبادة او ليتذللوا او ليكونوا عبادا لي والثاني بعد تسليم كون الاشارة الى ما وقع بان المعنى مكروها بين الناس وفي مجاري العادات

غرض الآمر الاتيان بالمامور به كالسيد اذا امر العبد امتحانا له هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من الفعل والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر بتهديد مطاله وكذا النهي فان قيل مامور السلطان يتبادر الى المامورية متعلقا بانه مراد السلطان قلنا لا مطلقا بل اذا ظهر امكان الارادة وانما يتعلق مطلقا بالامر والاشارة والحكم الرابع لو كان الكفر مراد الله لكان طاعة لان معناها تحصيل مراد المطاع لذواته وجودا او عدما ورد بالمنع بل هي موافقة الامر وانما تدور معه غلبة الارادة او لم تعلم الخامس لو كان مرادا لكان قضاء فوجب الرضا به والملازمة وبطلان اللازم اجماع ورد بانه مقتضى لا قضاء ووجوب الرضا انما هو بالقضاء دون المقتضي ودعوى ان المراد بالقضاء الواجب الرضا به هو المقتضي من المحن والبلايا والمصائب والرزايا لا الصفة الذاتية لله تعالى ثم ثبت بل هو الخلق والحكم والتقدير وقد يجاب بان الرضا بالكفر من حيث انه من قضاء الله طاعة ولا من حيث انه كسب العبد كفر وفيه نظر السادس ان الآيات تنادي على نسبة ارادة للقبائح وبالتوبيخ والوعيد على من يقول بذلك كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد وما الله يريد ظلما للعالمين ان الله لا يامر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله لا يحب الفساد وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء الآية وذلك لان الله تعالى ذم المشركين ووبخهم على ادعائهم ان الكفر بمشيئة الله وكذبهم وآباءهم في ذلك وعاقبهم عليه وحكم بانهم يتبعون فيه الظن دون العلم وانه كذب صراح والجواب انه لا يتصور منه الظلم لان ما يفعله بالعباد تصرف منه في ملكه فالآيات نفي للظلم بنفي لازمه اعني الارادة لان ما يفعله القادر المختار لا يكون الا مرادا وليس فيها انه لا يريد ظلم زيد على عمرو ليظهر لنا المعنى على انه لا يريد ظلما منه واما بقي الامر والرضا والمحبة فلا نزاع فيه فان المحبة والرضا من الاستحسان وترك الاعتراض وارادة الانتقام فهو يريد كفر الكافر ويخلقه ومع هذا يبغضه وينهاه عنه ويعاقبه عليه واما رد مقال المشركين فلقصدهم بذلك الاستهزاء والتحريه وتمهيد العذر في الامر اي كما اذا قال القدري استهزاء انا شيء قصدا الى الزامه لو شاء الله رجوعي الى مذهبكم وخلق رفعي عنايتكم لرجعت والدليل عليه انه قال تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم فجعل مقالتهم تكذيبا لا كذبا ورتب عذاب الآباء على تكذيبهم لا كما زعم المستدل وبهذا اصرح في آخر الآية بنفي مشيئة هدايتهم وانه لو شاء لفعل البتة ازالة للوهم الذي ذهب اليه المستدل السابع قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون دل على انه اراد من الكل الطاعة والعبادة لا المعصية ورد بعد تسليم دلالة اللام على الغرض على كون ما بعدها مرادا بمنع العموم للقطع بخروج من مات على الصبا او الجنون فليخرج من مات على الكفر ولو سلم فليس المقصود بيان خلقهم لهذا الغرض بل بيان استغنائه عنهم وافتقارهم اليه بدليل قوله ما اريد منهم من رزق وما اريد ان يطعمون وكانه قال ما خلقتهم لينفعوني بل لآمرهم بالعبادة او ليتذللوا الي اما بالنسبة الى المطيع فظاهر واما بالنسبة الى العاصي فبشهادة الفطرة على تذلله وان تجرى وافترى كذا في الارشاد للامام الحرمين وذهب كثير من اهل التاويل الى ان المعنى ليكونوا عبادا لي فيكون الآية على عمومها على انه يعارضها قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس وقوله تعالى انما نملي لهم

المبحث الثاني لا حكم للعقل في حسن الفعل وقبحه بمعنى استحقاق المدح والذم عند الله خلافا للمعتزلة واما بمعنى صفة الكمال والنقص وملائمة الغرض او الطبع وعدمها فلا نزاع فعندنا الحسن بالامر والقبح بالنهي بل عينهما وعندهم الامر للحسن والنهي للقبيح حتى لو لم يدركه العقل ضرورة او نظرا كان الشرع كاشفا مثبتا لنا قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ومن العقل وجوه الاول لو حسن الفعل او قبح لذاته لما اختلف حسنا وقبحا كالقتل حدا او ظلما والضرب تاديبا وتعذيبا والكذب او الصدق انقاذا واهلاكا مثلا

ليزدادوا اثما وجعل اللام للعاقبة كما في قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فانما يصح في فعل من يجهل العواقب فيفعل لغرض فلا يحصل ذلك بل ضده فيجعل كانه فعل الفعل لهذا الغرض الفاسد تنبيها على خطائه وكيف يتصور في علام الغيوب ان يفعل فعلا لغرض يعلم قطعا انه لا يحصل البتة بل يحصل ضده والعجب من المعتزلة كيف لا يعدون ذلك سفها وعبثا الثامن قوله تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها فاصل المنهيات مكروه فلا يكون مرادا لما بين الارادة والكراهة من التضاد ورد بعد تسليم كونه اشارة الى المنهيات الواقعة ليلزم كونها مرادة بان المعنى انها مكروه عند الناس وفي مجاري العادات لا عند الله ليلزم ما ذكر واما جعل المكروه مجازا عن المنهي فلعود الكلام لكون ذلك اشارة الى المنهي قوله المبحث الثالث في الحسن والقبح جعل هذا من مباحث افعال الباري تعالى مع انها لا تتصف بالحسن والقبح بالمعنى الذي نذكره اعني المامور به والمنهي عنه نظرا الى انهما بخلقه ومن آثار فعله والى انهما بتفسير الخصم متعلقان بافعال الباري اثباتا ونفيا وقد اشتهر ان الحسن والقبح عندنا شرعيان وعند المعتزلة عقليان وليس النزاع في الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص كالعلم والجهل وبمعنى الملائمة للغرض وعدمها كالعدل والظلم وبالجملة كل ما يستحق المدح او الذم عاجلا في نظر العقول ومجاري العادات فان ذلك يدرك بالعقل ورد الشرع ام لا وانما النزاع في الحسن والقبح عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المدح او الذم عاجلا والثواب او العقاب آجلا ومبنى التعرض للثواب والعقاب على ان الكلام في افعال العباد فعندنا ذلك بمجرد الشرع بمعنى ان العقل لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى بل ما ورد الامر به فحسن وما ورد النهي عنه فقبيح من غير ان يكون للفعل جهة محسنة او مقبحة في ذاته ولا بحسب جهاته واعتباراته حتى لو امر بما نهى عنه صار حسنا وبالعكس وعندهم للفعل جهة محسنة او مقبحة في حكم الله تعالى يدركها العقل بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار او بورود الشرع كحسن صوم يوم عرفة وقبح صوم يوم العيد فان قيل فاي فرق بين المذهبين في هذا القسم قلنا الامر والنهي عندنا من موجبات الحسن والقبح بمعنى ان الفعل امر به فحسن او نهي عنه فقبيح وعندهم من مقتضياته بمعنى انه حسن فامر به او قبيح فنهي عنه فالامر والنهي اداة او رد لاكتشاف حسن وقبح سابقين حاصلين للفعل لذاته او لجهاته ثم لكل من الفريقين تعريفات للحسن والقبح يتناول بعضها فعل الباري وفعل غير المكلف والمباح دون البعض وقد بينا تفصيل ذلك في شرح التنقيح وفوائد شرح مختصر الاصول قوله لنا وجوه تمسك اصحابنا بوجوه يدل بعضها على ان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل ولا لجهات واعتبارات فيه وبعضها على انهما ليسا لذاته خاصة الاول لو حسن الفعل او قبح عقلا لزم تعذيب تارك الواجب ومرتكب الحرام سواء ورد الشرع ام لا بناء على اصلهم في وجوب تعذيب مستحق العقاب اداما عن تائب واللازم باطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا الثاني لو كان الحسن والقبح بالعقل لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم وجه اللزوم ان فعل العبد

الثاني لو كانا بالذات لما اجتمعا كما في اخبار من قال لاكذبن غدا او هذا الذي اتكلم به كاذب الثالث العبد لا يستقل بفعله لما سبق وعلى هذا لا مدح ولا ذم من الله الا مستقل العبد به واما الاستدلال بانهما لو كانا حقيقيين وهما ثبوتيان لكونهما نقيضي اللاحسن واللاقبح العدميين لزم من اتصاف الفعل بهما قيام المعنى بالمعنى بل قيام الموجود بالمعدوم لا انهما لكونهما الداعي والصارف يعدمان الفعل وبانه اذا اخلوت الافعال حسنا وقبحا بالذات او الا على ما يبطل احتمال الباري فرشدة الاحكام وتبني الحلال والحرام فضعيف

اما اضطراري واما اتفاقي ولا شي منهما بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فاتفاق واما الصغرى فلان العبد ان لم يمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر كان اتفاقيا على انه يفضي الى الترجيح لا مرجح وفيه انسداد باب اثبات الصانع وان توقف فذلك المرجح ان كان من العبد ينقل الكلام اليه ويتسلسل وان لم يكن فحينئذ ان لم يجب الفعل بل صح الصدور عاد الترديد ولزم المحذور وان وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور واعترض بان المرجح هو الارادة التي شانها الترجيح والتخصيص فيصدر الفعل معه عنه دائما على سبيل الصحة دون الوجوب الا عند ارباب الحس ولو سلم فالوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار ولا يوجب الاضطرار المنافي للحسن وصحة التكليف واجيب بانه قد ثبت بالدليل لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون من العبد وحينئذ يجب معه الفعل ويبطل استقلال العبد ومثله لا يحسن ولا يقبح ولا يصح التكليف به عندهم واما الاعتراض بانه استدلال في مقابلة الضرورة ومنقوض بفعل الباري فقد عرفت جوابه الثالث لو كان قبح الكذب لذاته لما تخلف عنه في شي من الصور ضرورة واللازم باطل اذا تعين الكذب لانقاذ نبي من الهلاك فانه يجب قطعا فيحسن وكذا الفعل يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا وظلما واعترض بان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه الا ان ترك انجاء النبي اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح فالواجب في الحقيقة هو الانجاء لا الكذب وهذا اذا سلم عدم امكان التخليص بالتعريض والا فمع امكان التعريض مندوحة عن الكذب والجواب ان هذا الكذب لما تعين سببا وطريقا الى الانجاء الواجب كان واجبا فكان حسنا واما القتل والضرب حدا فمن محافظ الرابع لو كان الحسن والقبح ذاتيين لزم اجتماع المتنافيين في اخبار من قال لاكذبن غدا لانه اما صادق فيلزم لصدقه حسنه والاستلزامه الكذب في الغد قبحه واما كاذب فيلزم لكذبه قبحه ولاستلزامه ترك الكذب في الغد حسنه وقد يقرر اجتماع المتنافيين في اخبار الغدي كاذبا بانه لكذبه قبيح ولاستلزامه صدق الكلام الاول حسن ولانه اما حسن فلا يكون القبيح ذاتيا للكذب واما قبيح فيكون تركه حسنا مع استلزامه كذب الكلام الاول وهو قبيح ومبنى الاستدلال على انحصار الاخبار الغدي وقد يقرر بانه اما صادق واما كاذب واياما كان يلزم اجتماع الحسن والقبيح فيه ومبنى الكل على ان ملزوم الحسن حسن وملزوم القبيح قبيح وان كل حسن او قبيح ذاتي وقد يكون تقرير الشبهة بحيث يجتمع الصدق والكذب في كلام واحد فيجتمع الحسن والقبح وذلك اذا اعتبر القضية يكون مفهومها الاخبار عن نفسها بعدم الصدق فيستلزم فرض الصادق والكذب كما تقول هذا الكلام الذي اتكلم به الان ليس بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس وقد يورد ذلك في صورة كلام غدي وامسي فيقال الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق اولا ثم يتكلم به غدا بصادق خارجية ثم يقصد في الغد على قوله ذلك الكلام الذي تكلمت به امس صادق فان صدق كل من الكلام الغدي والامسي يستلزم عدم صدقهما وبالعكس وهي مغلطة تحير في حلها عقول العقلاء وفحول الاذكياء ولهذا سميتها مغلطة الجذر الاصم وقد صنفت الاطويل فلم اظفر بما يروي الغليل وتاملت كثيرا فلم يظهر الا اقل من القليل وهو ان الصدق او الكذب كما تكون حال حكم اي النسبة الايجابية او السلبية على ما هو اللازم في جميع القضايا فلا تكون حكاية اي حكاية حكم الحال

محمولا على الشي بالاشتقاق كان قولنا هذا صادق وذاك كاذب لا يتناقضان الا اذا اعتبرا حالين لحكم واحد او حكمين على موضوع واحد لحال في ما اذا اعتبر احدهما حالا لحكم والاخر حالا على موضوع اخر فلا المرجع احتمال فان جليا كما في قولنا السماء تحتنا صادق وكاذب وخفيا كما في الشخصية الاخرى فهي مناط المغلطة فانا اذا فرضنا ما كاذبا لم يلزم الا صدق نقيضها وهو قولنا هذا الكلام صادق فيقع الصدق حكما للشخصية لا حالا لحكمها واما حال حكمها الكذب على ما فرضنا والصدق حال النسبة الايجابية التي هي حكم النقيض وحكم الشخصية التي هي الاصل فلم يجتمعا حالين لحكم موضوع وكذا اذا فرضنا ها صادقة وتعلل المجيب عنه بتناقض الصدق والكذب لمنافاتهما بناء على رجوع احدهما الى حكم الشخصية والاخر الى موضوعها لكن الصواب عندي في مثل هذه القضية ترك الجواب والاعتراف بالعجز عن حل هذا الاشكال الخامس لو كان الفعل حسنا او قبيحا لذاته لزم قيام العرض بالعرض وهو باطل باعتراف الخصم وبما مر في الدليل وجه اللزوم ان حسن الفعل مثلا امر زائد عليه لانه قد يعقل الفعل ولا يعقل حسنه او قبحه ومع ذلك فهو وجودي غير قائم بنفسه وهذا معنى العرض اما عدم القيام بنفسه فظاهر واما الوجود فلان نقيضه لا حسن وهو سلبي اذ لو لم يكن سلبا لاستلزم محلا موجودا لحمله بصدق على المعدوم انه ليس بحسن وهذا باطل بالضرورة واذا كان احد النقيضين سلبيا كان الاخر وجوديا بالضرورة لامتناع ارتفاع النقيضين ثم انه صفة للفعل الذي هو ايضا عرض فيكون قائما به فيلزم قيام العرض بالعرض واعترض بان النقيضين قد يكونان عدميين كالامتناع واللاامتناع وبان صورة السلب لا يعين ما في طرف النفي لا يلزم من صدقه على المعدوم ان يكون سلبا محضا لجواز ان يكون مفهوما كليا يصدق على افراد بعضها وجودي وبعضها عدمي كاللاممكن الصادق على الواجب والممتنع وبانه منقوض بامكان الفعل فانه ذاتي له مع اجراء الدليل فيه واما لم ينقضوا الدليل بانه يقتضي ان لا يتصف الفعل بالحسن الشرعي للزوم قيام العرض بالعرض لان الحسن الشرعي عند التحقيق قدم لا عرض ومتعلق بالفعل لا صفة له وقد بينا ذلك في شرح الاصول السادس لو حسن الفعل وقبح لذاته او لصفاته ووجهاته لم يكن الباري مختارا في الحكم واللازم باطل بالاجماع وجه اللزوم انه لا بد في الفعل من حكم والحكم على خلاف ما هو المعقول قبيح لا يصح عن الباري بل يتعين عليه الحكم بالمعقول الراجح بحيث لا يصح تركه وفيه نفي الاختيار واعترض بانه وان لم يفعل القبيح الصادق لحكمه لكنه قادر عليه متمكن منه ولو سلم فالامتناع الصادر في الحكمة لا ينفي الاختيار على ان الحكم عندكم قديم فكيف يكون بالاختيار اللهم الا ان يقصد الالزام او يراد جعله متعلقا بالافعال السابع قبح الفعل وحسنه اذا كان صادرا عنه او داعيا اليه كان سابقا عليه فيلزم قيام الموجود بالمعدوم واعترض بان الصارف والداعي في التحقيق هو العلم باتصاف الفعل بالقبح والحسن عند الحصول قوله تمسكوا اي المعتزلة في كون الحسن والقبح عقليين بوجوه الاول وهو عمدتهم القصوى ان حسن مثل العدل والاحسان وقبح مثل الظلم والكفران مما اتفق عليه العقلاء حتى الذين لا يتدينون بدين ولا يقولون بشرع كالبراهمة والدهرية وغيرهم بل ربما يبالغ فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات وذلك مع اختلاف في اغراضهم وعاداتهم

الخامس استوى في غرضه الصدق والكذب وانقاذ الغريق واهلاكه يؤثر الصدق والانقاذ وما ذاك الا لحسنهما عقلا فان قيل لكونهما اصلح واوفق لغرض العامة
واليق برقة الجنسية على ان جزم العقل انما هو عند فرض التساوي لا التساوي فانه مع الثالث لو كان بالشرع لما ثبتا اصلا لان امتناع كذب البارئ
وامره بالقبيح ونهيه عن الحسن يكون ايضا بالشرع فيدور فلكنا قد سبق بيان امتناع كذبه من غير دور على انا لا نجعل الحسن بالامر بل نفسه فلا دور في الرابع لولم يقبح
منه الكذب واظهار المعجزة على يد الكاذب لم يثبت النبوة فلكنا ربما تمكن النبي ويقطع بعدم وقوعه كسائر العاديات الخامس من عرفه بذاته وصفاته وتعالى عما
ثم الشرك به ونسب اليه ما لا يليق به من الزوجة والولد وسائر سمات الحدوث والنقصان

ورسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتي للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك والجواب منع الاتفاق على الحسن والقبح
بالمعنى المتنازع وهو كونه متعلق المدح والذم عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب في حكمه بل بمعنى ملايمة
غرض العامة وطباعهم وعدمها ومتعلق المدح والذم في مجاري العقول والعادات ولا نزاع في ذلك
فبطل اعتراضهم بانا نعني بالحسن ما ليس لفعله مدخل في استحقاق الذم وبالقبيح خلافه واما عن الخامس
بانه لما ثبت المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب الثاني من استوى في تحصيل غرضه الصدق
والكذب بحيث في الشاهد فكذا في الغائب وبما مر لا يخفى ضعفه كيف وعلم المتشرع به مما لا يقول بدار
الآخرة والثواب والعقاب الثاني من استوى في تحصيل غرضه الصدق والكذب بحيث لا مرجح اصلا ولا علم
باستقرار الشرايع على تحسين الصدق وتقبيح الكذب فانه يؤثر الصدق قطعا وما ذاك الا لان حسنه
ذاتي ضروري عقلي وكذا لكن انقاذ من اشرف على الهلاك حيث لا يتصور للمنقذ نفع وغرض ولو مدحا وثناء
والجواب ايثار الصدق لما تقرر في النفوس من كونه الملايم لغرض العامة ومصلحة العالم والاستواء
المفروض انما هو في تحصيل غرض ذلك الشخص واندفاع حاجته لا على الاطلاق كيف والصدق ممدوح والكذب
مذموم عند العقلاء وعلى مذهبكم عند الله تعالى ايضا بحكم العقل ولو فرضنا الاستواء من كل وجه فلا نسلم ايثار الصدق
قطعا واما القطع به فلكن عند الفرض والتقدير فيتوهم انه قطع عنده وموقع المقدر في المفروض وقد اوضحنا
الفرق في فوائد شرح الاصول واما انقاذ الهالك فلرقة الجنسية المجبولة في الطبيعة وكانه يتصور مثل تلك
الحالة لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره في حق نفسه الى استحسانه من نفسه في حق غيره وبالجملة
لا نسلم ان ايثار الصدق والانقاذ عند من لم يعلم استقرار الشرايع على حسنهما انما هو لحسنهما عند الله تعالى
على ما هو المتنازع بل لامر آخر الثالث لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن
ما امر به الشارع او اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر عنه
وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير انه معزول
لا حكم له واما بالشرع فيدور والجواب انا لا نجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل
الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والنهي والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم فالكلام الوجيه
ومما يجب التنبيه له ان قولنا لا يدرك الحسن والقبح الا بالشرع يجوز حيث يوهم كون الحسن زايدا على الشرع موقوفا
ادراكه عليه وليس الامر كذلك بل الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع بالثناء على فاعله وكذا في القبيح واذا
وصفنا فعلا بالوجوب فلسنا نقدر للفعل الواجب صفة بها يتميز عما ليس بواجب وانما المراد بالواجب الفعل
الذي ورد الشرع بالامر به ايجابا وكذا المحظور والمندوب وبحث الكلام امتناع الكذب على الشارع من
غير لزوم دور الرابع لو لم يقبح من الله تعالى شيء لجاز اظهار المعجزة على يد الكاذب وانسد باب اثبات
النبوة والجواب ان الامكان العقلي لا ينافي الجزم بعدم الوقوع اصلا كسائر العاديات الخامس
انا قاطعون بانه يقبح عند الله تعالى من العارف بذاته وصفاته ان يشرك به وينسب اليه الزوجة والولد وما لا يليق
به من سمات النقص وسمات الحدوث بمعنى انه يستحق الذم والعقاب في حكم الله تعالى سواء ورد الشرع او لم يرد

واصر على الكفر لذي وعبادة الاوثان علم قطعا انه مورد الذم والعقاب للكل لما علم من استقرار الشرايع بذلك واستمرار العادات عليه السادس لو لم يكن
وجوب النظر عقليا لزم افحام الانبياء وقد مر ونقض الاحكام كذهب البعض منا الى الحسن والقبح عقلا في بعض الافعال المبحث الرابع لا قبيح من الله تعالى ولكن
كان منه الخالق للكل ولا واجب عليه ولا حسن افعاله بحكم الشرع والمعتزلة لما قالوا بوجوب اشياء عليه وثبوت قبايح بالفعل ذهبوا الى انه يفعل البتة
ما وجب ويترك ما قبح فوقع الاتفاق على انه لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا والخلاف يوافي تفسير الوجوب عليه ثم اضطروا الى ان معناه يفعله البتة والبرهان تركه
وسر منع كونه ربما بالغيب مجرد تسمية المبحث الخامس لا يمتنع تكليف ما لا يطاق ولا تعلل افعاله بالاغراض خلافا للمعتزلة وعمدتهم لزوم تكليف ما لا يطاق
سفه والفعل الخالي عن الغرض عبث فلا
يليق بالحكيم وقد عرفت ضعفه منه

والجواب ان مبنى القطع على استقرار الشرايع على ذلك واستمرار العادات امثلة كان ذلك فصار قبحه مركوزا في العقول
بحيث يظن انه بمجرد حكم العقل السادس لو لم يكن وجوب النظر وبالجملة اول الواجبات عقليا لزم افحام الانبياء
وقد مر بجوابه ونقض ما نص الشافعي من ذهب بعض اهل السنة وهم الحنفية الى الحسن بعض الاشياء وقبحها
مما يدرك بالعقل كما هو راي المعتزلة كوجوب اول الواجبات ووجوب تصديق النبي وحرمة تكذيبه دفعا للتسلسل
وتحريم الاشراك بالله تعالى ونسبة ما هو في غاية الشناعة الى من هو عارف به وبصفاته وكمالاته ووجوب ترك ذلك
الفعل ولا نزاع في ان كل واجب حسن وكل حرام قبيح الا انهم لم يقولوا بالوجوب والحرمة على الله تعالى وجعلوا الحاكم
بالحسن والقبح والخالق لافعال العباد هو الله تعالى والعقل آلة لمعرفة بعض ذلك من غير ايجاب ولا توليد بل بايجاد
الله تعالى من غير كسب في البعض ومع الكسب بالنظر الصحيح في البعض قوله المبحث الرابع لا خلاف في ان البارئ تعالى
لا يفعل قبيحا ولا يترك واجبا اما عندنا فلانه لا قبيح منه ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ولا يتصور في فعله
واما عند المعتزلة فلان كل ما هو قبيح منه فهو يتركه البتة وما هو واجب عليه فهو يفعله البتة وسنحقق ذلك هنا وجوبا
عليه فان قيل الكفر والظلم والمعاصي كلها قبايح وقد خلقها الله تعالى قلنا نعم الا ان خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد
للقبايح لا فاعل لها فان قيل فلا يفعل الحسن ايضا لانه لا حكم عليه امرا كان او حكم عليه نهيا والا كان على حاله قلنا
قد ورد الشرع بالثناء على افعاله فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله تعالى واكاد ان يكتفي في
الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى فالامر ظاهر فان قيل الذي ثبت من مذهبنا انه لا واجب عليه
بمعنى ان شيئا من افعاله ليس مما امر الشارع وحكم بان فاعله يستحق المدح وتاركه الذم عند الله تعالى
والمعتزلة انما يقولون بالوجوب بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل او بمعنى اللزوم عليه لما في تركه من الاخلال
بالحكمة قلنا على الاول لا نسلم انه يستحق الذم عقلا على فعل او ترك فانه المالك على الاطلاق وعلى الثاني لا نسلم ان
شيئا من افعاله يكون بحيث يخل تركه بالحكمة بل غاية الامر ان يكون له في كل فعل وترك حكم ومصالح لا يهتدي اليها
العقول فانه الحكيم الخبير على انه لا معنى للزوم عليه الا عدم التمكن من الترك وهو ينافي الاختيار ولو سلم
فلا يوافق مذهبهم ان صدور الفعل عنه على سبيل الصحة من غير ان ينتهي الى الوجوب ولهذا اصطلح المتاخرون
منهم الى ان معنى الوجوب على الله تعالى انه يفعله البتة ولا يتركه وان كان الترك جايزا كما في العاديات فانا نعلم
قطعا ان جبل احد باق على حاله لم ينقلب ذهبا وان كان جايزا والجواب ان الوجوب حينئذ مجرد تسمية والحكم بان
الله تعالى يفعل البتة ما سميتموه واجبا كما ادعاه عن شرذمة كما في العاديات فانها علوم ضرورية خلقها
الله لكل عاقل والعجب انهم لا يسمون كل ما اخبر به ان دعى من افعاله واجبا عليه مع قيام الدليل على انه يفعله
البتة قوله المبحث الخامس جعل اصحابنا جواز تكليف ما لا يطاق وعدم تعليل افعال الله تعالى بالاغراض
من فروع مسئلة الحسن والقبح وبطلان القول بانه يقبح منه شيء او يجب عليه فعل وترك الا ان المعتزلة لما قالوا
في ذلك على ان تكليف ما لا يطاق سفه والفعل الخالي عن الغرض عبث وكلاهما قبيح لا يليق
بالحكيم فيجب عليه تركه والمعتزلة منهم من ادعى العلم الضروري بقبح تكليف ما لا يطاق حتى زعم بعض جهالهم
ان غير العقلاء كالصبيان والبهائم يستقبح ذلك بل البهائم ايضا بل الحمال حيث يحاربون بالتوقف

ثم معنوه ان ناقص العقل

ثم المتنازع فيه الأول ما امكن في نفسه ولم يتعلق به قدرة العبد اصلا كخلق الاجسام او عادة كالصعود الى السماء لا ما امتنع لذاته كجمع النقيضين فان الجمهور على امتناع التكليف به بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والمستحيل لا يتصور الا على سبيل التشبيه او النفي ولا ما امتنع لسابق علم واخبار من الله تعالى بعدم وقوعه فان التكليف به واقع وفاقا ثم النزاع في الجواز والا فالوقوع منتف بحكم النص والاستقراء وفي التكليف بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على الترك والا فمع قصد التعجيز واقع اتفاقا وتمسك الظاهر المانعين بمثل لا يكلف الله نفسا الا وسعها ليس على المتنازع وكذا تمسك المجوزين بمثل فاتوا بسورة وبان فعل العبد ليس بقدرته وبان التكليف قبل الفعل والقدرة معه وبان من علم الله انه لا يؤمن مكلف بالايمان وفاقا مع استحالته لاستلزامه الجهل على الله تعالى

ان تمسك م

والاذناب وكثير من الاعضاء عند عدم الطاقة وانت خبير بان هذا منافر للطبع والم وشنع ونفرة لا قبح بالمعنى المتنازع ومنهم من اثبته بقياس الغائب على الشاهد فان العقلاء حتى الذاهلين عن النواهي الشرعية بل المنكرين للشرائع يستقبحون تكليف الموالي عبيدهم على ما لا يطيقونه ويذمونهم على ذلك معللين بالعجز وعدم الطاقة والجواب ان ذلك من جهة قطع المستقبحين بان افعال العباد معللة بالاغراض وان مثل ذلك مناف لغرض العامة ومصلحة العالم ولا كذلك تكليف علام الغيوب بما تنزه افعاله عن الغرض واما القصد مع حكم ومصالح لا يهتدي اليها العقول فان قيل كلامنا في تكليف التحقيق والمعاقبة على الترك وفي التكليف مع اسرار اخر كما في التحدي فلم يحسن ابتلاء انما نعني احتمال اسرار اخر في ذلك التكليف وفي سبب استحقاق العقاب قوله والمتنازع يشير الى تحرير محل النزاع على ما هو راي المحققين من اصحابنا فانه حكي عن بعضهم تجويز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته كجعل القديم محدثا وبالعكس وعن بعضهم ان تكليف ما علم الله تعالى عدم وقوعه او اراد ذلك او اخبر به تكليف بما لا يطاق كقول ... ان ما لا يطاق ثلث ادناها ما امتنع لعلم الله بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره ولا نزاع في وقوع التكليف به فضلا عن الجواز فان من مات على كفره ومن اخبر الله تعالى بعدم ايمانه يعد عاصيا اجماعا واقصاها ما يمتنع لذاته كقلب الحقائق وجمع الضدين او النقيضين وفي جواز التكليف به تردد بناء على انه يستدعي تصور المكلف به واقعا والممتنع هل يتصور واقعا وقيل لو لم يتصور لم يصح الحكم بامتناعه تصوره انما يكون على سبيل التشبيه بان يتعقل بين السواد والحلاوة امر هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا الامر لا يمكن بين السواد والبياض او على سبيل النفي بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم هو اجتماع السواد والبياض كذا في الشفاء وله زيادة تحقيق وتفصيل اوردناها في شرح الاصول والمرتبة الوسطى ما امكن في نفسه لكن لم يتعلق به قدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة كالصعود الى السماء وهذا هو الذي وقع النزاع في جواز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لا على قصد التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما في التحدي بمعارضة القرآن فانه لا خفاء في وقوعه مع كونه مما لا يطاق فان قيل تكليف الجماد ليس ابعد من هذا لجواز ان يخلق الله تعالى الحيوة والعلم والقدرة فيكلف لم يقع نزاع في امتناعه حتى للقائلين بجواز تكليف الممتنع لذاته قلنا لان شرط التكليف الفهم ولا فهم للجماد حين هو جماد ثم الجمهور على ان النزاع انما هو في الجواز واما الوقوع فمنتف بحكم الاستقراء وشهادة مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وبما ذكرنا يظهر ان كثيرا من التمسكات المذكورة في كلام الفريقين ليس على المتنازع اما للمانعين فمثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فانه انما ينفي الوقوع لا الجواز فان قيل ما علم الله تعالى او اخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال هو جهله او كذبه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم فجوابه منع الكبرى وانما يصدق لو كان لزوم المحال لذاته اما لو كان لعارض كالعلم والخبر فيما نحن فيه فلا لجواز ان يكون هو ممكنا في نفسه ولزوم المحال هو ذلك العارض ولتحقيق هذه النكتة في بعض كتبنا تقرير اخر واما للمجوزين فوجوه منها مثل قوله تعالى انبئوني باسماء هؤلاء وقوله فاتوا بسورة من مثله وذلك لانه تكليف تعجيز لا تكليف تحقيق ومنها

تنبيه

وقيل تصوره م

وفي كلام كثير من المحققين ان التكليف بالممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع فان مثل ابي لهب مكلف بان يصدق في جميع ما جاء به ومن جملته انه لا يصدق اصلا فقد كلف بان يصدق وهو جمع للنقيضين والجواب بان المكلف به ليس الا تحصيل الايمان وهو في نفسه ممكن لسابق العلم والاخبار وبانه انما كلف التصديق بما عدا هذا الاخبار ضعيف ثم من ادلة القوم ما يفيد لزوم النفي كقولهم لو كان فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بغيره وقولهم قد ثبت استناد الكل اليه ابتداء فيمتنع ان يكون البعض غرضا وسببا للبعض ومنها ما يفيد نفي اللزوم كقولهم لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون لغرض قطعا للسلسلة وقولهم لا يعقل في مثل تخليد الكفار نفع لاحد وهذا اقرب لان تعليل بعض الافعال سيما شرعية الاحكام بحكم ومصالح يشهد به النصوص ويكاد يقع عليه الاجماع وبه يثبت القياس م

واما نفي الغرض م

١٩٠

ان فعل العبد بخلق الله وقدرته فلا يكون بقدرة العبد وهو معنى ما لا يطاق وذلك لان معنى ما لا يطاق ان لا يكون متعلقا لقدرة العبد وما وقع التكليف به متعلق لقدرته وكثيرا واقعا بقدرة الله تعالى ومنها ان التكليف قبل الفعل والقدرة معه فلا يكون التكليف الا بغير المقدور وذلك لان القدرة المعتبرة في التكليف هو سلامة الاسباب والآلات لا الاستطاعة التي لا تكون الا مع الفعل ولو صح هذان الوجهان لكان جميع التكاليف تكليف ما لا يطاق وليس كذلك ومنها ان من علم الله تعالى منه انه لا يؤمن بل يموت على الكفر مكلف بالايمان وفاقا مع استحالته منه لانه لو آمن لزم انقلاب علم الله تعالى جهلا لا يقال لا نسلم انه لو آمن لزم انقلاب العلم جهلا بل لزم ان يكون العلم المتعلق به من الازل انه يموت مؤمنا فان العلم تابع للمعلوم فيكون هذا تقدير علم مكان علم لا تغيير علم الى جهل كما اذا قدرت الآتي بالقبيح آتيا بالحسن فانه يكون من اول الامر مستحقا للمدح لا منقلبا من استحقاق الذم الى استحقاق المدح لانا نقول الكلام فيمن تحقق العلم بانه يموت كافرا فعلى تقدير الايمان يكون الانقلاب ضروريا وكذا الكلام فيمن اخبر الله تعالى بانه لا يؤمن كابي جهل وابي لهب واضرابهما وقد عرفت ان ليس هذا من المتنازع فلا يكون هذا الدليل على هذا التقدير واردا على محل النزاع واما على تقرير كثير من المحققين حيث ادعوا ان تكليف الممتنع لذاته كجمع النقيضين جائز بل واقع قال امام الحرمين في الارشاد فان قيل ما جوزتموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الرب تعالى امر ابا جهل بان يصدقه ويؤمن به في جميع ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انه لا يؤمن به فقد امره ان يصدقه بانه لا يصدقه وذلك جمع بين النقيضين وكذا ذكر الامام الرازي في المطالب العالية وقال ايضا ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان وجود الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان ضرورة ان العلم يقتضي المطابقة وذلك بحصول عدم الايمان واجاب بعضهم بان ما ذكر لا يدل على ان المكلف به هو الجمع بل تحصيل الايمان وهو ممكن في نفسه مقدور للعبد بحسب اصله وان امتنع لسابق علم واخبار للرسول بانه لا يؤمن فيكون مما هو جائز بل هو واقع بالاتفاق وفيه نظر لان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على التعيين وبعضهم بان الايمان في حق مثل ابي لهب هو التصديق بما عدا هذا الاخبار وهذا في غاية السقوط وقد تمسك بمثل قوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ودلالته انما هي على الجواز فقط واما على الوقوع فلا لانه استعاذ في العادة عما وقع ومن الجملة الا على الممكن ولم يقع اصلا والجواب ان المراد به العوارض التي لا طاقة بها لا التكاليف قوله واما نفي الغرض ما ذهب اليه الاشاعرة من ان افعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض يفهم من بعض ادلته عموم السلب ولزوم النفي بمعنى انه يمتنع ان يكون شيء من افعاله معللا بالغرض ومن بعضها سلب العموم ونفي اللزوم بمعنى ان ذلك ليس بلازم في كل فعل فمن الاول وجهان احدهما لو كان الباري فاعلا لغرض لكان ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وهو معنى الكمال لا يقال لعل الغرض يعود الى الغير فلا تتم الملازمة لانا نقول حصول ذلك الغرض للغير او لا حصوله اذا كان اصلح للفاعل من عدمه والا لم يصلح غرضا لفعله ضرورة وح يعود الالزام ورد بمنع

حصل م

قوله خاتمة ذهبت المعتزلة الى ان الغرض من التكليف هو التعريض للثواب فانه لا يحسن بدون الاستحقاق الى يحصل بالمشاق ويدل عليه وجوه الاول
مثل قوله تعالى ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات الآية الثاني انه لا غرض سواه اجماعا لانهم لا يثبتون الغرض ونحن ننفي غيره فتعين الثالث
ان التكليف بالمشاق اضرار وهو بدون الاستحقاق ولا منفعة ظلم فيكون التعريض للمنفعة هو الجهة المحسنة ورد بان المترتب قد يكون فضلا من الله لا اثر لما ترتب
عليه وكيف يعقل استحقاق النعيم الدائم بمجرد كلمة وتصديق فيمن آمن ثم مات والاثم الاجماع على انه لا غرض سواه م

التزوده بل يكفي مجرد كونه اصلح للغير وثانيهما لو كان شيء من الممكنات غرضا للفعل الباري لما كان حاصلا بخلقه
ابتداء بل بتبعيه ذلك الفعل وتوسطه لان ذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد الكل اليه ابتداء
من غير ان يكون البعض اولى بالغرضية والتبعية من البعض الآخر لان معنى استناد الكل اليه ابتداء انه الموجد
بالاستقلال لكل ممكن لا ان يوجد ممكنا ويوجد ذلك الممكن ممكنا على ما يراه الفلاسفة وهذا لا ينافي توقف تحصيل
البعض على البعض كالحركة على الجسم والوصول الى المنتهى على الحركة ونحو ذلك مما لا يحصى لانا نقول الذي يصلح ان
يكون غرضا للفعل ليس الا ايصال اللذة الى العبد وهو مقدور لله تعالى من غير شيء من الوسائط ولا نسلم
الغرض فيما ذكرنا بان ايصال بعض اللذات قد لا يمكن الا بخلق وسائط كالاحساس ووجود ما يلتذ به ونحو
ذلك ومن ههنا ذهب اصحابنا الى انه لا بد من انقطاع السلسلة الى ما يكون غرضا ولا يكون لغرض ولا يصح القول بان
شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر كايجاب الحدود والكفارات وما اشبه ذلك والنصوص ايضا شاهدة بذلك بلزوم الغرض وعمومه وثانيهما ان مثل تخليد الكفار في النار لا يعقل فيه نفع لاصلا والحق ان تعليل بعض الافعال صح
كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ومن اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل الآية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها
لكيلا يكون على المؤمنين حرج الآية ولهذا كان القياس حجة الا عند شرذمة لا يعتد بهم واما تعميم ذلك بان لا يخلو
فعل من افعاله عن غرض فمحل بحث قوله خاتمة ذهبت المعتزلة الى ان الغرض من التكليف هو بالنسبة الى
من مات على الكفر او الفسق هو التعريض للثواب اعني منافع كثيرة دائمة خالصة مع السرور والتعظيم فان ذلك
لا يحسن بدون الاستحقاق ولا خفاء في ان للافعال الشرعية الشاقة تاثيرا في اثبات الاستحقاق بشهادة الآيات
والاحاديث الدالة على ترتب الثواب واستحقاق التعظيم على تلك الافعال والترك ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات
تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حيوة طيبة ولنجزينهم اجرهم
باحسن ما كانوا يعملون الى غير ذلك مما لا يحصى ويدل له المعقول ايضا اولا فلان الخالي عن الغرض عبث لا يصدر عن
الحكيم افحسبتم انما خلقناكم عبثا ولا غرض سوى ذلك اجماعا لانا لا نثبت غيره والمخالف لا يثبت الغرض اصلا واما
ثانيا فلان البعث على امر شاق بطريق الاستعلاء بحيث لو خولف ترتب عليه العقاب اضرار واضرار غير المستحق
ظلم يستحيل على الله تعالى فالتعريض لتلك المنافع والتمكين من اكتساب السعادة الابدية هي الجهة المحسنة للتكليف ولا يبطل
حسنه بتفويت الكافر او الفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره واجيب اولا بانا لا نسلم انه لا يحسن الثواب والتعظيم بدون
الاستحقاق اما عقلا فلانه لا يقبح من الله تعالى شيء قط واما على التنزل والقول بالقبح العقلي فلان افادة منفعة الغير من غير ضرر
للمفيد ولا الغير محض الكرم والحكمة وغلطهم انما نشأ من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل بالاعمال وبين كون
المفاد والمنعم به لائقا بحال المنعم عليه فان افادة ما لا ينبغي كتعظيم الصبيان والبهائم لا يعد جودا ولا يحسن
عقلا فتوهموا ان ايصال النعم الى من عمل الصالحات من هذا القبيل ولا خفاء في ان هذا انما هو على تقدير التكليف
واما على تقدير عدمه وكون الانسان غير مكلف بامر ولا نهي فكيف يتصور قبح افاضة سرور دائم عليه من غير طوق
ضرر بالغير وثانيا بان ترتب الثواب على الاعمال لا يدل على ان لها تاثيرا في اثبات الاستحقاق لجواز ان يكون
فضلا من الله تعالى دائرا مع العمل كيف وجميع الاعمال لا يفي بشكر القليل مما افاض من النعم وكيف يعقل استحقاق ما لا الافعال م
عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر بمجرد تصديق القلب واللسان لمن آمن ثم مات في الحال وهذا

فقيل الابتلاء وقيل الشكر وقيل حفظ النظام وقيل امر الله طريق الى العقل ولو سلم فلا نسلم كونه الغرض الا بعد لزوم ثبوت الغرض وكم يثبت
قوله الفصل السادس في تفاريع الافعال وفيه مباحث المبحث الاول الهدى قد يراد به الاهتداء ويقابله الضلال وقد يراد به الدلالة على الطريق الموصل
ويقابله الاضلال وقد يستعمل الهداية في الدعوة الى الطريق وفي الاثابة ويراد الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة والاضلال في الاضاعة والاهلاك
وقد يسندان مجازا الى الاسباب وانما الخلاف فيما يرد على اتصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال والطبع والختم على قلوب الكفرة والمد في طغيانهم فعندنا معنى
خلق الهداية والضلال لانه تعالى الخالق وحده م

وبهذا يظهر انه لا حاجة في اثبات الاحتجاج الى استحقاق الى ما شرع من التكاليف على ما فصل في علم الفقه وعلم
صفات القلوب واحوال الآخرة الذي يسميه الامام حجة الاسلام بعلم السر وثالثا بانه لو سلم لزوم الغرض فلا نسلم
الاجماع على انه لا غرض سوى ما ذكرتم فقد قيل الغرض الابتلاء وقيل شكر النعماء وقيل حفظ نظام
العالم وتهذيب الاخلاق ويحتمل ان يكون امرا لا تهتدي اليه العقول وبهذا اندفع ايضا كونه ظلما الا ان الاضرار
لمثل تلك المنافع يكون محض العدل سيما ممن له ولاية الربوبية وكان التصرف في خالص ملكه ورابعا بان
العمل والثواب على ما ذكرتم يشبه اجارة ولا يدفعها من رضي الاجير ولو كان الاجر اضعاف اجرة المثل
والحق ان القول بالقبح العقلي ووجوب تركه على الله تعالى يشكل الامر في تكليف الكافر للقطع بانه اضرار على م
من جهة انه الزام افعال شاقة ولا يترتب عليه نفع اصلا بل استحقاق عقاب دائم وان كان مسببا عن سوء اختياره
ولا خفاء في ان مثله قبيح خلاف تكليف المؤمن من حيث يترتب عليه منافع لا تحصى وكون تكليف الكافر
لغرض التعريض والتمكين اي جعله في معرض الثواب وممكنا من اكتسابه انما يحسن اذا لم يعلم قطعا انه لا يكتسب
الثواب بل يستحق العقاب والوقوع في الهلاك الدائم كان منتفعا لولا هذا التكليف واجاب بعض المعتزلة
بان لنا اصلا جليلا نتحلل به امثال هذه الشبه وهو انه قد يستقبح الفعل في بادي النظر مع ان فيه حكما ومصالح
اذا ظهرت عاد الاستقباح استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر عليهما السلام من خرق السفينة وقتل
الغلام وكما في تعذيب الانسان ولده او عبده للتاديب والزجر عن بعض المنكرات وعلى هذا ينبغي
ان يحمل كل ما لا يدرك فيه جهة حسن من افعال الباري تعالى والى هذا اشار بقوله اني اعلم ما لا تعلمون جوابا حين م
لتعجب الملائكة من خلق آدم عم وبه تبين حسن خلق الموذيات وابليس وذريته وتبقيته ونحو ذلك قلنا
اذا انا نلتزم بهذا الاصل عليكم لا لكم والله اعلم قوله الفصل السادس في تفاريع الافعال جرت
العادة بتعقيب مسئلة خلق الاعمال بمباحث الهدى والضلال والارزاق والآجال ونحو ذلك فعقدنا لها
فصلا وسميناه بفصل تفاريع الافعال لابتناء عامة مباحثه على انه تعالى هو الخالق لكل شيء وانه لا قبح في فعله
وخلقه وان قبح المخلوق قوله المبحث الاول الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء اي وجدان طريق يوصل
الى المطلوب ويقابله الضلال اي فقدان الطريق الموصل وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصل واه شائع
اليه ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه مثل اضلني فلان عن الطريق وقد يستعمل الهداية في معنى الدعوة
الى الحق كقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله تعالى واما ثمود فهديناهم اي دعوناهم الى طريق الحق
فاستحبوا العمى على الهدى اي على الاهتداء وبمعنى الاثابة كقوله تعالى في حق المهاجرين والانصار سيهديهم
ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة ويستعمل الاضلال في معنى الاضاعة والاهلاك
كقوله فلن يضل اعمالهم ومنه ائذا ضللنا في الارض اي هلكنا وقد يسند كل مجازا الى الاسباب كقوله تعالى ان هذا
القرآن يهدي للتي هي اقوم وقوله تعالى حكاية رب انهن اضللن كثيرا من الناس وهذا كله مما ليس فيه نزاع وانما الكلام كثيرا
في الآيات المشتملة على اتصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال والطبع على قلوب الكفرة والختم والمد في
طغيانهم ونحو ذلك كقوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم انك لا تهدي من احببت

ولكن الله يهدي من يشاء، فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا، من يهدي الله فهو المهتدي ومن يضلل الله فما له من هاد، ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء، يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا، ختم الله على قلوبهم، بل طبع الله عليها بكفرهم، وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه، ويمدهم في طغيانهم الى غير ذلك فهي عندنا راجعة الى خلق الايمان والاهتداء و الكفر والضلال بناء على ما مر ان الخالق وحده هو الله والمعتزلة لما بنوا على اصلهم الفاسد انه لو خلق فيهم الهدى والضلال لما صح منه المدح والثواب والذم والعقاب حملوا الهداية على الارشاد الى طريق الحق بالبيان و نصب الادلة او الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب بالضلال او الوجدان ضالا وما ظهر على بعضهم ان بعض هذه المعاني لا يقبل التعليق بالمشيئة وبعضها لا يخص المؤمن دون الكافر وبعضها ليس مضافا الى الله تعالى وحده اليه عم وبعض معاني الاضلال لا يقابل الهداية جعلوا الهداية بمعنى الدلالة الموصلة الى البغية والاضلال مجازا بانه فعل الشيطان مسندا الى الله تعالى مجازا لانه باقداره وتمكينه ولان ضلالهم بواسطة ضرب الامثال يضل به كثيرا او بواسطة الفتنة التي هي الابتلاء والتكليف تضل بها من تشاء، ونحن نقول بل الهداية هي الدلالة على الطريق الموصل سواء كانت موصلا ام لا والعدول الى المجاز انما يصح عند تعذر الحقيقة ولا تعذر وبعض المواضع من كلام الله تعالى يشهد لما تمسك به من اضافة الهداية والاضلال الى الله تعالى ليست الا بطريق الحقيقة والله الهادي قوله المبحث الثاني اللطف والتوفيق خلق قدرة الطاعة والخذلان خلق قدرة المعصية والعصمة هي التوفيق بعينه فان عممت كانت توفيقا عاما وان خصصت كانت توفيقا خاصا كذا ذكره امام الحرمين وقال ثم الموفق لا يعصي اذ لا قدرة له على المعصية وبالعكس ومبناه على ان القدرة مع الفعل وليست نسبتها الى الطرفين على السواء، ومن اصحابنا من قال العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب وقالت الفلاسفة هي ملكة تمنع الفجور مع القدرة عليه وقيل خاصية في نفس الشخص او بدنه يمتنع بسببه صدور الذنب عنه ورد بانه حينئذ لا يستحق المدح بترك الذنب ولا الثواب عليه ولا التكليف وفي كلام المعتزلة ان اللطف ما يختار المكلف عنده الطاعة تركا او اتيانا او يقرب منهما مع تمكنه في الحالين فان كان مقربا او ترك القبيح يسمى لطفا مقربا وان كان محصلا له فلطفا محصلا ويخص محصل الواجب باسم التوفيق والمحصل لترك القبيح باسم العصمة ومنهم من قال التوفيق خلق لطف يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده والخذلان منع اللطف والعصمة لطف لا يكون معه داع الى ترك الطاعة ولا الى ارتكاب المعصية مع القدرة عليهما واللطف هو الفعل الذي يعلم الله تعالى ان العبد يطيع عنده قوله المبحث الثالث الاجل في اللغة الوقت واجل الشيء يقال لجميع مدته ولآخرها كما يقال اجل الدين شهران او آخر الشهر وفسر قوله تعالى ثم قضى اجلا واجل مسمى عند بعضهم باجل الموت واجل القيامة وبعضهم بما بين ان خلق الى الموت وما بين الموت والبعث ثم شاع استعماله في آخر مدة الحيوة فلهذا يفسر بالوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوة الحيوان فيه ثم من قواعد الباب ان المقتول ميت باجله اي موته كائن في الوقت الذي علم الله تعالى زوال حياته بايجاد الله تعالى من غير صنع للعبد مباشرة ولا توليدا وانه لو لم يقتل لجاز ان يموت في ذلك الوقت وان لا يموت

من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت بدل القتل وخالف في ذلك طوائف من المعتزلة فزعم الكعبي انه ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله تعالى اي مفعوله واثر صنعه ورد بان القتل قائم بالقاتل حال فيه لا في المقتول وانما فيه الموت والزهاق الروح الذي هو بايجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جري العادة وكانه يريد بالقتل المقتولية ويجعلها نفس بطلان الحيوة ويخص الموت بما لا يكون على وجه القتل كما يشعر به قوله تعالى افإن مات او قتل الآية ليس لاحياء في ان المعنى ما يخص انفا فوا ان مجرد بطلان الحيوة موت ولهذا قيل ان في المقتول معنيين قتلا هو من فعل القاتل وموتا هو من فعل الله تعالى وزعم كثير منهم ان القاتل قد قطع عليه الاجل وانه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله الذي علم الله تعالى موته فيه لولا القتل وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك الوقت لنا الآيات والاحاديث الدالة على ان كل ما كل حيوان فله اجل معين من غير تقدم ولا تاخر ثم على تقدير عدم القتل لا قطع بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بالموت ولا الحيوة فان عورض بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره الا في كتاب وقوله عم لا يزيد في العمر الا البر اجيب بان المعنى ولا ينقص من عمر معمر على ان الضمير لمطلق المعمر لا لذلك المعمر بعينه كما يقال لي درهم ونصفه اي لا ينقص عمر شخص من اعمار اضرابه وبان ذلك فيما ذكره امثاله واما الحديث فخبر واحد فلا يعارض القطعي وقد يقال المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة كما قيل ذكر الفتى عمره الثاني وبالنسبة الى ما اثبته الملائكة في صحيفتهم فقد يثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله تعالى مقيد ثم يؤول الى موجب علم الله تعالى والية الاشارة بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وبالنسبة الى ما قدر الله تعالى من عمره لولا اسباب الزيادة والنقصان وهذا يعود الى القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد تمسك الكعبي بانه لو مات باجله لم يستحق القاتل ذما ولا دية ولا قصاصا ولا ضمانا في ذبح شاة الغير لانه لم يقطع عليه اجلا ولم يحدث بفعله امرا لا مباشرة ولا توليدا وبانه قد يقتل في الملحمة الوف تنقض العادة بانقضاء عمرهم في ذلك الزمان والجواب ان ذلك الاستحقاق الذم والعقوبة ليس لما يثبت في المحل من الموت بل لما اكتسبه القاتل وارتكبه من الفعل المنهي سيما عند ظهور البقاء وعدم القطع بالاجل حتى لو علم موت الشاة في باخبار الصادق او ظهور الامارات لم تضمن عند بعض الفقهاء، وعن الثاني منع قضاء العادة بل قد يقع مثل ذلك بالوباء والزلزلة والغرق والحرق وتمسك ابو الهذيل بانه لو لم يمت لكان القاتل قاطعا لاجل قدره الله تعالى مغيرا الامر علمه وهو محال والجواب ان عدم القتل مما يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل وح لا نم لزوم المحال وقد يجاب بانه لا استحالة في قطع الاجل المقدر الثابت لولا القتل لانه تغيير للمعلوم لا تغيير فان قيل اذا كان الاجل زمان بطلان الحيوة في علم الله تعالى كان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحيوة بان لا يترتب على فعل من العبد لم يكن كذلك قطعا من غير تصور خلاف فكان الخلاف لفظيا على ما يراه الاستاد وكثير من المحققين قلنا المراد باجله المضاف زمان بطلان حيوته بحسب المخصص عنه ولا يتقدم ولا يتاخر على ما يشير اليه قوله تعالى واذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون ويرجع الخلاف الى انه هل يتحقق في حق المقتول مثل ذلك ام المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل

المبحث الرابع الرزق ما ساقه الله الى الحيوان فانتفع به فكل يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق احد وقيل ما ينتفع به وقد يخص بالمأكول وقيد المعتزلة بان لا يكون لاحد منعه فيخرج الحرام جريا على اصلهم في القبيح فمن لم يأكل طول عمره سوى الحرام لم يكن مرزوقا لنا النصوص الدالة على ضمان الارزاق قالوا فلم يرفع عنه ويذم ويعاقب عليه ويمنع من السعي في تحصيله قلنا لارتكابه المنهي واكتسابه القبيح

قال وقت موته اجله فان قيل فيلزم على الاول القطع بالموت وان لم يقتل وعلى الثاني القطع بامتداد العمر الى امد وقد قيل
لزوم الا بجواز الامرين البعض من كل من الفريقين واجيب بمنع اللزوم لجواز ان لا يكون الوقت الذي هو الاجل متى احيا
بل يكون متصلا لحاق القتل او نفسه وهو ظاهر واما الاول فيمكن دفعه بان عدم قتل المقتول سيما مع تعلق علم
الله بانه يقتل امر مستحيل لا يمتنع ان يستلزم محالا هو انقلاب الاجل وان عدم موته تعلق العلم بانه لا يقتل فانتفاء
القطع بكون ذلك الوقت هو الاجل ظاهر لان القطع بذلك انما يكون كان من جهة القطع بالقتل ثم الاجل عندنا واحد
وعند من جعل المقتول ميتا باجله مع القطع بانه لو لم يقتل لعاش الى امد آخر هو اجله اثنان وعند الفلاسفة
للحيوان اجل طبيعي بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزتين واجال اخترامية بحسب الاسباب لا تحصى الامراض
والافات قوله المبحث الرابع الرزق في الاصل مصدر سمي به المرزوق وهو ما ساقه الله الى الحيوان
فانتفع به فيدخل رزق الانسان والدواب غيرهما والمأكول وغيره ويخرج ما لم ينتفع به وان كان بسوق
للانتفاع لانه تعالى فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع ان ذلك لم يصر رزقا له وعلى هذا صح ان كل
احد يستوفي رزقه ولا يأكل احد رزق غيره ولا الغير رزقه بخلاف ما اذا اكتفى بمجرد صحة الانتفاع والتمكن
من الانتفاع على ما يراه المعتزلة وبعض اصحابنا نظرا الى ان انواع الاطعمة والثمرات تسمى رزقا وبه امر
بالانفاق من الارزاق ولهذا اختار روا في تفسير المعنى المصدري التمكين من الانتفاع وفي العيني ما صح به الانتفاع انتفاع
ولم يكن لاحد منعه احترازا عن الحرام وعما ابيح للضيف مثلا قبل ان يأكل ومن فسره بما ساقه الله الى العبد
فاكله لم يجعل غير المأكول رزقا عرفا وان صح لغة حيث تعالى رزقه الله ولدا صالحا واراد بالعبد ما يشمل البهائم
تغليبا وتفسيره بالملك ليس بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق الدواب بل العبيد والاماء
مع الاخلال بما هو مفهومه من الاضافة الى الرازق اللهم الا ان يقال المراد المملوك اي المجعول ملكا على الاذن
في التصرف الشرعي وفيه معنى الاضافة ولا يشمل ملك الله تعالى ويدخل رزق غير الانسان بطريق التغليب لكن
لا بد مع هذا من قيد الانتفاع ليخرج ملك الله تعالى طعام ومن فسره بالانتفاع اراد المنتفع به واخذ الرزق
مصدرا من المبني للمفعول اي الارتزاق ولما كان الرزق مضافا الى الرازق وهو الله تعالى وصح لم يكن الحرام
المنتفع به رزقا عند المعتزلة وقد عرفت اصلهم ولزمهم ان من لم يأكل طول عمره الا الحرام لم يرزقه لتعجيه
الله تعالى وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واجيب بانه تعالى قد ساق اليه كثيرا
من المباح الا انه اعرض عنه احتياطا على انه منقوض بمن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما فجوابهم جوابنا قالوا
لو كان الحرام رزقا لما جاز دفعه عنه ولا الذم والعقاب عليه قلنا نعم ولكنه يصح لو لم يكن مرتكبا للمنهي مكتسبا
للقبيح من الفعل سيما في مباشرته لاسباب فان السعي في تحصيل الرزق قد يجب وذلك عند الحاجة وقد يستحب
وذلك عند قصد التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح وذلك عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهي وقد يحرم
وذلك عند ارتكاب المنهي كالغصب والسرقة والربوا قوله المبحث الخامس السعر تقدير ما يباع به الشيء طعاما
كان او غيره ويكون غلاء ورخصا باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك المكان والزمان والنقصان عنه
ويكون بالله باعتبار الجودة كتقليل ذلك الجنس وتكثير الراغبين فيه وبالعكس وعالمه فيه اختياره كاخافة البخل

[illegible]

المبحث السادس قد اوجب المعتزلة انه يجب على الله تعالى امور الاول اللطف وهو فعل يقرب الى الطاعة او تحصيلها ويبعد عن المعصية لا الى حد الالجاء واستدلوا بانه لو جاز منعه ما يقرب الى المأمور به لكان غير مراد وهو باطل وبان منع اللطف نقض للغرض وتقريب او تحصيل للمعصية فيقبح وبان الواجب لا يتم الا به فاطلاعه او يقرب منه فيجب والكل ضعيف ومعارض بان قواعدكم ان اقصى اللطف واجب فيلزم ان لا يبقى كافر ولا فاسق وبانه لو وجب لما اخبر الله تعالى بسعادة البعض وشقاوة البعض لكونه اقناطا واغراء ولما خلا عصر من الانبياء والاولياء والخلفاء ومن

١٩٢

ومنع التبايع واحتكار الاخبار ورجوه اضافة الى الله تعالى فالمسعر هو الله تعالى وعلى حال قالت المعتزلة زعما منهم انه قد
يكون من افعال العباد توليدا كالتجار ومباشرة كالمواضعة على تقدير الاثمان قوله المبحث السادس لما لم نقل بوجوب اي السعر
شيء على الله تعالى كفينا مؤنة كثير من تطويلات المعتزلة القائلين بوجوب اشياء على الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا
وقد اكثروا الكلام في تفاصيلها ولنعد منها عشرة الاول اللطف وهو فعل يقرب العبد الى الطاعة ويبعده
عن المعصية لا الى حد الالجاء ويسمى اللطف المقرب او تحصيل الطاعة فيه ويسمى المحصل وذلك كالارزاق و
الآجال والقوى والآلات واكمال العقل ونصب الادلة وما يشبه ذلك وفسروا الوجوب عليه بانه لا بد
ان يفعله لقيام الداعي وانتفاء الصارف وتارة بان تركه مدخل في استحقاق الذم وفرع قبله فيه
واستدلوا على الوجوب بوجوه الاول انه امر للطاعة فلو جاز منع ما يحصلها او يقرب منها لكان نقيم الامر
له وهو تناقض ورد بمنع الملازمة ومنع ان كل ما امر به مراد الثاني ان منع اللطف نقض لغرضه الذي
هو الاتيان بالمأمور به ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد بمنع المقدمتين لجواز ان لا يكون بعض المأمور به
مرادا وغرضا وتعلق بعضه حكم ومصالح الثالث ان منع اللطف تحصيل للمعصية او تقريب منها وكل ما هما
قبيح يجب تركه ورد بالمنع فان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية وكذا التقريب ولا نم ان ايجاد
القبيح قبيح وقد مر الرابع ان الواجب لا يتم الا بما يحصله او يقرب منه فيكون واجبا ورد بعد تسليم التعلق
بان ذلك وجوب على المكلف شرط كونه مقدورا له فلا يكون مما نحن فيه ثم عورضت الوجوه بوجوه الاول
انه لو وجب اللطف لما بقي كافر ولا فاسق لان من الالطاف ما هو محصل ومن قواعدهم ان اقصى اللطف واجب
فلا يندفع ما ذكرنا بما قيل ان الكافر والفاسق لا لطف لهم واجيب بان اللطف تعالى والتنبيه
الى المكلفين وليس كل ما هو لطف في زمان زيد لطفا في زمان عمرو فليس في معلوم الله تعالى ما هو لطف
في حق الكل حتى يحصل لهم ورد بالنصوص الدالة على ان اشياء ما ان الكل مبني على انتفاء مشية الله وذلك
كقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا ولو شاء ربك لجعل
الناس امة واحدة فلو شاء لهداكم اجمعين الى غير ذلك مما لا يحصى سيما في اواخر سورة الانعام وحملها
على مشية القسر والالجاء اجتراء والنقل عن ايمة التفسير افتراء والتمسك بقوله تعالى كذلك كذب الذين من
قبلهم حتى ذاقوا بأسنا لانه لا يدل على ان تعليق الامور بمشية الله تعالى كذب بل على ان قول الكفرة لو شاء الله
ما اشركنا ولا آباؤنا عناد منهم وتكذيب لله وتسوية بين مشيته ورضاه وامره على ما قالوا حين فعلوا
فاحشة وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها الثاني انه لو وجب لما اخبر الله تعالى بسعادة البعض وشقاوة
البعض بحيث لا يطيع البتة لان ذلك قنطا واغراء على المعصية وهو قبيح ولو في حق من علم الله تعالى انه لا يجب
عليه اللطف الثالث انه لو وجب لكان في كل عصر نبي وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف ويدعو الى
الحق وعلى وجه الارض خليفة ينصف للمظلوم وينتصف من الظالم الى غير ذلك من الالطاف قوله
الثاني العوض وهو نفع خال عن التعظيم يستحق في مقابلة ما يفعل الله تعالى بالعبد من الاسقام والالام
وما يجري مجرى ذلك فيخرج الاجر والثواب لكونه للتعظيم في مقابلة فعل العبد وكذا النفع المتفضل به

الثاني العوض ويتميز عن التعظيم في مقابلة ما يفعل بالعبد من الالم ونحوه ويجب لمن ترك ظلم وسوء صرر له بكون مستحقا ولا مشتملا على نفع او دفع ضرر
والاعتياد قالوا التزام الالم اما ومع جزاء السيئة فعقوبه والا فان كان من الله تعالى او من مكلف لا حسنة له او من غير عاقل اضطر الله بسبب من الله او
واقعا بامره او باباحته او تمكينه فالعوض عليه في واجب الفعل وانتقاء الامر ودوام العوض في لزوم العالم عند الايفاء لكونه حقا وفي جواز التفضل بعضها عوض
المظلوم عن الظالم وفي وجوب كون العوض في الاخرة وفي حبوطه بالذنوب وفي جواز التفضل من غير سبق الالم واضطربوا في اعواض الالام
الكفار والفساق وغير العاقل تم

لكونه غير مستحق ووجه وجوبه على الاطلاق ان تركه قبيح لكونه ظلما فيجب فعله قالوا ويستحق على الله تعالى بانزال الله
الالام على العبد وبتفويته المنافع عليه لمصلحة الغير كالزكوة وبانزال الغموم التي لا تستند الى فعل العبد كالغم
المستند الى علم ضروري او مكتسب او ظن بوصول مضرة او فوات منفعة بخلاف المستند الى جهل مركب لانه من العبد
وبامر العباد بالمضار كالذبح مثل الهدي والنذر او اباحته اياها كالصيد او تمكينه غير العاقل كالوحوش و
السباع من غير اضرار العباد لا بمثل الم الاحتراق حين القي صبي في النار والم القتل بشهادة الزور لان
الاول مما وجب طبعا بخلق الله تعالى ذلك فيها بطريق جري العادة فالعوض على الملقي والثاني مما وجب عقيب
فعل الشهود فعليهم العوض واما في تمكين الظالم على الالم وهات المتناهية على وجه لا يتبين انقطاعها كيلا يتالم او
تفضل الله عليه بمثل تلك الاعواض عقيب انقطاعها فلا يتالم وان كان من اهل النار اسقط الله تعالى باعواضه
جزءا من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف وذلك بان يفرق القدر المسقط على الاوقات المتناهية كيلا ينقطع الم
ونحو والظلم يضر بغير مستحق لا يشتمل على نفع او دفع ضرر معلوم او مظنون ولا يكون دفاعا عن نفسه ولا
مفعولا بطريق جري العادة بحرز العقاب ومشقة السفر والحجامة ودفع الصائل واحراق الله تعالى الصبي
الملقي في النار فان الايلام اذا كان مستحقا او مشتملا على نفع او دفع ضر او عاديا لا يكون ظلما بل يكون حسنا
يجوز صدوره عن الله تعالى من غير عوض عليه ثم للمعتزلة في بحث الالام والاعواض فروع واختلافات لا باس
بذكر بعضها منها ان الالم ان وقع جزاء السيئة فهي عقوبة لا عوض عليها وان لم يقع فان كان من الله تعالى وجب العوض
عليه وان كان من مكلف فان كان له حسنات اخذ الله حسناته واعطاها المولم عوضا لا يلامه وان لم يكن له
حسنات فعلى الله العوض من عنده حيث مكن الظالم ولم يصرفه عن الايلام فالواجب قبل الوقوع اما
الصرف واما التزام العوض ولو كان من غير عاقل كالاطفال والوحوش والسباع فان كان ملجئا
الى السبب من الله تعالى كجوع وخوف ونحوهما فالعوض على الله تعالى والا فعلى المولم عند القاضي وعلى الله تعالى
عند ابي علي لان التمكين وعدم المنع بعلمه او نهي اغراها على ايصال تلك المضار فاخذ العوض منها يكون ظلما
بمنزلة من القى طعاما الى كلب فاكله ثم اخذ يضربه وللقاضي ما ورد في الحديث من انه يأخذ للجماء من القرناء
وما ثبت في الشرع من وجوب منعها عن المضار واجيب بان الحديث خبر واحد في مقابلة القطعي مع انه
لا يدل على كيفية الانتصاف فلعلها يكون بايفاء العوض من عنده واما التكليف فانما هو لحفظ الموالي
عن السباع والاموال عن الضياع حتى لا يجب منع الهرة عن اكل الحشرات والعصافير بل قد يحرم لكونه
منعا للرزق عنها اللهم الا اذا تالم قلب العاقل بالافتراس فيجب المنع دفعا لتضرره بتالم قلبه ومنها ان الايلام
بامر الله تعالى كما في استعمال البهائم او باباحته كما في ذبحها او بتمكينه مع تأخير الانتصاف الى دار الجزاء
كما في المظلوم عوضه على الله تعالى لتفويته حق المظلوم ومنها انه اذا استوى لذة وألم في كونهما لطفا فالجمهور على
انه يعين اللذة ويقبح الالم لانه انما يحسن اذا تعين طريقا للعوض واللطف وقال ابو هاشم بل يتخير بينهما
كما بين المنفعتين لان الايلام يكونه عوضا ولطفا قد خرج عن كونه عبثا وظلما ومنها ان العوض يستحق
دائما عند ابي علي كالثواب اذ لو انقطع لاغتم بانقطاعه فيثبت عوض اخر وهلم جرا او منقطعا عند ابي

كالصبيان والبهائم يكون في الدنيا ام في الاخرة وفي ابن البهائم هل يدخل الجنة وهل يخلق فيها العلم الثالث الجزاء وسيان الرابع الاختر ام اذا علم
من المعصوم او التائب انه يكفر او يفسق لو بقي لما ذا تركه من تفويت العوض وجمهورهم على انه لا يجب لانه التفويت انما هو بفعل العبد تم

اي ما شئتم اذ لو شرط الدوام لما حسن بدونه واللازم باطل لان العقلاء قد يستحسنون الالام لمنافع منقطعة ومنها
انهم اختلفوا في انه هل يشترط عند ايفاء العوض علم المعوض بانه حقه كالثواب ام لا بناء على ان الغرض منه
مجرد اللذة والمنفعة وفي الثواب يعتبر التعظيم فلا يثبت بدون علمه بذلك ومنها انه هل يجوز التفضل بمثل
عوض حق المظلوم عن الظالم بناء على ان حقه في الاعواض المقابلة بالمضار وقد وصلت ام لا بناء على ان حقه
في الاعواض الواجبة ولم يصل وانه لو جاز التفضل بعوض لجاز ترك الانتصاف من الظالم وهو باطل ومنها
ان العوض الواجب على الله تعالى لا يصح اسقاطه اذ لا نفع فيه لاحد لكن يصح نقله الى الغير تفضلا بخلاف الثواب
فان جهة التعظيم لا تقبل ذلك واما الواجب على العبد فعند القاضي كهبة المجهول وقيل يصح لما فيه من نفع الجاني
والجهالة لا تمنع صحة الاسقاط كما في الاعتاق والابراء وكذا يصح نقله الى الغير بان يهب عوضه من غيره لكن
شبهة الجهالة في ذلك متاكدة ومنها اختلافهم في ان العوض هل يجب ان يكون في الاخرة وهل يحبط
بالذنوب اعتبارا بالثواب ام يجوز في الدنيا ولا يحبط اصلا لعدم الدليل على التعيين ومنها انه هل يجوز
التفضل بمثل الاعواض ابتداء من غير سبق الم ام لا وعلى تقدير الجواز هل يحسن الالام ويحسن الجزاء
بمجرد العوض كما سوى ابي علي بناء على ان للعوض اللازم المستحق مزية على المتفضل به من عدم لزومه والاتفاق
ام لا بد مع ذلك من ان يكون الكافي للمولم في الزجر عن القبيح وللغير بحسب الالفاظ والاعتبار كما سوى الغيري
ام لا بد من كلا الامرين كما هو رأي ابي هاشم بناء على انه لما جاز مثل العوض ابتداء كان الايلام بمجرد
العوض عبثا خارجا عن الحكمة وما يقال من ان المستحق اللازم مزية على المتفضل به الغير اللازم فانما هو في
حق من يتوقف منه تفضل فان قيل هل يجوز ايلام الغير لمنفعة بدون رضاه قلنا نعم اذا كانت منفعة
عظيمة موفية تتفق العقلاء على ايثار ذلك الالم لاجلها فان قيل فيلزم جواز ذلك للعبد ايضا اجيب بالتزامه
او بالفرق فان الله تعالى عالم بالتمكن من التعويض بخلاف العبد واما الايلام بدون الرضا لمنفعة الغير على ما
الضيمري في ايلام زيد لاعتبار عمرو وجمهور المعتزلة في ذبح الحيوانات واستعمالها لمنافع العباد فلا يعقل
حسنه ومنها انهم ذهبوا الى ان الالام غير العاقل من الصبيان والمجانين والبهائم حسنت لالتزام اعواض
تزيد عليها ثم اضطربوا في انها يكون في الدنيا ام في الاخرة وفي ان البهائم هل يدخل الجنة ويخلق فيها العقل
والعلم بان ذلك عوض ام لا وفي ان عاقبة امرها ما ذا وفي بعض التفاسير ان قول الكافر يا ليتني كنت ترابا
يكون حين يوصل الله تعالى الى البهائم اعواضها ثم يجعلها ترابا واما اعواض الكفار والفساق فقيل في
الدنيا وقيل في النار بتخفيف العذاب **قوله** الثالث الجزاء وهو الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية
وسيأتي في مقصد السمعيات على التفصيل **قوله** الرابع الاختر ام ذهب بعض المعتزلة الى ان الباري
تعالى اذا علم من المؤمن المعصوم او التائب انه ان ابقاه حيا يكفر او يفسق يجب اخترامه اي قطع تركه بتفويت الغرض
بعد حصوله وهو قبيح والاكثرون على انه لا يجب لان تفويت الغرض انما هو بفعل العبد وهو المعصية لا
بالتبقية ولانه لم يخترم من كفر بعد الايمان وعصى بعد الطاعة ولم يخترم ابليس مع ما روي انه عبد الله تعالى
عشرين الف سنة ثم كفر والقول بان ذلك كان مع النفاق بعيد جدا والاستدلال بقوله تعالى وكان من الكافرين

الى الناس بل الاصلح للعباد في الدين عند البصرية والدنيا ايضا عند البغدادية واتفقوا على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن من الاصلح لكل احد ليس في المقدور ما لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها كالحكيم امر بطاعته ولم يستطع من القدرة وعدم التيسير ما لم يوصل اليها وكالكريم استدعى حضور ضيف وترك تلقيه بالبشر والالفاظ وقد يتمسك بان وجوب الفعل عند خلوص الداعي والقدرة قطعي ونحن نقول بعد التنزل لو وجب الاصلح لما خلق الكافر الفقير المبتلى طول عمره بالمحن والآفات والوجوب عقيب عليه تعالى على كل احد ما هو اصلح لعبده وللزم ان يكون الاصلح للكفار الخلود في النار وان يكون كل ما يفعل للعباد اداء للواجب فلا يستوجب شكرا وان يتناهى مقدوراته من اللطف وان يكون اماتة

ضعيف لقول المفسرين انه يعني صار او كان من جنس كفرة الجن واشباطينهم او كان في علم الله تعالى ممن يكفر واما اذا علم من المومن انه يكفر او يفسق ثم يتوب او من الكافر والفاسق انه يزداد كفرا وعصيانا او لا يتوب فلا يجب الاخترام كما لا يجب تبقية المومن اذا علم منه زيادة في الطاعة ولا تبقية الطفل اذا علم منه انه لو كلف آمن واما تبقية ابليس وتمكينه فمال بوعلي انما حسن اذا كان المعلوم ان من يعصي بوسوسته يعصي لولا وسوسته **قوله** الى الناس الاصلح ذهب البغداديون من المعتزلة الى انه يجب على الله ما هو الاصلح لعباده في الدين والدنيا وقال البصريون بل في الدين فقط ويعنون بالاصلح الانفع والبغداديون الاصلح في الحكمة والتدبير واتفقوا على وجوب الاقدار والتمكين واقصى ما يمكن في معلوم الله تعالى مما يؤمن عنده المكلف ويطيع وانه فعل بكل احد غاية مقدوره من الاصلح وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لآمنوا جميعا والا لكان تركه بخلا وسفها وتمدّاهم العصوى قياس الغائب على الشاهد بقصور نظرهم في المعارف الالهية واللطائف الحقة الربانية ووفور غلطهم في صفات الواجب الحق واحوال الغني المطلق فالوالخصم نقطع بان الحكيم اذا امر بطاعته وقدر على ان يعطي المامور ما يصل به الى الطاعة من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء معدودا في زمرة البخلاء وكذا من دعا عدوه الى المولاة والرجوع الى الطاعة لا يجوز ان يعامله من الغلظ واللين الا بما هو انجع في حصول المراد وادعى الى ترك العناد وانضمام اتخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره وعلم انه لو تلقاه ببشر وطلاقة وجه لدخل واكل والا فلا فالواجب عليه البشر والطلاقة والملاطفة لا اضداد لها قلنا ذلك بعد تسليم استلزام الامر الارادة انما هو في حكيم يحتاج الى طاعة الاولياء ورجوع الاعداء ويتعزز بكثرة الاعوان والانصار ويعظم لذته الا قرار وتكون للشي بالنسبة اليه منفعة وقد يتمسك بان عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف يجب الفعل وردّ بان ذلك بعد تسليم وجوب عنه بمعنى اللزوم عند تمام العلة والكلام في الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين هذا من ذاك لنا بعد التنزل الى القول بوجوب شي على الله تعالى وان يسلب الصلاح والفساد فخلق الله تعالى وجوه الاول لو وجب عليه الاصلح لعباده لما خلق الكافر الفقير المعذب في الدنيا والآخرة سيما المبتلى بالاسقام والآلام والمحن والآفات الثاني يلزم على ما ذكرتم من الامثلة ان يجب على كل احد ما هو اصلح لعبيده ولنفسه فان دفع بان المكلف يتضرر بذلك ويلحقه الكد والتعب اجيب بانه يلزم ان لا يجب عليه شي مما هو كذلك فان قيل يترتب عليه ثواب يربي عليه تحصيل ذلك قلنا فليكن الاصلح كذلك الثالث يلزم ان يكون الاصلح للكفار الخلود في النار اذ لو كان الخروج او عدم الدخول اصلح لفعل فان قيل نعم لعلمه بانهم لو ردوا لعادوا لما نهوا عنه قلنا لا خفاء في ان الاماتة او قطع العذاب ثم سلب العقول اصلح وابقاهم الى ان يطلف من علم انه يكفر اصلح مع انه تنجيز منه فلم لا يكون انقاذ من علم انه يعود اصلح مع انه تنجيز راحة الرابع يلزم ان لا يستوجب الله تعالى على فعل شكر الكونه موديا للواجب كمن يقضي دينه وديانا ان ما في الخامس مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر يضبطونه في الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيجب الا ان قال قيل ربما يصير ضم المزيد الى المنع كضم النافع يصير مضرا فيما اذا زاد في الدوا على

الى الشافع م

ولئن يكون اماتة الانبياء والاولياء والمحسنين والكرماء وتبقية الظلمة والغواة وابليس والذريات ومن علم منه الارتداد اصلح للعباد وان لا يحسن الدعاء لدفع البلاء وكشف وكون امتنانه على الكفار وعلى الانبياء وان لا يبقى له في التفضل مجال ولا يكون له خيرة في الافعال
الفصل السابع في اسمائه وفيه مباحث المبحث الاول الاسم هو اللفظ الموضوع والمسمى هو المعنى الموضوع له والتسمية وضعه او ذكره معاني كاملة فيه

على العدد الذي فيه الشفاء اجيب بانه لا يعقل ان يكون ضم الصلاح الى الصلاح فسادا ولو تعذر قدر الدواء للشفاء انما هو بطريق جري العادة من الله تعالى فانه النافع والشافي لا الدواء حتى لو غير العادة وجعل الشفاء في العدد الزائد جاز ولو سلم فالنفع مقدر والزيادة ليس من ضم النفع الى النفع بل من ضم ما ليس بنفع فلذلك انضم في الحمى حدر ينفع المبتلى ويقاوم الحرارة الغالبة فاذا زاد عليه حدر فليس بنفع لذلك عمله ليس في دفع تلك الحرارة التي هي المرض بل في اثبات برودة تزيل الصحة والاعتدال بخلاف الصلاح في الدين فانه لا ينقدر بقدر ولا ينتهي الى حد فكل صلاح الى صلاح يكون اصلح فان قيل يتقدر الاصلح لا لتناهي قدرة الله تعالى بل لما علم ان المزيد عليه يصير سببا للطغيان اجيب بانكم لا تعتبرون في وجوب الاصلح جانب المعلوم حيث تزعمون ان من علم الله تعالى انه لو كلف طغى وعصى واستكبر وكفر يجب على الله تعالى تعريضه للثواب مع علمه بانه لا يدركه بل يقع في العقاب وانه لو اخترمه قبل كمال العقل خلص نجيا السادس يلزم ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين بعد حين وتبقية ابليس وذرياته المضلين الى يوم الدين اصلح للعباد وكفى بهذا فظاعة السابع من علم الله تعالى منه الكفر والعصيان او الارتداد بعد الاسلام ولا خفاء في ان الاماتة او سلب العقل اصلح له ولم يفعل فان قيل بل الاصلح التكليف والتعريض للنعيم الدائم لكونه اعلى المنزلتين قلنا فلم لم يفعل ذلك بمن مات طفلا وكيف لم يكن التكليف والتعريض لاعلى المنزلتين اصلح له وبهذه النكتة الزم الاشعري الجبائي ورجع عن مذهبه فان قيل علم من الطفل انه ان عاش ضل واضل غيره فاماته لمصالح الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ونمرود وزردشت وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن مع الاصلح عمن لا جناية له لاجل مصلحة الغير سفها وعبثا وظلما الثامن اجمع الانبياء والاولياء وجميع العقلاء على الدعاء لدفع البلاء وكشف البأساء والضراء فعندكم يكون ذلك سؤالا من الله تعالى ان لا يغير الاصلح ويمنع الواجب وهو ظلم التاسع ان اعطى ابا جهل غاية مقدوره من المصالح والالطاف فقد سوى بين النبي عم وبين ابي جهل في الانعام والاحسان ورجع فضل النبي الى محض اختيار من غير امتنان وان منع ابا جهل بعض المصالح والالطاف فقد ترك الواجب ولزم السفه والظلم على ما هو اصلكم العاشر لو وجب الاصلح لما بقي للتفضل مجال ولم يكن لله تعالى خيرة في الافضال والانعام وهو بط لقوله تعالى وربك يخلق ما يشاء ويختار يختص برحمته من يشاء يؤتي الحكمة من يشاء ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ولعمري ان مفاسد هذا الاصل اظهر من ان يخفى واكثر من ان يحصى ولو وجب على الله الاصلح للعباد لما ضل المعتزلة طريق الرشاد **قوله**
الفصل السابع في اسمائه معظم كلام القوم ما في هذا الفصل شرح معاني اسماء الله تعالى ورجعها الى ما له من الصفات والافعال والمتاخرون قد فوضوا ذلك الى ما صنف فيه من الكتب واقتصروا على ما اختلفوا فيه من مغايرة الاسم للمسمى وكون اسماء الله تعالى توقيفية **قوله** المبحث الاول الاسم هو اللفظ المفرد الموضوع للمعنى على ما يعم انواع الكلمة وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان فيقابل الفعل والحرف على ما هو مصطلح النحاة والمسمى هو المعنى الذي وضع الاسم بازائه والتسمية هو وضع الاسم للمعنى وقد يراد بها ذكر الشي باسمه كما يقال

توجيه لما اشتهر من ان الاسم نفس المسمى والتسمية غيرهما اريد بالاسم المدلول كما في قولنا زيد كاتب بخلاف قولنا زيد مكتوب وتفصيل الشيخ بان الاسم قد يكون نفس المسمى كقولنا الله وقد يكون غيره كالخالق وقد يكون بحيث لا هو ولا غيره كالعالم مبني على انه اخذ من المدلول حيث يعم التضمني واراد بالمسمى نفس الذات والحقيقة وتمسك البعض بمثل قوله تعالى سبح اسم ربك الاعلى وقوله ولله الاسماء الحسنى مع انه يوهم ان المتنازع فيه وليس كذلك ضعيف اذ قد يقدس الاسم ويعبر بتعظيمه عن تعظيم الذات وقد يراد به عند الشيخ التسمية مع ان تعدد المفهومات لا ينافي وحدة الذات فان قيل لا خفاء في مغايرة اللفظ والمعنى وعدم مغايرة المدلول والمسمى فلا يظهر ما يصلح محلا للنزاع والاشتباه قم

سمى زيدا ولم يسم عمرا اصطلاحا في مغايرة الامور الثلثة واما الحق فما ذهب اليه بعض اصحابنا من ان الاسم
نفس المسمى فيما ذكره الشيخ الاشعري من ان اسماءه تعالى ثلثة اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود
اى الذات وما هو غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل وما لا يقال انه هو ولا غيره كالعالم و
القادر وكل ما يدل على الصفات القديمة واما التسمية فغير الاسم والمسمى وتوضيحه انهم يريدون بالتسمية اللفظ و
بالاسم مدلوله كما يريدون بالوصف قول الواصف وبالصفة مدلوله وكما يقولون ان القراءة حادثة والمقروء
قديم الا ان الاصحاب اعتبروا المدلول المطابقي فاطلقوا القول بان الاسم نفس المسمى للقطع بان مدلول
الخالق شيء ما له الخلق لا نفس الخلق ومدلول العالم شيء ما له العلم لا نفس العلم والشيخ اخذ المدلول
اعم واعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم
العلم وهو لا عين ولا غير وتمسكوا بوجوه ذكرها بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو كانت الاسماء غير الذات لكانت
حادثة فلم يكن الباري في الازل الها وعالما وقادرا ونحو ذلك وهو صحيح بخلاف اللغة فانه يلزم من قدمها
قدم المخلوق اذا اريد الخالق بالفعل كالقاطع في قولنا السيف قاطع عند الوقوع كذا في قولنا
السيف قاطع في الغمد بمعنى انه من شانه ذلك فان الخالق ح معناه الاقتدار على ذلك واما النقل فلقوله
تعالى سبح اسم ربك والتسبيح انما يكون للذات دون اللفظ وقوله تعالى ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها
وعبادتهم انما هي للاصنام التي هي المسميات دون الاسامي واما التمسك بان الاسم لو كان غير المسمى لما كان
قولنا محمد رسول الله حكما بثبوت الرسالة للنبي عم بل لغيره فشبهة واهية فان الاسم وان لم يكن
نفس المسمى لكنه دال عليه ووضع الكلام على ان تذكر الالفاظ ويرجع الاحكام الى المدلولات كقولنا
زيد كاتب اى مدلول زيد متصف بمعنى الكتابة وقد يرجع بمعونة القرينة الى نفس اللفظ كما في قولنا
زيد مكتوب وثلاثي ومعرب ونحو ذلك واجيب عن الاول بان الثابت في الازل معنى الالهية والعلم
ولا يلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ انتفاء ذلك المعنى وعن الثاني بان معنى تسبيح الاسم تقديسه و
تنزيهه عن ان يسمى به الغير او عن ان يفسر بما لا يليق او عن ان يذكر على غير وجه التعظيم او هو كناية عن
تسبيح الذات كما في قولهم سلام على المجلس الشريف والجناب المنيف وفيه من التعظيم والاجلال
ما لا يخفى او لفظ الاسم مقحم كما في قول الشاعر ثم اسم السلام عليكما ومعنى عبادة الاسماء انهم يعبدون
الاصنام التي ليس فيها من الالهية الا مجرد الاسم كمن سمى نفسه بالسلطان وليس عنده من آلات
السلطنة واسبابها شيء فيقال انه فرح من السلطنة بالاسم على ان في تقرير الاستدلال اعترافا بالمغايرة
حيث قال التسبيح لذات الرب دون اسمه والعبادة لذوات الاصنام دون اساميها بل ربما
يدعى ان في الآيتين دلالة على التغاير حيث اضيف الاسم الى الرب وجعل الاسماء تسميتهم
وفعلهم مع القطع بان اشخاص الاصنام ليست كذلك ثم عورض الوجهان بوجهين الاول ان الاسم
لفظ وهو عرض غير باق ولا قائم بنفسه متصف بانه مركب من الحروف وبانه عجمي او عربي ثلاثي
او رباعي والمسمى معنى لا يتصف بذلك فربما يكون جسما قائما بنفسه متصفا بالالوان متمكنا في المكان

قلت عند ذكر الاسم قد يتعلق الحكم بالمدلول كما في كتبت زيد وقد يتعلق بالدال كما في كتبت زيدا ثم كان لكل لفظ وضعا علميا بالنسبة الى نفسه كما في قولنا ضرب فعل ماض ومن حرف جر على ان من الاسماء ما هو من افراد المسمى كالكلمة والاسم ومن المدلولات ما هو ذات المسمى كالانسان او ما هو عارض كالضاحك والمسمى قد يراد به المفهوم وقد يراد به ما صدق هو عليه من الافراد فلا يبعد ان يورث تنوع الاطلاقات اشتباها في اطلاق ان الاسم نفس المسمى او غيره المبحث الثالث اسماء الله تعالى توقيفية خلافا للمعتزلة والقاضي مطلقا وللغزالي في الصفات وتوقف امام الحرمين ومحل النزاع ما اتصف الباري بمعناه ولم يرد اذن ولا منع والايراد فيه وكان مشعرا باجلال من غير توهم اخلال لح

الى غير ذلك من الخواص فكيف يتحدان الثاني قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله عم ان لله تسعة
وتسعين اسما مع القطع بان المسمى واحد لا تعدد فيه واجيب بان النزاع لم يقع في نفس اللفظ بل مدلوله
ونحن انما نعبر عن اللفظ بالتسمية وكثيرا ما يقع في اللغة فعل الواضع او الذاكر ثم لا ننكر اطلاق الاسم على
التسمية كما في الآية والحديث على ان الحق ان المسميات ايضا كثيرة للقطع بان مفهوم العالم غير مفهوم القادر
وكذا البواقي وانما الواحد هو الذات المتصف بالمسميات فان قيل فيشكل الفرق يتعلق بالآيات والاحاديث
مما لا يكاد يصح للنزاع الذي يقع فيه آت ح بل في افراد مدلوله من مثل السماء والارض والعالم والقادر
والاسم والفعل وغير ذلك على ما يشهد به كلامهم الا يرى انه لو اريد الاول لما كان للقول بتعدد
اسماء الله تعالى وانقسامها الى ما هو عينه او غيره او لا عينه ولا غيره معنى وبهذا سقط ما ذكره الامام الرازي
من ان لفظ الاسم مسمى بالاسم لا الفعل والحرف فههنا الاسم والمسمى واحد ولا يحتاج الى الجواب
بان الاسم هو لفظ الاسم من حيث انه دال وموضوع والمسمى هو من حيث انه مدلول وموضوع له بل
فرد من افراد الموضوع له فتغايرا قلنا نعم الا ان وجه تمسك الاولين ان في مثل سبح اسم ربك اريد
بلفظ الاسم الذي هو من جملة الاسماء مسماه الذي هو اسم من اسماء الله تعالى ثم اريد به مسماه الذي هو الذات
الالهية الا انه يرد اشكال الاضافة ووجه تمسك الاخرين ان الجمع في قوله ولله الاسماء الحسنى اريد بلفظ الاسماء مثل
لفظ الرحمن الرحيم والعليم والقدير وغير ذلك مما هو غير لفظ الاسماء ثم انها متعددة فيكون غير المسمى الذي
هو ذات الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا فان قيل فقد ظهر ان ليس الخلاف في لفظ الاسم
او معناه بل في الاسماء التي من جملتها لفظ الاسم ولا خفاء في انها اصوات وحروف مغايرة للمدلولات
وان اريد بالاسم المدلول ولا خفاء في ان مدلول اسم الشيء ومفهومه نفس مسماه من غير احتياج الى الاستدلال
بل هو لغو من الكلام بمنزلة قولنا ذات الشيء ذاته فما وجه هذا الاختلاف المتنازع بين كثير من العقلاء
قلنا الاسم اذا وقع في الكلام قد يراد به معناه كقولنا زيد كاتب وقد يراد به نفس لفظه كقولنا زيد
اسم معرب حتى ان كل كلمة فانه اسم موضوع بازاء لفظه يعبر عنه به كقولنا زيد اسم وضرب فعل ماض
ومن حرف جر وقد اوردنا لهذا زيادة توضيح وتفصيل في فوائد شرح الاصول ثم اذا اريد المعنى
فقد يراد نفس ماهية المسمى كقولنا الحيوان جسم والانسان نوع وقد يراد بعض افراده كقولنا
جاءني انسان ورايت حيوانا وقد يراد جزؤها كالناطق او عارض لها كالضاحك فلا يبعد ان يقع بهذا
الاعتبار اختلاف واشتباه في ان اسم الشيء نفس مسماه ام غيره قال المبحث الثالث خلاف
في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري تعالى اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه
وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان هو موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما لما يستحيل
في حقه فعندنا لا يجوز وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي ابو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل
الامام الغزالي رحمه الله فقال بجواز الصفة وهو ما دل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو ما يدل
على نفس الذات ويشكل هذا بمثل الاله اسما للمعبود والكتاب اسما للمكتوب والرحيم اسما للراحم

اسما الا انه اسم مع انه يدل على معنى زائد على نفس الذات

والحدث ح

التسمية ح

لانه موضوع في اللغة للفظ الاسم ح

ومفهومها

لكن انه لا يجوز في حق النبي عم بل لا يرضاه آحاد الناس قالوا شاع في سائر اللغات قلنا ليس من محل النزاع قال الامام الحل والحرمة من احكام الشرع فيتوقف على دليل شرعي ولا عبرة بالقياس في الاسماء والصفات فان التسمية من العمليات وقال الغزالي اجراء الصفات اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوته بل اباحة الصدق بل استحبابه الا لمانع بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى فلا يصح الا لمن له الولاية وانما لم يجز مثل العارف والفطن لما فيه من وهم الضلال ولا مثل الحارث والزارع لعدم الاجلال المبحث الثالث مدلول الاسم قد يكون نفس الذات وقد يكون ماخوذا باعتبار الاجزاء او بعض العوارض من الصفات والافعال والسلوب والاضافات ولهذا الاعتبار كثرت اسماء الله ولا خفاء في امتناع الثاني واختلفوا في الاول ويعلم انه فرع الاختلاف في

في العلم بالذات ويعني بتسمي [illegible] لم يكن الواضع سوى الله تعالى م

من العظام اي بلي وباسماء الزمان والمكان والآلة ويعلم المتكلم يلتزم كونها صفات ولهذا كانت اسماء عند النحاة
وقد اورد امام محقق الفرق في فوائد شرح الاصول انه لا يجوز ان يسمي النبي عم بما ليس من اسمائه بل الولي
واحد من افراد الناس بما لم يسمه ابواه لما ارتضاه فالباري تعالى اولى قالوا اهل كل لغة يسمونه
باسم مختص بلغتهم كقولهم خداي وتنكري وشاع ذلك وذاع من غير نكير فكان اجماعا قلنا كفى بالاجماع
دليلا على الاذن الشرعي وحينئذ انما نقول انه لا خلاف فيما ايراد في الاسماء الواردة في الشرع قال امام الحرمين
معنى الجواز وعدمه الحل والحرمة وكل منهما حكم شرعي لا يثبت الا بدليل والقياس انما يعتبر في العمليات دون
الاسماء والصفات واجيب بان التسمية من باب العمليات واعمال اللسان وقال الامام الغزالي اجراء
الصفات اخبار بثبوت مدلولها فيجوز عند ثبوت المدلول الا لمانع بالدليل الدال على اباحة الصدق بل
استحبابه بخلاف التسمية فانه تصرف في المسمى ولا ولاية عليه الا للاب والمالك ومن يجري مجرى ذلك فان قيل
فلم لا يجوز مثل العارف والعاقل والفطن والذكي وما اشبه ذلك قلنا لما فيه من الايهام لشهرة
استعمالها مع خصوصية تمتنع في حق الباري تعالى فان المعرفة قد تشعر بسبق العدم والعقل بما يعقل
العالم اي يحبسه ويمنعه والفطنة والذكاء بسرعة ادراك ما غاب وكذا جميع الالفاظ الدالة على الادراك
حتى قالوا ان الدراية تشعر بضرب من الحيلة وهو اعمال الفكر والروية وما فيه ايهام لا يجوز بدون الاذن
واما ما كالصبور والشكور والحليم والرحيم فان قيل قد وجد من الاوصاف ما يمتنع اطلاقها مع ورود
الشرع بها كالماكر والمستهزئ والمنزل والمنشئ والحارث والزارع والرامي قلنا لا يكفي في صحة
الاجراء على الاطلاق مجرد وقوعها في الكتاب والسنة بحسب اقتضاء المقام وانسياق الكلام بل يجب ان
لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب قوله المبحث الثالث مفهوم الاسم قد يكون نفس الذات الحقيقية
وقد يكون ماخوذا باعتبار الاجزاء وقد يكون باعتبار الصفات والافعال والسلوب والاضافات ولا
خفاء في تكثر اسماء الله تعالى بهذا الاعتبار وامتناع ما يكون باعتبار الجزء لتنزهه عن التركيب واختلفوا
في الموضوع لنفس الذات فقيل جائز بل واقع كقولنا الله فانه اسم علم على الذات المخصوصة
وكونه ماخوذا من الاله بحذف الهمزة وادغام اللام او مشتقا من اله يأله الاهة او من وله يوله اذا تحير
او لاه يلوه اذا ارتفع وغير ذلك من الاقاويل الصحيحة والفاسدة لا ينافي العلمية لطريان الوصفية
وقيل غير جائز لان الوضع فرع العلم بالموضوع له ولا سبيل للعقل الى العلم بحقيقة الذات واجيب بانه
يجوز ان يكون الواضع هو الله تعالى وبانه يكفي معرفة الموضوع له بوجه من الوجوه ككونه حقيقة ذات
واجب الوجود فالموضوع له [illegible] والذات مع انه لا تعرف بكنه الحقيقة واما الاستدلال بان الاسم
لا يكون الا حسنا والحسن انما هو بحسب [illegible] عن الذات وبان الاسم العلم انما يكون لما يدرك بالحس و
يتصور في الوهم وبان العلم قائم مقام الاشارة ولا اشارة الى الباري تعالى وبان العلم لا يكون الا
لغرض التمييز عن المشاركات النوعية او الجنسية ولا يخفى ضعفه فان قيل اعتبار السلوب والاضافات
يقتضي تكثر اسماء الله تعالى جدا حتى ذكر بعضهم انها لا تتناهى بحسب لا تناهي الاضافات والمغايرات فما وجه التخصيص

او وله يوله

او يكون العلم بالذات بوجه ما فلهذا ذهب المحققون الى ان الله علم للذات فان قيل ما يصح اتصاف الباري به كثير جدا وقد ورد في الكتاب والسنة ما يزيد على مائة وثمانين فما وجه الحصر في تسعة وتسعين قلت بعد تسليم دلالة اسم العدد على نفي الزيادة يجوز ان يكون قوله عم من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف فهي مبهما لا نعرفه الا بالحصر او بجواز زيادة شرفها بالنسبة الى ما عداها على ان الرواية المشتملة على تفصيل التسعة والتسعين مما ضعفه كثير من المحدثين المقصد السادس في السمعيات وفيه فصول الفصل الاول في النبوة وفيه مباحث المبحث الاول النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول وقد يخص بمن له شريعة وكتاب م

١٩٧

بالتسعة والتسعين على ما نطق به الحديث انه قد دل الدعاء المأثور عن النبي عم ان لله تعالى اسماء لم يعلمها
احد من خلقه واستأثر بها في علم الغيب عنده وورد في الكتاب والسنة اسامي خارجة عن التسعة والتسعين
كالباري والكافي والدائم والبصير والنور والمبين والصادق والمحيط والقريب والوتر والفاطر — والقديم م
والعلام والمليك والاكرم والمدبر والرفيع وذي الطول وذي المعارج وذي الفضل والخلاق
والنصير والمولى والغالب والرب والناصر وشديد العقاب وقابل التوب وغافر الذنب ومولج
الليل في النهار ومولج النهار في الليل ومخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي والسيد و
الحنان ورمضان وقد شاع في عبارات العلماء المريد والمتكلم والشيء والموجود والذات والازلي
والصانع والواجب وامثال ذلك اجيب بوجوه الاول ان التنصيص على اسم العدد لا يكون
لنفي الزيادة بل الغرض الاخبار بزيادة الفضيلة مثلا الثاني ان قوله من احصاها دخل الجنة في موقع الوصف
كقولك للامير عشرة غلمان يكفون مهماته بمعنى ان لهم زيادة قرب واشتغال بالمهمات او لهذا
القدر من غلمانه الجمة كاف لمهماته من غير افتقار الى الآخرين فان قيل ان كان اسمه الاعظم خارجا
عن هذه الجملة فكيف يختص ما سواه بهذا الشرف وان كان داخلا فكيف يصح انه مما يختص بمعرفته
نبي او ولي وانه سبب لكرامة عظيمة لمن عرفه حتى قيل ان آصف بن برخيا انما جاء بعرش بلقيس
لانه قد اوتي الاسم الاعظم قلنا يحتمل ان يكون خارجا ولا يلزم ان زيادة شرف التسعة والتسعين وجلالتها
بالاضافة الى ما عداه ولان يكون داخلا مبهما لا نعرفه بعينه الا نبي او ولي الثالث ان الاسماء منحصرة
في التسعة والتسعين والرواية المشتملة على تفصيلها غير مذكورة ولا خالية عن الاضطراب والتغير — في الصحاح م
وقد ذكر كثير من المحدثين ان في اسنادها ضعفا وعلى هذا يظهر معنى قوله عم ان الله وتر يحب الوتر اي
جعل الاسماء التي سمى بها نفسه تسعة وتسعين ولم يكملها مائة لانه وتر يحب الوتر ويكون معنى احصائها
الاجتهاد في التقاطها من الكتاب والسنة وجمعها وحفظها على ما قال بعض المحدثين انه صح عندي
قريب من ثمانين يشتمل عليه الكتاب والصحاح من الاخبار والباقي ينبغي ان يطلب من الاخبار
بطريق الاجتهاد والاشهر ان معنى احصائها عدها والتلفظ بها حتى ذكر بعض الفقهاء انه ينبغي
ان يذكر بلا اعراب ليكون احصاء ويشكل بما هو مضاف كمالك الملك وذو الجلال والاكرام وقيل
حفظها او التأمل في معانيها قوله المقصد السادس في السمعيات وفيه — ومباحث المعاد
فصول اربعة لمباحث النبوة ومباحث الاسماء والاحكام وما يلائمها ومباحث الامامة قوله الفصل
الاول في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النباوة
وهو الارتفاع لعلو شانه واشتهار مكانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى
فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى قلب الهمزة واوا
ثم الادغام كالمروة قوله المبحث الاول النبي انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحي اليه وكذا الرسول
وقد يخص بمن له شريعة وكتاب فيكون اخص من النبي واعترض بما ورد في الحديث من زيادة

والبعثة تشتمل على مصالح لا تحصى لطف من الله ورحمة يختص بها من يشاء من عباده من غير وجوب عليه خلافا للمعتزلة ولا امتناع خلافا للبراهمة وبعض المتكلمين
ذهابا الى ان المقتضى لانكاره يجب ان يتبع لامتناع السفه كالمعلوم ومرجعه لامتناع الجهل والمنكر من شبه الاول انه يتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله
تعالى ولا سبيل اليه ورد بجواز نصب الادلة او خلق العلم الضروري الثاني انه عبث لان ما يحسن عقلا يفعل وما يقبح يترك وما لا يحسن ولا يقبح يفعل حسب الحاجة
ورد بان منها ما يعاضد العقل فيما يستقل وتعاضده فيما لا يستقل ورفع الاحتمال فيما يظن ويكون الطريق فيما لا يدرك مع ان النفوس تختلف والعقول متفاوتة مظنة الاختلال
الثالث ان مبناها على التكليف بما لا يشتغل به العبد ثم

عدد الرسل على عدد الكتب فقيل هو من له كتاب او نسخ لبعض احكام الشريعة السابقة والنبي قد يخلو عن ذلك
كيوشع عم وفي كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو المخبر عن الله تعالى بكتاب
او الهام او تنبيه في منام ثم البعثة لطف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيها من حكم ومصالح لا تحصى منها معاضدة
العقل فيما يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها
استفادة الحكم من النبي فيما لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني ومنها ازالة الخوف الحاصل
عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك طاعة ومنها بيان حال الافعال التي تحسن
تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها ومنها بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها
التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم
المختلفة في العلميات والعمليات ومنها تعليم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات ومنها تعليم الاخلاق
الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن ومنها الاخبار
بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك من الفوائد
فلهذا قالت المعتزلة بوجوبها على الله تعالى وقالت الفلاسفة بلزومها في حفظ نظام العالم على ما سيجيء والكامل في
النظام المؤدي الى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يكمل الا ببعثة الانبياء فيجب على
الله تعالى عند المعتزلة لكونه لطفا وصلاحا للعباد وتركه عند العلاسفة لكونه سببا للخير العام المستحيل تركه
في الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب جمع من المتكلمين بما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة الباري
عز وجل فيستحيل ان لا يوجد لاستحالة السفه عليه كما ان ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه
ثم طولوا في ذلك وعولوا على ضروب من الاستدلال مرجعها الى ما ذكرنا من لزوم السفه والعبث كما في خلق
الاغذية والادوية التي لا تتميز عن السموم المهلكة الا بتجارب لا تتجاسر عليها العقلاء ولا تفي بها الاعمار
وخلق الابدان التي لا تستقل بدون الغذاء الا الفناء وخلق نوع الانسان المفتقر في البقاء الى اجتماع
لا ينتظم بدون بعثة الانبياء وخلق العقل المائل الى المحاسن النافر عن القبائح الجازم بان شرفه
وكماله في العلم بتفاصيل ذلك والعمل بمقتضياتها من الامتثال والاجتناب مع انه لا يستقل بجميع ذلك على
التفصيل بل يفتقر الى بيان ممن اوجده ودعا الى الاتيان بالحسن منها والانتهاء عن القبيح كما في المجمل
من الخطاب فان خلق العقل مائلا الى المحاسن نافرا عن القبائح بمنزلة الخطاب في كونه دليلا على الامر
والنهي اللذين هما من الصفات القديمة بذاته تعالى اذ لا معنى لهما سوى الدعوة الى المباشرة والامتناع
وكما في جعل بعض الافعال بحيث يعرف عاقبته فيجب وقد يلزم فيحرم كالصوم مثلا فلو لم يكن له بيان
ممن اوجده لكان ذلك اباحة لترك الواجب واباحة لما شاء من المحظور وهو خارج عن الحكمة قطعا كان من
الوجوه وامثالها انه لا يمنع النبي البتة ولهذا لا يخلو كل عصر للعقلاء نبي او من يخلفه في اقامة الدليل
السمعي وكان الغالب على المتكلمين بالشرائع سلوك طريق الحق وسبيل النجاة والرشاد مع
اشتغالهم باسباب المعاش وقلة اكثرهم من صناعة النظر وحذاقة الذهن وعلى العلا سفه

لتفرج ولا المعبود لتعاليه مع ما فيه من شغل السر عن التوجه التام وقد بان نفعه على الطالب الرابع ان في الشرائع ما يشتمل على العبث منها الافعال
المصلوح والحج والوضوء والغسل وغير ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل ورد بانها ابتلاء وتاكيد للملكة الامتثال عند الطائعين وحكم واسرار خفية طاهرة
عند المحققين الخامس العدح في المعجزة وسيأتي المبحث الثالث المعجزة امر خارق للعادة مقرون بالتحدي وعدم المعارضة وتبدل امر قصد به اظهار صدق من
ادعى الرسالة ثم

المتشبثين باذيال العقل العدول عن الصواب والوقوع في الضلال مع رجاحة عقولهم ووفور انظارهم واقبالهم
بالكلية على البحث عن المعارف الالهية والعلوم الحقيقية وانت خبير بان في نشر وجوه امثال هذا المقال توسيع مجال الاعتزال
فانهم لا يعنون بالوجوب على الله تعالى سوى ان تركه قبيح مخل بالحكمة ومظنة لاستحقاق المذمة والحق ان البعثة لطف
من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو المذهب في سائر الالطاف ولا تبتني على استحقاق من المبعوث
واجتماع اسباب وشروط فيه بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل رسالته قوله
والمنكرون المنكرون للنبوة منهم من قال لا حاجة لنا اليها ولا اعتداد بها ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة
من الهنود واصحاب ابن كلام ومنهم من لزم ذلك من عقائدهم كالعلاسفة لكنهم قالوا بنفي الاختيار للباري وعلمه بالجزئيات
وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات ومنهم من لا يلزم ذلك على افعاله واحواله كالمفترين على الخلاعة وعدم
المبالاة وبنفي التكاليف ودلالة المعجزات وهؤلاء احاد واوباش من الطوائف لا طائفة معينة يكون لها
ملة ونحلة وبالجملة للمنكرين شبه الاول ان البعثة يتوقف على علم المبعوث بان الباعث هو الله تعالى ولا سبيل الى
ذلك والجواب المنع لجواز ان ينصب دلالة او يخلق علما ضروريا فيه الثانية وهي للبراهمة ان ما جاء به النبي اما ان
يكون موافقا للعقل حسنا عنده فيقبل ويفعل وان لم يكن نبي او مخالفا له قبيحا عنده فيرد ويترك عنده او
للاحتياط والجواب ان ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضد النبي ويؤكده بمنزلة الادلة العقلية على
مدلول واحد وقد لا يستقل فيدله عليه ويرشده وما يخالف العقل قد لا يكون مع الجزم فيدفعه النبي او يرفع
عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا قبحه قد يكون حسنا يجب فعله او قبيحا يجب تركه هذا مع ان العقول متفاوتة
فالنفوس اليها مظنة التنازع والتقاتل ومفضي الى اختلال النظام وان فوائد البعثة لا تنحصر في بيان حسن
الاشياء وقبحها على ما تقدم الثالثة ان العبادات التي جاءت بها البعثة هي التكاليف وهو عبث لا يليق بالحكيم اذ لا يشتمل
على فائدة للعبد لكونه في حقه مضرة ناجزة ومشقة ظاهرة ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة والانتفاع واما
فيه شغل للقلب عما هو غاية الاعمال ونهاية الكمال اعني الاستغراق في معرفته والفناء في عظمته والجواب ان
مصالح الناجزة قليلة جدا بالنسبة الى منافعها الدنيوية والاخروية الظاهرة لدى الواقفين على طوائف الشرعية
النبوية فضلا عن الكاشفين عن اسرارها الخفية فاذا تأملتم في التكليف صرف الى ما ذكرتم لا يشغل عنه على ما
الرابعة وهي لاهل الخلاعة المنهمكين في اتباع الهوى وترك الطاعة ان الشرائع مشتملة على افعال وهيئات
لا يشك في ان الصانع الحكيم لا يعتبرها ولا يأمر بها كما في الحج والصلاة وتغسيل بعض الاعضاء بتلويث
بعض آخر الى غير ذلك من الامور الخارجة عن قانون العقل والجواب انها امور تعبدية اعتبرها الشارع ابتلاء
للمكلفين وتطويعا لنفوسهم وتأكيدا لملكة امتثالهم الاوامر والنواهي ولعل فيها حكما ومصالح لا يعلمها
الا الله والراسخون في العلم وقد اشار اليها بعض الخائضين في اسرار الشريعة الخامسة القدح في ثبوت
المعجزة ووجه دلالتها ونقلها وسيأتي بأجوبتها قوله المبحث الثالث المعجزة ما جاء من العجز المقابل للقدرة
وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لاظهاره ثم اسند مجازا الى ما هو سبب العجز وجعل اسما له فالتاء للنقل
من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة كما في العلامة وذكر امام الحرمين بناء على رأي الاشعري

وزاد بعضهم قصد موافقة الدعوى وبعضهم مقارنة زمن التكليف او عدم المعارضة بظهور الخوارق لا لقصد التصديق ثم ان امكانها ضروري وكذا امكان نقلها الى الغائبين
واما وجه دلالتها فهو انه بمنزلة صريح التصديق كما اذا ادعى احد انه رسول هذا الملك مطالب بالحجة فقال لمن يخالف الملك عادته ويقوم عن سريره ثلث مرات
فيفعل وهذا توضيح بالمثال لا استدلال بقياس الغائب على الشاهد تم

ان هاهنا تجوزا اي هو استعمال العجز في عدم القدرة كالجهل في عدم العلم وهو في الحقيقة ضد للقدرة وانما يتعلق
بالموجود وبما يقدر عليه حتى ان عجز الزمن انما هو عن القعود بعد قيامه وجد منه اضطرارا لا اختيارا فلو تحقق العجز
عن المعارضة لوجدت المعارضة اضطرارية والمعجزة في العرف امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم
المعارضة وانما قال امر ليتناول الفعل كانفجار الماء من بين الاصابع وعدمه كعدم احراق النار ومن اقتصر
على الفعل جعل المعجزة هاهنا كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على ما كان عليه من عدم احتراق واحترز بقيد
المقارنة للتحدي عن كرامات الاولياء والعلامات الارهاصية التي تتقدم بعثة الانبياء وعن ان يتخذ الكاذب
معجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه وبقيد عدم المعارضة عن السحر والشعبذة كذا ذكره الامام الرازي
وفيه نظر اما اولا فانه لا بد من قيد الظهور على يد المدعي ومن جهته احترازا عن ان يتخذ الكاذب معجزة من يعاصره
من الانبياء حجة لنفسه وعن ان يقول معجزتي ما ظهر مني في السنين الماضية وكان مستمرا الى آن الدعوى
والاخرى بعد الاقتران لقد صرحوا بانه لا عبرة بذلك ومن قيد الموافقة للدعوى احترازا عما اذا قال معجزتي
نطق هذا الجماد فنطق بانه مفتر كذاب فيه هذا قال الشيخ ابو الحسن هي فعل من الله تعالى او قائم مقام الفعل
يقصد بمثله التصديق وقال بعض الاصحاب هي امر يقصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة واما ثانيا فلان في
العموم عدوا من المعجزات ما هو متقدم غير مقرون بالتحدي ولا مقصود به اظهار الصدق لعدم الدعوى حينئذ ظلال
الغمام وتسليم الحجر والمدر ونحو ذلك واما ثالثا فلان المعجزة قد تتأخر عن التحدي كما اذا قال معجزتي ما يظهر
مني يوم كذا فظهرت ويمكن الجواب عن الاول بان ذكر التحدي مشعر بالقيدين فان معناه طلب المعارضة فيما
جعله شاهد الدعواه وتعجيز الغير عن الاتيان بمثل ما ابداه تقول تحديت فلانا اذا باريته في فعل ونازعته
الغلبة وتحديته القراءة ايضا فاقرأه وبالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة حتى لو ظهرت آية من شخص وهو
ساكت لم تكن معجزة وكذا لو ادعى الرسالة فظهرت الآية من غير اشعار منه بالتحدي قالوا يكفي في التحدي ان
يقول آية صدقي ان يكون كذا او كذا ولا يحتاج الى ان يقول هذه آيتي ولا يأتي احد بمثلها فعلى هذا لا يكون معجزة
نبي ماض ولا معاصر معجزة للغير وعن الثاني ان عد الارهاصات من جملة المعجزات انما هو على سبيل التغليب
والتشبيه والمحققون على ان خوارق العادات المتعلقة ببعثة النبي اذا كانت متقدمة فان ظهرت منه فان شاعت
وكان مظنة البعثة كما في حق نبينا عم حيث اخبر به كثير من اهل الكتاب والكهنة فارهاص اي تأسيس
لقاعدة البعثة والا فكرامة محضة ولن ظهرت من غيره فان كان من الاخيار فكذلك اي ارهاص او كرامة والا
فارهاص محض كظهور النور في جباه عبد الله او ابنا الله كما اذا ظهرت على يد من ادعى الالوهية فان الادلة القطعية
قائمة على كذبه بخلاف مدعي النبوة ولهذا جوزوا ظهورها على يد المتألهة دون المتنبي وعن الثالث ان المتأخر
ان كان بزمان يسير يعد مثله في العرف مقارنا فلا اشكال وان كان بزمان متطاول فالمعجزة عند من
شرط المقارنة هو ذلك القول المقارن فانه اخبار بالغيب لكن العلم باعجازه متراخ الى وقت وقوع ذلك
الامر ومن جعل المعجزة نفس ذلك الامر فهو لا يشترط المقارنة وعلى التقديرين لا يجب من دعوى النبي ان
تكليف الناس بالتزام الشرع بجزء الانتفاء المعجزة او العلم بها لكن لو بين الاحكام وعلق التزامها بوقوع

فان قيل هاهنا انواع احتمالات لا تثبت مع المقصود الاول ان يستند ذلك الى المدعي لخاصية في نفسه او مزاج في بدنه او اطلاع منه على بعض الخواص و
الاوضاع الفلكية او الى ملك او جن ونحوه الثاني ان يكون ابتداء عادة او تكرر عادة لا يكون الا بعد دهور الثالث ان يكون مما عورض ولم يعارض لغرض
او عورض ولم ينقل لمانع تم

ذلك الامر صح عند الامام ولم يصح عند القاضي ثم المراد بعدم المعارضة ان لا يظهر مثله ممن ليس بنبي واما من نبي
آخر فلا امتناع وزاد بعضهم في تعريف المعجزة قيدا آخر وهو ان يكون في زمان التكليف لان ما يقع في الآخرة
من الخوارق ليست بمعجزة والذي يظهر عند ظهور اشراط الساعة وانتهاء التكاليف لا يشهد بصدق الدعوى
لكونه زمان نقض العادات وتغير الرسوم قوله واما امكانه فضروري قدح بعض المنكرين للنبوة
في المعجزات بان تجويز خوارق العادات سفسطة اذ لو جازت لجاز ان ينقلب الجبل ذهبا والبحر دهنا
والمدعي للنبوة شخصا آخر علمه ظهرت المعجزة الى غير ذلك من المحالات وبعضهم بانها على تقدير ثبوتها لا تثبت
على الغائبين لان اقوى طرق نقلها التواتر وهو لا يفيد اليقين لانه يجوز الكذب على كل احد فيوجب جوازه
على الكل لكونه نفس الآحاد ولانه لو افاده خبر الواحد لان كل طبقة تفرض عدد التواتر فبعد نقصان واحد منها
ان بقيت مفيدة لليقين وهكذا الى الواحد فظاهر وان لم يبق كان المفيد هو ذلك الواحد الزائد ولانه
غير مضبوط بعدد بل ضابطه حصول اليقين فاثبات اليقين به يكون دورا والجواب عن الاول ان المراد
بخوارق العادات امور ممكنة في نفسها ممتنعة في العادة بمعنى انها لم تجر العادة بوقوعها كانقلاب العصا
حية فامكانها ضروري وابداعها ليس ابعد من ابتداء خلق الارض والسماء وما بينهما والجزم بعدم وقوع
بعضها كانقلاب الجبل والبحر وهذا الشخص وامثال ذلك لا ينافي الامكان الذاتي على ما سبق في صدر الكتاب
وعن الثاني بان المتواتر احد اقسام الضروريات فالقدح فيها مما ذكر مع انه ظاهر الاندفاع لا يستحق الجواب قوله
واما وجه دلالتها اي وجه دلالة المعجزة على صدق دعوى الرسالة انها عند التحقيق بمنزلة صريح التصديق لما جرت
العادة به من ان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى
انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلث مرات
ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا للعلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس
للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لافادة الظن وقد اعتبر هاهنا بلا جامع
لافادة اليقين في العلميات التي هي اساس ثبوت الشرائع على ان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما
شوهد من قرائن الاحوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل للقرائن
القرائن في افادة العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم وللحاضرين فيما
اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة الحجة
ان الملك يحرك تلك الحجب في ساعته ففعل فان قيل هاهنا احتمالات تنفي الدلالة على الصدق والجزم به و
هي انواع الاول احتمال ان لا يكون ذلك الامر من الله تعالى بل يستند الى المدعي لخاصية في نفسه او مزاج في
بدنه او لاطلاع منه على خواص في بعض الاجسام يتخذها ذريعة الى ذلك او يستند الى بعض الملائكة او الجن
او الى اتصالات كوكبية واوضاع فلكية لا يطلع عليها غيره الى غير ذلك من الاسباب الثاني احتمال ان لا يكون
خارقا للعادة بل ابتداء عادة او ارادة الله اجراءها او تكرير عادة لا يكون الا في دهور متطاولة كعود الثوابت
الى نقطة معينة الثالث احتمال ان يكون مما عورض الا انه لم يعارض لعدم بلوغه الى من يقدر على المعارضة او

الرابع ان لا يكون لغرض التصديق اما لانتفاء الغرض او لثبوت غرض آخر كلطف المكلف او اجابة لدعوة او معجزة لنبي آخر او ابتلاء للعباد واضلال لهم وبعد كونه
بمنزلة صريح القول انك صادق فانما يفيد اذا استحال الكذب في اخباره وما ذلك الا بالسمع فالجواب اجمالا ان الاحتمالات العقلية لا تنافي حصول العلم القطعي كما في سائر
العاديات وتفصيلا اولا انا بينا ان لا مؤثر سيما في مثل هذه الغرائب الا الله تعالى وان مجرد التمكين كاف في افادة المطلوب وثانيا ان الكلام فيما علم قطعا انه خارق
للعادة وان المتحدين عجزوا عن معارضته مع فرط الاهتمام وكمال الاستواء ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه كالسحر في زمان موسى عم والطب
في زمان عيسى عم والموسيقى في زمن
داود عم والفصاحة في زمن محمد عم
وثالثا انه لا خفاء في ترتب الغايات على افعاله
وان لم يكن اغراضا على انا لا ندعي سوى انها
يدل على تصديق قائم بذاته سواء كان
غرضا او لم يكن ورابعا ان ظهور المعجزة على
يد الكاذب ولئن جاز عقلا فمعلوم الانتفاء
قطعا ومنهم من قال باستحالته لافضائه
الى التعجيز عن الدلالة على صدق دعوى الرسالة م

او لمواضعه من القوم وموافقة في اعلاء كلمته او لخوف والاستهانة وقلة مبالاة او لاشتغال عما هو اهم او
غرض ولم يتعال المانع الرابع احتمال ان لا يكون لغرض التصديق اما لانتفاء الغرض في فعله على ما هو
المذهب واما لثبوت غرض آخر مثل ان يكون لطفا للمكلف واجابة لدعوته او معجزة لنبي آخر او ابتلاء
للعبد لينال الثواب للتوقف عن موجبه او النظر والاجتهاد في دفعه كما في انزال المتشابه او اضلالا
للخلق على ما هو المذهب عندكم من ان الله يضل من يشاء من عباده وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات
وكون المعجزة بمنزلة صريح القول من الله تعالى بان المدعي صادق فهو لا يوجب صدقه الا بعد استحالة الكذب
في اخبار الله تعالى ولا سبيل الى ذلك بدليل السمع للزوم الدور ولا بدليل العقل الذي على ان الكذب
قبيح وهو على الله مستحيل وثبوت المعتقد مثلكم بغير دليل السمع في حيز المنع فالجواب اجمالا ان
الاحتمالات والتجويزات العقلية لا ينافي العلوم العادية الضرورية القطعية فيجزم بقطع حصول العلم
بالصدق عقيب ظهور المعجزة من غير التفات الى ما ذكر من الاحتمالات لا بالنفي ولا بالاثبات كما
يحصل في المثال المذكور ولئن كان الملك ظلوما غشوما كذوبا لا يبالي باغواء رعيته والآثام
برسله وتفصيلا اولا انا بينا ان لا مؤثر في الوجود الا الله وحده سيما في مثل احياء الموتى وانقلاب
العصا حية وانشقاق القمر وسلام الحجر والمدر على ان مجرد التمكين وترك الدفع من قبل الحكيم القادر
المختار كاف في افادة المطلوب ولهذا ذهب المعتزلة الى ان المعجزة يكون فعلا لله او واقعا بامره
او بتمكينه وثانيا ان كلامنا فيما حصل الجزم بانه خارق للعادة وان المتحدين عجزوا عن معارضته مع
كونهم احق بها ان امكنت لكثرة اشتغالهم بما يناسب ذلك وكمالهم فيه وفرط اهتمامهم بالمعارضة وتوفر
دواعيهم ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه وتهالكوا عليه وتفاخروا به كالسحر في
زمن موسى عم والطب في زمن عيسى عم والموسيقى في زمن داود والفصاحة في زمن محمد عم وثالثا
انه لا خفاء ولا خلاف في ترتب الغايات والآثار على بعض افعاله وان لم نجعلها اغراضا له على انا
لا نقول انه فعل المعجزة لغرض التصديق بل انها دلت على تصديق من الله تعالى قائم بذاته سواء جعل
جنس العلم او الكلام النفسي او غيرهما ورابعا ان ظهور المعجزة على يد الكاذب لا لغرض فرض وكثر
جاز عقلا بناء على شمول قدرة الله تعالى فهو ممتنع عادة معلوم الانتفاء قطعا كسائر العاديات
وجرى اما قال القاضي لو اقتران ظهور المعجز بالصدق احد العاديات فاذا جوزنا انحرافها عن مجاريها
جاز اخلاء المعجز عن اعتقاد الصدق وصح تجويز اظهارها على يد الكاذب واما بدون ذلك فلا استحالة
العلم بصدق الكاذب ومنهم من قال باستحالته عقلا فانه يجر لافضائه الى التعجيز عن اقامة الدلالة
على صدق دعوى الرسالة والاقدام وكثير من المتكلمين لان الصدق مدلولها لازم بمنزلة العلم لاتقان
الفعل فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا وهو محال وايضا يؤدي الى بحالة التسوية بين الصادق
والكاذب وعدم التفرقة بين النبي والمتنبي وهو سفه لا يليق بالحكيم وخامسا انا نجد ظهور المعجزة
على يد يفيد العلم بصدقه وبتصديق الله اياه من غير افتقار الى اعتبار كلام واخبار ومن ههنا

او ان الصدق لازم لها بمنزلة العلم لاتقان الفعل او ان التسوية بين الصادق والكاذب سفه وخامسا انا نجد العلم بالصدق من غير افتقار الى اعتبار اخبار من الله تعالى بمنزلة ان
يقول جعلتك رسولا او انت رسولي فيكمل حاصله طريق اثبات النبوة على الاطلاق على المنكرين هو المعجزة لا غير وهذا الا يتأتى في حق العالم الضروري فيها او ثبوتها باخبار
نبي آخر او كتاب المبحث الثالث قال الحكماء ان الانسان يحتاج في معيشته الى اجتماع مع بني نوعه وتشاركه ليتم لهم لا يكون الا بمعاملات ومعاوضات يفتقر الى قانون
متفق عليه يفرض على ما ينبغي من تمييز الآخرين بخصوصيته من قبل خالق الكل وآيات تفيض الاقرار به والانقياد له وهي بحسب القوة الانسانية الاطلاع على المغيبات
لاتصال النفس بعالم الغيب وبحسب القوة الحيوانية باعتبار المحركات ظهور افعال يعجز عن امثالها امثاله كحدوث رياح وزلازل وغرق واهلاك اشخاص ظالمة ومنها
نامية وغير ذلك لاصطحاب النفس بغير النفوس
علا بد لها من الاجسام ملخص

يصح التمسك بخبر النبي في اثبات الكلام وامتناع الكذب والنقص على ما مر والى هذا اشار ما قال امام الحرمين
انا نجعل اظهار المعجزة بتصديق منزلة ان يقول جعلته رسولا وانشأت الرسالة فيه كقولك وكلتك واستخلفتك
لشأني من غير قصد الى اخبار واعلام بما ثبت له محصوله ان يعتبر القول فيه انشاء لا اخبارا واما لو تم انتفى
الكذب عنه بغير خبر النبي على ما سبق فلا اشكال قوله خاتمة لا خفاء في ثبوت النبوة بخلق العلم الضروري
كعلم الصديق رض ونحو ذلك بخبر من ثبت عصمته عن الكذب كنصوص التورية والانجيل في نبوة نبينا عم
وكاخبار موسى عم بنبوة هارون وكالب ويوشع عم فما ذكره امام الحرمين من انه لا يمكن نصب دليل
على النبوة سوى المعجزة انما يعتبر ذلك انه ان لم يكن خارقا للعادة او كان خارقا ولم يكن مقرونا
بالدعوى لم يصلح دليلا للاتفاق على جواز وقوع الخوارق من الله تعالى ابتداء محمول على ما يصلح دليلا
للنبوة على الاطلاق وبحجة على المنكرين بالنسبة الى كل نبي حتى الذي لا نبي قبله ولا كتاب وسمعوا واما
ما سيأتي من الاستدلال على نبوة محمد عم بما شاع من اخلاقه واحواله فعائد الى المعجزة على ما نبين
ان شاء الله قوله المبحث الثالث في طريقة الفلاسفة هم يعترفون بالاحتياج الى النبي والشريعة و
ثبوت المعجزة لكن يفرعون ذلك على وجه لا يوافق بما علم بالضرورة من الدين اما تقريرهم في الاحتياج
الى النبي فهو ان الانسان مدني بالطبع اي محتاج في تعيشه الى التمدن وهو اجتماعه مع بني نوعه للتعاون
والتشارك في تحصيل ما يحتاجون اليه من الغذاء الموافق واللباس الواقي من الحر والبرد والمسكن الملائم
بحسب الفصول المختلفة والسلاح الحامي عن السباع والاعداء فان كل ذلك مما يحصل بالصناعات ولا يمكن
لكل واحد القيام بجميعها بل لا بد ان يخبز هذا لذلك ويخيط لآخر وآخر يتخذ الابرة له الى غير ذلك
من المصالح التي لا بقاء للنوع بدونها ثم ذلك التعاون والتشارك لا يتم الا بمعاملات فيما بينهم ومعاوضات
ولا ينتظم الا بقانون متفق عليه مبني على العدل والانصاف ضابط لما لا ينحصر له من الجزئيات لئلا يقع الجور
فيختل امر النظام لما جبل عليه كل احد من انه يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه وذلك القانون
هو الشرع ولا بد له من شارع يقرره على ما ينبغي متميز عن الآخرين بخصوصية فيه من قبل خالق الكل و
استحقاق طاعته وانقياد والا لما قبلوه ولم ينقادوا له وان يكون انسانا يخاطبهم ويلزمهم المعاملة
على وفق ذلك القانون ويراجعونه في مواضع الاحتياج ومظان الاشتباه وتلك الخصوصية هي البعثة
والنبوة وذلك الانسان الراعي لقوانين المعاملات فيما بينهم والسياسات في حق من يخرج عن
مصالح البقاء هو النبي ولا بد من امر يختص به يدل على ان شريعته من عند ربه ويقتضي طاعته وقف عليه
ان يقر بنبوته وينقاد له وهو المعجزة قالوا وهذا الانسان الذي يجتمع فيه خواص ثلث هي الاطلاع
على المغيبات وظهور خوارق العادات ومشاهدة الملك مع سماع كلامه ومعنى ذلك على ما شرح في الشفاء
وغيره انه يكون كاملا في قوته النفسانية اعني الانسانية والحيوانية المدركة والمحركة بمعنى ان نفسه القدسية
لصفاء جوهرها وشدة اتصالها بالمبادي العالية المنتقشة بصور الكائنات ماضيها وحاضرها وآتيها
وقلة التفاتها الى الامور الجاذبة الى الجانب السفلي فلا يكون بحيث يحصل لها جميع ما يمكن للنوع دفعة
لجهته

وباعتبار السكنات الامساك عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس الى عالم القدس واستيلاء القوى الغاذية وخوادمها ومن ههنا جاز ان يتمثل للقوة
المتخيلة الكاملة العقول المجردة والنفوس السماوية سيما العقل الفعال الذي له زيادة اختصاص بعالم العناصر اشباحا مصورة يخاطبه ويحدث في سمعه كلاما منظوما
يحفظ ويتلى وهذا هو الوحي ونزول الملك والكتاب تم

او قريبا من دفعة اذ لا تخل جهات ولا احتجاب ولا مانع سوى انجذاب القوابل الى عالم الطبيعة وانغماسها في الشواغل
عن عالم العقل ولكن قوة المتخيلة تكون بحيث تمثل لها العقول المجردة صورا واشباحا تخاطبونه وتسمعونه كلاما
منظوما وان قوة المحركة تكون بحيث تطيع لها هيولى العناصر فتتصرف فيها تصرفها في بدنها فيعنون بالخصائص
خصائص جزء القوى وبما هو من الملك جزء المعنى فلا يبعد ان الاعتراض بان الاطلاع على الغيب وظهور
خوارق العادات قد يوجد لغير الانبياء ولما ذكر مجرد اعتبار مقارنته التحدي يصير خاصة حقيقية واما
تقريرهم في المعجزات فاجمالا انه لا يبعد ان تختص بعض النفوس الانسانية بقوة هي مبدأ الافعال غريبة
بسبب ما لها من الخصوصية الشخصية او سبب امر طارئ عليها من عمل اكتساب او حاصل لها بالاكتساب على ما هو
شأن اكثر الاولياء وجزاء الانتهاء في آحاد النفوس بحسب النوع وتفصيلا ان المشهور من معجزات الانبياء
وكرامات الاولياء بحسب القوى الانسانية والقوة الحيوانية باعتبار الحركات والسكنات فالاول الاطلاع
على المغيبات وليس ببعيد لتحققه في حال النوم على ما تعرفه من نفسك وتسمعه من غيرك وسببه ذلك
اتصال النفس بالمبادي العالية اعني العقول والنفوس السماوية المنتقشة بصور ما تستند اليها
من الحوادث لما تقرر من انها عالمة بذواتها وان العلم بالعلل والاسباب يوجب العلم بالمعلولات
والمسببات غاية الامر ان علم العقول بالحوادث لا يكون الا على وجه كلي خال من قيد الهذية وخصوص الوقتية
والكاملون قد يدركونها على الوجه الجزئي اما بجعلها جزئية بمعونة الحواس الباطنة على ما قرر في الكلام و
اما لارتسامها في النفوس السماوية كما يكون على ما يراه بعضهم ومعنى اتصال النفس بالمبادي العالية
صيرورتها مستعدة لفيضان [illegible] العلوم عليها لحصول القوة لها وزوال المانع عن الشواغل الحسية
عنها متنزلة مرآة مجلوة حاذى شطر الشمس ولا يلزم من ذلك انتقاشها بجميع ما في المبادي من الصور لان
لقبول كل صورة استعدادا يخصها والثاني ظهور حركات وافعال يعجز عن امثالها امثاله كحدوث رياح
وزلازل وحرق وغرق وهلاك اشخاص ظالمة وخراب مدن فاسقة وانفجار المياه من الاحجار
بل من الاصابع وليس ببعيد لان علاقة النفس مع البدن انما هي بالتدبير والتصرف لا الحلول والانطباع
فيجوز ان يكون لبعض النفوس من القوة بحيث يتصرف في اجسام اخر غير بدنها بل في كلية العناصر حتى كانها
نفس لعالم العناصر والثالث الامساك عن القوت مدة غير معتادة وليس ببعيد كما في بعض الامراض الحادة
لاشتغال الطبيعة بهضم الاخلاط الفاسدة وتحليل المواد الردية عن تحليل [illegible] والرطوبات
الاصلية المحوجة الى البدل فيجوز في حق الاشخاص الكاملة لانجذاب نفوسهم الى جناب القدس بالكلية واستتباعها
القوى الجسمانية التي بها الهضم والنضج والتغذية وما يتعلق بذلك بل لا يبعد ان يكون ذلك في حق هؤلاء
اولى واقرب منه في المرض لكون احتياج المريض الى الغذاء اوفر واتم ولا للتحلل رطوباته بسبب
الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج واما ثانيا فلفرط احتياجه الى حفظ القوى البدنية بحفظ
الرطوبات التي بها تقوى الحرارة الغريزية وذلك لما عرض لها بسبب المرض المضاد لها من الفتور
واما ثالثا فلاختصاص العارف بامر يقتضي الاستغناء عن الغذاء وهو السكون البدني الحاصل بسبب

واما كون ذلك من الله تعالى لنظام المعاش وانجاه المعاد وصلاح العباد مع غنى القصد في افعاله والعلم بالجزئي على الوجه الجزئي في اوصافه وقد ثبت بان
العناية الالهية اعني احاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه اللايق تقتضي فيضان ذلك النظام على الترتيب والتفصيل الذي في جملة وجود النوع
وان ذلك يكون الموجود على وفق المعلوم والاحسن [illegible] الا بكونه فما ثبت بالضرورة من الدين المبحث الرابع محمد رسول الله لانه ادعى الرسالة
وسوط [illegible] واظهر المعجزة لانه ادعى تم

ترك القوى البدنية افعالها عند متابعتها النفس واما تقريرهم لنزول الوحي وظهور الملك مع انه من المجردات
دون الاجسام فهو ان النائم ومن يجري مجراه في عدم استيلاء الحواس عليه قد يشاهد صورا غريبة و
يسمع اصواتا عجيبة ليست بمعدومة صرفة ولا موجودة في الخارج بل في القوة المتخيلة والحس المشترك
وربما لا يكون متأدية اليه من طرق الحواس الظاهرة بل من عالم آخر فلا يبعد ان يكون لبعض افراد الانسان
نفس شريفة شديدة الاتصال بعالم العقل قليلة الالتفات الى عالم الحس ومتخيلة شديدة جدا
قوية التلقي من عالم الغيب قليلة الانغماس في جانب الظاهر لا يعصيها الحس ولا يشغلها
المحسوسات عن افعالها الخاصة ويحصل لذلك الانسان في اليقظة ان يتصل بعالم الغيب ويتمثل لقوته
المتخيلة العقول المجردة والنفوس السماوية اشباحا مصورة سيما العقل الفعال الذي له اختصاص
بعالم العناصر فيخاطبه ويحدث في سمعه كلاما مسموعا محفوظا ويتلى ويكون ذلك من قبل الله وملائكته
مع لا من الانسان وهذا معنى الوحي ونزول الملك والكتاب وقد يكون على غاية الكمال فيعبر عنه بلقاء
وجه الله الكريم وسماع كلامه من غير واسطة واما تقريرهم في كون النبي مبعوثا من قبل الباري لحفظ
النظام وصلاح العباد في المعاش والمعاد ومع انهم لا يثبتون له الفعل بالاختيار والعلم بالجزئيات
ويقطعون بانه جل وجميع المبادي العالية لا يفعل لغرض منزه في الامور السافلة فهو ان العناية الالهية
بمخلوقاته اعني احاطة علمه السابق بنظام الموجودات على الوجه الاليق في الاوقات المترتبة التي يقع
كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات تقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل الذي
من جملته وجود النوع وان ذلك وجوب ما به يكون النظام على وجه الصواب فيجب ذلك عنه
وعن احاطته بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل ليكون الموجود على وفق المعلوم وهو احسن
النظام وان لم يكن هناك انبعاث قصد وطلب منه سبحانه واما قال في الشفاء ان العناية الالهية تقتضي
المصالح التي لها منفعة ما في البقاء كانبات الشعر على الاشفار وعلى الحاجبين وتقعير الاخمص (تحت القدم)
من القدمين فكيف لا تقتضي المنفعة التي هي في محل الضرورة للبقاء وتمهيد نظام الخير واساس المنافع
كلها وكيف لا يجب وجود ما هو مبني عليها ومتعلق بها وكيف يجوز ان يكون المبدأ الاول و
الملائكة بعده يعلمون ذلك ولا يعلمون هذا وفي الجملة قالوا بوجوب البعثة ولزوم النبي فمن قال
هي واجبة في الحكمة اراد تبعية النظام على الوجه الاليق ومن قال في العناية اراد تمثل النظام
في علمه الازلي ومن قال في الطبيعة اراد وجود النظام الذي كامل وقد افصح عن المقصود بعض
الافاضل من قال لابد المدبر الذي يسوق النوع من النقصان الى الكمال الا بدا ان يبعث الانبياء
ويمهد الشرائع كما هو مذكور في العالم ليحصل النظام ويتنبه الاشخاص ويمكن لهم الوصول
من النقصان الى الكمال الذي خلقوا لاجله قوله المبحث الرابع محمد رسول الله ارسله بالهدى ودين
الحق ولم يخالف فيه ذلك في اهل الملل والاديان الا البعض من اليهود والنصارى وحجتنا
انه عم ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبي اما بيانا ادعاء النبوة فبالتواتر

اي بالقرآن المعجز واخبر عن المغيبات وظهر منه ما لا يعتاد من الاحوال اما النوع الاول فان الاعجاز انه عليه السلام تحدى باقصر سورة منه مصاقع البلغاء مع كثرتهم وشهرتهم
بالعصبية وعدم تواتر المعارضة المنقولة وهو دليل العجز ووجه الاعجاز عند الاكثر هو كونه في الطبقة العليا من البلاغة وعند البعض هو الصرفة وهي ان الله صرف العقول عن
المعارضة مع القدرة عليها ورد بان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من ذلك لا من عدم المعارضة مع سهولتها وبان ترك كمال البلاغة [illegible] الاعجاز بالصرفة وبقوله تعالى قل
لئن اجتمعت الانس والجن الآية وقيل كونه على اسلوب غريب مخالف لما عليه كلامهم وقيل سلامته من الاختلاف والتناقض وقيل اشتماله على دقائق العلوم
والحكم والمصالح وقيل على الاخبار من المغيبات

ورد بان خرافات مسيلمة وغيره على حد الاسلوب وكلام كثير من البلغاء والحكماء سالم عن الاختلاف والتناقض ويشتمل على العلوم والحقائق وكثير من السور خال عن الاخبار عن المغيبات تم

والاتفاق حتى جرت مجرى الشمس في الاشراق والوضوح واما اظهار المعجزة فلانه اتى بالقرآن واخبر عن المغيبات واظهر افعالا على خلاف المعتاد بلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الآحاد فلنتكلم في الانواع الثلثة اما النوع الاول ففيه ثلث مقامات بيان اعجاز القرآن ووجه الاعجاز ودفع شبه الطاعنين اما المقام الاول فهو انه عم تحدى بالقرآن ودعى الى الاتيان بسورة من مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من العرب العرباء مع كثرتهم كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهات والمباراة والدفاع عن الاحساب وركوب الشطط في هذا الباب فعجزوا حتى آثروا المقارعة على المعارضة وبذلوا المهج والارواح دون المدافعة فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات واما المقام الثاني فالجمهور على ان اعجاز القرآن بكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام هذا مع اشتماله على الاخبار عن المغيبات الماضية والآتية كما سنذكره وعلى دقائق العلوم الالهية واحوال المبدأ والمعاد ومكارم الاخلاق والارشاد الى فنون الحكمة العلمية والعملية والمصالح الدنيوية والدينية على ما يظهر للمتدبرين ويتجلى على المتفكرين وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم او بسلب العلوم التي لا بد منها في الاتيان بمثل القرآن بمعنى انها لم تكن حاصلة لهم او بمعنى انها كانت حاصلة فازالها الله وهذا هو المختار عند المرتضى وتحقيقه انه كان عندهم العلم بنظم القرآن والعلم بانه كيف يؤلف كلام يساويه او يدانيه والمعتاد ان من كان عنده هذان العلمان يتمكن من الاتيان بالمثل الا انهم كلما حاولوا ذلك ازال الله تعالى عن قلوبهم تلك العلوم وفيه نظر واحتجوا اولا بالقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة وثانيا بان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود رضي الله عنه قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا لفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وهو من شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصائد فصحائهم كامرئ القيس واضرابه واللازم قطعي البطلان وعن الثاني بعد صحة الرواية وكون الجمع بعد النبي عم لا في زمانه وكون كل سورة مستقلة بالاعجاز ان ذلك كان للاحتياط والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز ولان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له تردد اصلا وقيل اعجازه بنظمه الغريب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار وقيل بسلامته عن الاختلاف والتناقض وقيل باشتماله على دقائق العلوم وحقائق الحكم والمصالح وقيل بالاخبار عن المغيبات ورد بان حماقات مسيلمة ومن يجري مجراه ايضا على ذلك النظم و

وبانه كثيرا ما يسلم كلام البلغاء عن الاختلاف والتناقض ويشتمل كلام الحكماء على العلوم والحقائق والاخبار عن المغيبات لا يوجد الا في قليل من الآيات فان قيل لا يظهر فرق بين كون الاعجاز بنظمه الخاص وكونه ببلاغة النظم ليجعلا مذهبين متقابلين ويجعل كون الاعجاز بالامرين جميعا مذهبا ثالثا نسب الى القاضي على ما قال امام الحرمين ان وجه الاعجاز عندنا هو اجتماع الجزالة مع الاسلوب والنظم المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما يدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام اعاظم البلغاء لا ينحط عن جزالة القرآن انحطاطا بينا لا اوهام وربما يقدر بنظم ركيك يضاهي نظم القرآن على ما روي من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وبيل وخرطوم طويل فيلزم كون الاعجاز بالنظم البديع مع الجزالة اعني البلاغة وهو التعبير عن معنى سديد بلفظ شريف واف منبئ عن المقصود من غير مزيد ثم قال وفي القرآن سوى النظم والبلاغة وجهان آخران من الاعجاز هما الاخبار عن قصص الاولين من غير سماع وتلقن والاخبار عن المغيبات المستقبلة متكررة متوالية قلنا معنى الاول ان نظم القرآن وتركيبه مخالف لما اعتيد من اساليب كلام العرب اذ لم يعهد فيه كون المقاطع على مثل يعلمون ويفعلون والمطالع على مثل يا ايها الناس ويا ايها المزمل والحاقة ما الحاقة وعم يتساءلون وامثال ذلك ومعنى الثاني ان نظمه بالغ في الفصاحة والمطابقة لمقتضى الحال الحد الخارج عن طوق البشر وكان معنى النظم على الاول ترتيب الكلمات وضم بعضها الى البعض وعلى الثاني جمعها متناسبة المعاني متناسقة الدلالات على حسب ما يقتضيه العقل على ما قال عبد القاهر ان النظم هو توخي معاني النحو فيما بين الكلم على حسب الاغراض التي يصاغ لها الكلام ولهذا زيادة بيان في بعض كتبنا في فن البيان وقد يستدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته ويرقصون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك الآية لذلك لا لعدم تأتي المعارضة مع سهولتها في نفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد نفي ذلك فان قيل لو كان القصد الى الاعجاز بالبلاغة لكان ينبغي ان يؤتى بما هو في اعلى الطبقات لكونه ابلغ في خرق العادة والمذهب ان الله تعالى قادر على ان يأتي بما هو افصح مما اتى به وابلغ وان بعض الآيات في باب البلاغة اعلى وارفع كقوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك الآية بالنسبة الى سورة الكافرين مثلا قلنا هذا اوفق بالغرض واوضح في المقصود بمنزلة صانع يأتي من مصنوعاته بما ليس على حد قدرته ونهاية ميسوره ثم يدعو جماعة الحذاق في الصناعة الى ان يأتوا بما يوازي او يداني ادنى حال البناء واسفل ما ابداه واما المقام الثالث فلان العرب مع كمال حذاقتهم في اسرار الكلام وفرط عداوتهم للاسلام لم يجدوا فيه للطعن مجالا ولم يوردوا في القدح مقالا ونسبوه الى السحر على ما هو دأب المحجوج المبهوت تعجبا من فصاحته وحسن نظمه وبلاغته واعترفوا بانه ليس من جنس خطب الخطباء او شعر الشعراء وان له لحلاوة وان عليه لطلاوة وان اسافله لمغدقة

الطلاوة الحسن والقبول صحاح

اي كثير الماء

المبهوت من البهت وهو السكوت

او وجه فيعلم قطعا عجز بلغاء العرب مع حذاقتهم وعداوتهم واعترافهم واذعانهم ولم يطعنوا بل نسبوه لكمال حسنه الى السحر وتفصيل الجواب على ما اورده بعض المعاندين من اعداء الدين مثل ان فيه كلمات غير عربية كالاستبرق والسجيل فكيف يكون عربيا مبينا وان فيه خطا من جهة الاعراب مثل ان هذان لساحران وان فيه مقدار احد عشر آية من كلام البشر وهو رب اشرح لي صدري الآيات فكيف يصح التحدي بسورة واقلها ثلث آيات وان فيه ما يتمسك به اهل الغواية مثل الرحمن على العرش استوى وان فيه عيب التكرار كقصة فرعون وفباي آلاء ربكما تكذبان وان فيه احتلافا كثيرا فكيف يصح قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وان فيه التناقض مثل فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان مع قوله فوربك لنسألنهم اجمعين والكذب المحض مثل ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم والشعر من كل بحر مثل قوله ومن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وغير ذلك والجواب انه لا يبعد توافق اللغتين او جعل الكلام عربيا تغليبا والخطا انما هو في نظره لجهله بالاعراب

ما بين في علم النحو والنحو لا يحكي لانه بلغة من تكلم بها الحكي عنه وان المتشابه فوائد مثل تشويق النظر او التوقف والتكرار ربما يكون من المحاسن والاختلاف المنفي هو تفاوت النظم بحيث يقصر عن الاعجاز ووجه التناقض والكذب والشعر من الجهل بعلم التفسير ومعنى الشعر

واعالية منهم قد عاثروا المتارعة على المعارضة والمقاتلة على المقاولة وابى الله الا ان يتم نوره على كره من المشركين ورغم المعاندين وحين انتهى الامر الى من بعدهم من اعداء الدين وفرق الملحدين اخترعوا مطاعن لم يبق الآن لهم الا خزي وضحكة للناظرين منها ان فيه كلمات غير عربية كالاستبرق والسجيل والقسطاس والمقاليد فكيف يصح انه عربي مبين ورد بان ذلك من توافق اللغتين او المراد انه عربي النظم والتركيب او الكل عربي على سبيل التغليب ومنها ان فيه خطأ من جهة الاعراب مثل ان هذان لساحران والذين هادوا والصابئون والمقيمين الصلوة ورد بانا ذكرنا في كل ذلك صواب على ما تبين في علم الاعراب ومنها ان فيه ما يلزمه ان يكون خبرها انه لا يتيسر للبشر بل الانس والجن الاتيان بمثل سورة منه واقل السور ثلث آيات ثم حكي عن موسى مع اعترافه بانه كان دونه افصح منه مقدار احدى عشرة آية منه وهي قوله رب اشرح لي صدري ويسر لي امري الى قوله انك كنت بنا بصيرا والجواب ان المحكي لا يلزم ان يكون بهذا النظم بعينه على ان المختار عند البعض ان التحدي بسورة من الطوال او عشر منها وساطا ومنها ان فيه متشابهات يتمسك بها اهل الغواية كالمجسمة مثل الرحمن على العرش استوى والجواب انها لتكميل المثوبة بالنظر والاجتهاد في طلب المراد او لفوائد لا تحصى بالرجوع الى الراسخين في العلم ومنها ان فيه عيب التكرار كاعادة قصة فرعون في عدة مواضع وكاعادة فباي آلاء ربكما تكذبان وويل يومئذ للمكذبين في سورة الرحمن والمرسلات ورد بانه ربما يكون من محاسن الكلام على ما يعرفه علماء البيان فتاوى منه في القرآن ومنها ان فيه قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وانت تجد فيه من الاختلاف في المسموع من اصحاب القراءة ما لا يحصى على الناظر العارف ورد بان المراد من الاختلاف المنفي هو التفاوت في مراتب البلاغة بحيث يكون بعضه قاصرا عن مرتبة الاعجاز لا يقال تقرير القطعي فاسد على اصله لانه استدلال بثبوت اللازم على ثبوت الملزوم لانا نقول لا بل هو مبني على ان كلمة لو في اللغة تفيد انتفاء الجزاء لانتفاء الشرط فيفيد عدم وجدان الاختلاف فيه بسبب انه ليس من عند غير الله واما اذا حملت كلمة لو في الآية على ما هو قانون الاستدلال كما في قوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهو استدلال بنفي اللازم على نفي الملزوم اي لكن لم يوجد فيه الاختلاف فلم يكن من عند غير الله وتمام تحقيق هذا المقام يطلب من شرحنا لتلخيص المفتاح ومنها ان فيه التناقض كقوله تعالى فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان مع قوله فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون وكقوله ليس لهم طعام الا من ضريع مع قوله ولا طعام الا من غسلين الى غير ذلك من مواضع يتوهم فيها تنافي الكلامين ورد بعد وجود شرائط التناقض وقد بين ذلك على التفصيل في كتب التفسير ومنها ان فيه الكذب المحض كقوله ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم للقطع بان الامر بالسجود لم يكن بعد خلقنا وتصويرنا ورد بان المراد خلق ابينا آدم وتصويره ومنها ان فيه الشعر من كل بحر وقد قال وما علمناه الشعر من الطويل فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ومن المديد واصنع الفلك باعيننا ومن البسيط فاصبحوا لا يرى الا مساكنهم ومن الوافر ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ومن الكامل والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم ومن الهزج فالقوه على وجه ابي يأت بصيرا ومن الرجز دانية عليهم ظلالها وذللت

واما النوع الثاني فمن الماضية قصص الانبياء وغيرهم ومن المستقبل الواردة في التنزيل قوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها الم غلبت الروم الى قوله لا يخلف الله وعده سيهزم الجمع لتدخلن المسجد الحرام ونحو ذلك وورد في الحديث قوله عم لعلي رضه تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين وقوله لعمار تقتلك الفئة الباغية وقوله سيبلغ ملك امتي ما زوي لي منها واخباره بزوال ملك كسرى وقيصر وباستيلاء الاتراك وغير ذلك واما النوع الثالث فكالنور الذي ينتقل في آبائه وولادته مختونا مسرورا وخاتم النبوة ورؤيته من خلفه وكانصافه بغاية الصدق والامانة والعفة والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع والشفقة والصبر والمعارف والمكارم والمصالح وكونه مستجاب الدعوة وكذكر الاذان وسقوط شرف قصور الاكاسرة ليلة ولادته واظلال السحاب عليه وانشقاق القمر وانقلاع الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين اصابعه

قطوفها تذليلا ومن الرمل وجفان كالجواب وقدور راسيات ومن السريع قال فما خطبك يا سامري ومن المنسرح انا خلقنا الانسان من نطفة ومن الخفيف أرأيت الذي يكذب بالدين فذلك الذي يدع اليتيم ومن المضارع يوم التناد يوم تولون مدبرين ومن المقتضب في قلوبهم مرض ومن المجتث نبئ عبادي اني انا من المؤمنين انه الصادق ومن المتقارب واملي لهم ان كيدي متين ورد بان مجرد كون اللفظ على هذه الاوزان لا يكفي بل لا بد من تعمد الوزن وعند البعض من التقفية على ان في كثير مما ذكر نوع تغيير ولو سلم فباب واسع

لتغليب

قوله واما النوع الثاني من انواع المعجزات اخباره عن الغيوب الماضية والمستقبلة اما الماضية فكقصة موسى وفرعون وقصة يوسف عم وقصة ابراهيم ونوح ولوط وغيرهم على تفاصيلها وطولها من غير سماع من احد ولا تلقن من كتاب على ما انبأ الله بقوله ذلك من انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا واما المستقبلة فمنها ما في القرآن كقوله تعالى وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها الم غلبت الروم الى قوله وعد الله لا يخلف الله وعده سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب سيهزم الجمع ويولون الدبر ستدعون الى قوم اولي باس شديد ليستخلفنهم في الارض لتدخلن المسجد الحرام ليظهره على الدين كله لا يأتون بمثله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد ومنها ما ليس فيه كقوله عم لعلي رضه تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين ولعمار تقتلك الفئة الباغية وقوله عم زويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها وسيبلغ ملك امتي ما زوي لي منها وقوله الخلافة بعدي ثلثون سنة وكاخباره بهلاك كسرى وقيصر وزوال ملكهما وانفاق كنوزهما في سبيل الله وباستيلاء الاتراك الى غير ذلك مما ورد في صحاح الاحاديث وقد اقترنت بدعوى النبوة فتتميز عن الكهانة وبطهارة النفس وصلاح الاعمال وترك المراجعة الى احوال الكواكب والنظر في الآلات فتتميز عن السحر والكهانة والنجوم وامثال ذلك قوله واما النوع الثالث من انواع المعجزات افعال ظهرت منه عم على خلاف العادة تربى على الف وقد فصلت في دلائل النبوة بعضها ارهاصية ظهرت قبل دعوى النبوة وبعضها تصديقية ظهرت بعدها وتنقسم الى امور ثابتة في ذاته وامور متعلقة بصفاته وامور خارجة عنهما فالاول كالنور الذي كان ينتقل في آبائه الى ان ولد وكولادته مختونا مسرورا واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سوءته وما كان من خاتم النبوة بين كتفيه وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط ورؤيته من خلفه كما كان يرى من قدامه والثاني كاتصافه بالغاية القصوى من الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لاهل المسكنة والشفقة على الامة والمصابرة على متاعب النبوة والمواظبة على مكارم الاخلاق وكبلوغه النهاية في العلوم والمعارف الالهية وتمهيد المصالح الدنيوية والدينية وكونه مستجاب الدعوة على ما دعا لابن عباس رضه بقوله اللهم فقهه في الدين فصار امام المفسرين ودعا على عتبة بن ابي لهب بقوله اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد وعلى مضر بقوله اللهم اشدد وطأتك على مضر واجعلها عليهم سنين كسني يوسف فمنع الله القطر عنهم سنين وعلى من لحقه من الكفار حين خرج من الغار بقوله يا ارض خذيه فساخت قوائم فرسه والثالث

الرسالة

الوقاية الاخرى

اي الامور الخارجة عن ذاته وصفاته عم

ساخت قوائمه في الارض ... واغاثت

وحنين الجذع وشكاية البعير وشهادة الشاة المسمومة وتسبيح الحصى ونحو ذلك مما لا يكاد يحصى وقد يستدل بوجوه أخر استدل المصنف بنبوة الأول ما اجتمع فيه من الكمالات العلمية والعملية والصفات البدنية والخارجية الثاني ما اشتمل عليه شريعته من أمر الاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات وغير ذلك الثالث ظهور دينه على الأديان مع قلة الأنصار والأعوان وكثرة أهل الضلالة والعدوان الرابع أنه ظهر على فترة من الرسل واختلال في الملل وانتشار في الضلال واشتهار للحق وافتقار إلى من يجدد أمر الدين ويدفع صدور الملحدين ويرفع لواء المتقين ولم يكن يهتدي الصنعة غيره من العالمين الخامس نصوص الكتب السماوية في التورية جاء الله من طور سيناء وأشرق من ساعير واستعلن من جبال فاران وفي الإنجيل إني أنطلق إلى أبي م

كخرور الأوثان سجداً ليلة ولادته وسقوط شرف قصور الأكاسرة وإظلال السحاب عليه وكانشقاق القمر
وانقلاع الشجر وتسليم الحجر ونبوع الماء من بين أصابعه إلى أن رويت الجنود ودوابهم وشبع الخلق الكثير
من طعام اليسير وحنين الجذع في مسجد المدينة حين انتقل منه إلى المنبر وشكاية البعير عن أصحابه وشهادة
الشاة المسمومة يوم خيبر بأنها مسمومة ودر الضرع من الشاة اليابسة الجرباء لأم سعيد حين مسح بيده
عليها وخطاب الذئب وشهادته أوس بقوله أتعجب من أخذي شاة وهذا محمد يدعو إلى الحق فلا تجيبونه وتسبيح
الحصى وغير ذلك مما لا يعد ولا يحصى قوله وقد يستدل ما سبق هو العمدة في إثبات النبوة وإلزام الحجة على المجادل
والمعاند وقد يذكر وجوه أخر تقوية له وتتميماً وإرشاداً للطالب للحق وتعليماً الأول أنه قد اجتمع فيه من الأخلاق
الحميدة والأوصاف الشريفة والسير المرضية والكمالات العلمية والعملية والمحاسن الراجعة إلى النفس و
البدن والنسب والوطن ما يجزم العقل بأنه لا يجتمع إلا لنبي وتفاصيلها في كتب التصنيف على حاله الثاني
أن من نظر فيما اشتملت عليه شريعته مما يتعلق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات
والآداب وعلم ما فيها من دقائق الحكم علم قطعاً أنها ليست إلا وضعاً إلهياً ووحياً سماوياً والمبعوث
بها ليس إلا نبياً الثالث أنه انتصب مع ضعفه وفقره وقلة أعوانه وانصاح حرباً لأهل الأرض آحادهم
وأوساطهم وأكاسرتهم وجبابرتهم فضلل آراءهم وسفه أحلامهم وأبطل مللهم وهدم دورهم وأظهر
دينه على الأديان وزاد على مر الأعصار والأزمان وانتشر في الآفاق والأقطار وشاع في المشارق
والمغارب من غير أن يقدر الأعداء مع كثرة عددهم وعددهم وشدة شوكتهم وشكيمتهم وفرط حميتهم وعصبيتهم
وبذلهم غاية الوسع في إطفاء أنواره وطمس آثاره على إخماد شرارة من ناره فهل يكون ذلك إلا بعون
إلهي وتأييد سماوي الرابع أنه ظهر أحوج ما كان الناس إلى من يهديهم إلى الطريق المستقيم ويدعو إلى
الدين القويم وينظم الأمور ويضبط حال الجمهور لكونه زمان فترة من الرسل وتفرق في السبل
وانحراف في الملل واختلال للدول واشتغال بالضلال واشتعال بالجهال فالعرب على عبادة الأوثان
ووأد البنات والفرس على تعظيم النيران ووطي الأمهات والترك على تخريب البلاد وتعذيب
العباد والهند على عبادة البقر وسجود الحجر واليهود على الجحود والنصارى في حيارى فيمن ليس بوالد
ولا مولود وهكذا سائر الفرق في أودية الضلال وأجنبة الخيال والخبال أفيليق بحكمة الملك
الحق المبين أن لا يرسل رحمة للعالمين ولا يبعث من يحيي أمر الدين وهل ظهر أحد يصلح لهذا الشأن
ولم يؤسس هذا البنيان غير محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن
مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة بن خزيمة بن مدركة بن الياس بن
مضر بن نزار بن معد بن عدنان عليه أفضل الصلوات وأكمل التحيات الخامس النصوص الواردة
في كتب الأنبياء المتقدمين المنقولة إلى العربية المشهورة فيما بين أيديهم أما في التورية فمنها ما جاء في
السفر الخامس أن الله جاء من طور سيناء وأشرق من ساعير واستعلن من جبال فاران يريد الله أخبار
عن إنزال التورية على موسى بطور سيناء والإنجيل على عيسى بساعير فإنه كان يسكن من ساعير قرية

بساعير

وأنكم من بعدكم ويعطيكم فارقليطاً ليكون معكم إلى الأبد وفي الزبور تقلد أيها الجبار السيف وأنا ناموسك وشرائعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسنونة والأمم يخرون تحتك وأما المنكرون فأكثرهم أهل جهل وعناد وعامة متشبثاً الأول من التقييد أن النسخ مطلقاً ونسخ دين موسى عليه السلام خصوصاً أما الأول فلكونه يستلزم أحد محالين لأن المصالح تعبداً أو مصالح يعلم الله ولا يجهل أو علمها وأهملها ثم رعاها فبداء قلنا المصلحة تجددت وثانيهما أن الحكم إما موقت فينتفي بعده لا يكون نسخاً وإما مؤبد فنسخه تناقض وإما مرسل فيفيد علم الله أنه يستمر إلى الأبد فلا يرتفع أو إلى غاية ما فيعود لا رفع ولا نسخ قلنا مرسل عن توقيت الوجوب مثلاً وتأبيده والمعلوم استمرار الوجوب إلى ورود الناسخ ولا تناقض فيه والثاني الواصل أبداً كما أدام عليك صوم السبت ما دامت السموات والأرض أبداً واجب وأمثاله فلو صح أحدهما تواتر التأبيد مثل تمسكوا بالسبت أبداً قلنا افتراء ولو سلم فيباع عن طول الزمان م

تسمى ناصرة وأنزل القرآن على محمد بمكة فإن فاران في طريق مكة قبل العمرة بميلين ونصف وهو كان المنزل وقد
بقي اليوم على يسار الطريق من العراق إلى مكة وقد أعاد ذكر في التورية أن إسمعيل قام ببرية فاران ربى بادية
العرب ومنها ما جاء في السفر الخامس أنه تعالى قال لموسى عليه السلام إني مقيم لهم نبياً من بني أخوتهم مثلك وأجعل
قولي في فيه ويقول لهم ما آمره به والرجل الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم باسمي فأنا أنتقم منه والمراد ببني
أخوة بني إسرائيل بنو إسمعيل على ما هو المتعارف ولا يوصف أحد بعد موسى من أنبياء بني إسرائيل
ولا إلى عيسى لأنهم لم يكونوا من بني أخوتهم ولأنه لا يوصف كونه صاحب شريعة مستأنفة فيها بيان مصالح الدارين
فتعين محمد صلى الله عليه وسلم ومنها ما جاء في السفر الأول أنه تعالى قال لإبراهيم عليه السلام إن هاجر تلد ويكون من ولدها من يده
فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة إليه بالخشوع وأما في الإنجيل فمنها ما ورد في الإصحاح الرابع عشر أنا أطلب لكم إلى أبي حتى يمنحكم
ويعطيكم فارقليطاً ليكون معكم إلى الأبد والفارقليط روح الحق واليقين وفي الخامس عشر فأما فارقليط
روح القدس الذي يرسله أبي باسمي هو يعلمكم ويمنحكم جميع الأشياء وهو يذكركم ما قلته لكم ثم قال وإني
قد أخبرتكم بهذا قبل أن يكون حتى إذا كان ذلك تؤمنوا به وقوله باسمي يعني بالنبوة ومعنى الفارقليط كاشف
الخفيات وفي السادس عشر أقول لكم الآن حقاً يقيناً أن انطلاقي عنكم خير لكم فإن لم أنطلق عنكم إلى أبي
لم يأتكم الفارقليط وإن انطلقت أرسلته إليكم فإذا جاء هو يفند أهل العالم ويدينهم ويمنحهم
ويوقفهم على الخطيئة والبر ثم قال إذا جاء روح الحق واليقين يرشدكم ويعلمكم ويبشركم بجميع الحق
لأنه ليس يتكلم بدعة من تلقاء نفسه وأما في الزبور فقوله تقلد أيها الجبار السيف فإن ناموسك
وشرائعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك مسنونة والأمم يخرون تحتك وقوله قال داود اللهم ابعث
جاعل السنة حتى يعلم الناس أنه بشر يعني ابعث محمداً حتى يعلم الناس أن عيسى بشر قال الخطيب المحصل
وأمثال هذا أكثر في كتب الأنبياء المتقدمين مما يذكره المصنفون الواقفون على كتبهم ولا يقدر المخالف على دفعها
أو صرفها إلى ملك أو نبي آخر ولا على أن يكتمها ولقد جمع أبو الحسين البصري في كتاب غرر الأدلة ما تفرق
من نصوص التورية على صحة نبوة محمد عليه السلام قوله وأما المنكر وقد أنكر المشركون والنصارى والمجوس ومن
يجري مجراهم نبوة محمد عليه السلام بغياً منهم وحسداً وعناداً ولدداً من غير تمسك بشبهة وأكثر اليهود تمسكاً
بأنه لو كان نبياً لزم نسخ دين موسى واللازم باطل أما أولاً فلبطلان النسخ مطلقاً لوجهين أحدهما أنه لو لم يكن
لمصلحة فعبث ولو كان لمصلحة لم يعلمها عند شرعية الحكم المنسوخ فجهل ولو كان لمصلحة علمها وأهملها أولاً ثم
راعاها فبداء أو نقول إن كان في شرعية الحكم المنسوخ مصلحة لم يعلم إهمالها عند النسخ فجهل ولو كان يعلمها
فلم لا يراعيها أولاً ثم أهملها فبداء والجواب أنه لمصلحة تجددت وحصلت بعد ما لم تكن فإن المصالح تختلف
باختلاف الأزمان والأحوال فرب دواء يصلح في الصيف دون الشتاء ولزيد دون عمرو وكما يقال ورد
في التورية أن آدم أمر بتزويج بناته من بنيه ثم نسخ وفاقاً وثانيهما أن الحكم إما موقت مثل صم غداً
فينتفي بعد ذلك لا يكون نسخاً وإما مؤبد مثل صم أبداً فنسخه تناقض بمنزلة هو لك الصوم واجب أبداً وليس
بواجب وإما مرسل لا توقيت فيه ولا تأبيد وقد يعلم الله استمراره أبداً فلا يرتفع للزوم الجهل والا

فإما لزم

وثانيهما انه لو كان قد صرح بدوام شريعته فذاك او بانقطاعها لزم تواتر ذلك لتوفر الدواعي ولم يتواتر او سكت عن الامرين لزم ان لا يتكرر ولا يتقرر حتى ينسخ وقد يتقرر قطعا صرح بالانقطاع ولم يتواتر لقلة الدواعي والنقلة في طبقة او سكت وتقررت بحكم الاصل او تكرار الاسباب المبحث الخامس قد دلت النصوص وانعقد الاجماع على انه مبعوث الى الناس كافة بل الى الثقلين لا الى العرب خاصة وانه خاتم الانبياء لا نبي بعده ولا نسخ لشريعته وانه افضل الانبياء وامته خير الامم واختلفوا في الافضل بعده فقيل آدم وقيل ابراهيم وقيل موسى وقيل عيسى وفضله النصارى على الكل بانه روح الله منزه عن الادناس وكلمة الله تعالى كما قال سبحانه في العالمين المطهر عن الادناس ومن يزيد في تجرد الانبياء ام

اولى غاية ما علم بعدها ولا نسخ والجواب انه مرسل عن توقيت الوجوب مثلا وتابيده والمعلوم عند الله استمرار الوجوب الى غاية هي وقت نسخه ورفعه والشارع حتى في ذلك سواء كان الواجب موقتا او مؤبدا بمنزلة من يكلف صوم الغد او الابد واجب حينا دون حين واما الشارع حتى في رفع الوجوب بعد تابيده كما اذا قيل الوجوب ثابت ابدا ثم نسخ فيكون زمان لا وجوب فيه وهذا الانزاع في امتناعه وهو المراد بقولهم ان النسخ ينافي التابيد وعليه يبتني امتناع نسخ شريعتنا والفرق بين كون التابيد راجعا الى الواجب او الى الوجوب مما يتضح بالرجوع الى الاصل الذي مهدنا في بحث الرؤية في قوله تعالى لا تدركه الابصار على ان التحقيق ان لا رفع هيهنا وانما النسخ بيان لانتهاء حكم شرعي سبق على الاطلاق واما ثانيا فلبطلان نسخ شريعة موسى عم لوجهين الاول انه تواتر النص منه على تابيدها مثل تمسكوا بالسبت ابدا وهذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض والجواب انه افتراء على موسى عم ودعوى تواتره مكابرة ولو صح لما ظهر المعجزات على عيسى ومحمد عليهما السلام ولو ظهرت في زمانهما احتجاجا عليهما ولو اظهرت لاشتهر لتوفر الدواعي على انه كثيرا ما يعبر بالتابيد والدوام عن طول الزمان وثانيهما انه اما ان لا يكون صرح بدوام شريعته فيدوم او بانقطاعها فلزم تواتره لكونه من الامور العظام التي يتوفر الدواعي على نقلها ولم يتواتر او سكت عن الدوام والانقطاع فيلزم ان لا يتكرر ولا يتقرر الى اوان النسخ وقد تقرر والجواب انه صرح بانقطاعها بالتاريخ ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي وقلة الناقلين في بعض الطبقات اذ لم يبق من اليهود في زمان بخت نصر الا اقل من القليل او سكت وقد تقرر وتكرر بناء على تكرار الاسباب والمحال او على ان الاصل في الثابت هو البقاء حتى يظهر الدليل المعدوم قوله المبحث الخامس يريد انه مبعوث الى الثقلين لا الى العرب خاصة على ما زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة دون اهل الكتاب وذلك بناء على احتياج الكل الى من يحكم امر الشريعة بل احتياج اليهود والنصارى اكثر لاختلال دينهم بالتحريفات وانواع الضلالات مع ادعائهم انه من عند الله تعالى والدليل على عموم بعثته وكونه خاتم النبيين لا نبي بعده ولا نسخ لشريعته هو انه ادعى ذلك حيث لا يحتمل التاويل واظهر المعجزة على وفقه والكتاب المعجز قد شهد بذلك قطعا كقوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن الاية ولكن رسول الله وخاتم النبيين ليظهره على الدين كله لا يقال ففي القرآن ما يدل على ان التوراة والانجيل حجة للناس من غير تفرقة بين ما يوافق القرآن وما يخالفه فيخص حجيته القرآن ودعوته بمحمد عم بقومه الذين هم العرب على ما يشير اليه قوله وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه لانا نقول حجيتهما للناس قبل نزول القرآن او جعلهم الى الايمان بمحمد عم والاتباع لشريعته لما فيهما من البشارة ببعثته والانباء عن الاهتداء بمتابعته فان قيل اليس عيسى عم حيا بعد نبينا زعم الى السماء وسينزل الى الدنيا قلنا بلى ولكنه على شريعة نبينا لا يسوى الاتباع على ما قال عم في حق موسى عم انه لو كان حيا لما وسعه الا اتباعي فيصح انه خاتم الانبياء بمعنى انه لا يبعث بعده واجمع المسلمون على انه افضل الانبياء وان امته خير الامم لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس وكذلك جعلناكم امة وسطا وبفضيل

ويكلم في المهد ولم يخل قط عن التوحيد والشرايع ولم يلتفت الى زخارف الدنيا ولذاتها ولم يسع في هلاك احد ولم يمت بل رفع الى السماء واختص بمعجزات مثل احياء الموتى قلنا بل الافضل من كان غايته في التوحيد والمعارف وانه في الخيرات واصلاح مع ولادته من المشركين والمشركات ونشاته فيما بينهم ومن دوام على ملاحظة جناب القدس مع شغل الظاهر بما يودي الى نظام دين الله واصلاح امر العباد في المعاش والمعاد والى رفع قواعد الحق وهدم اساس الباطل بحجج ومن اختص بمعجزة باقية على وجه الزمان وروضة طاهرة بارك الزوار وتستنزل بها البركات خاتمة معراج النبي الى المسجد الاقصى ثابت بالكتاب وفي اليقظة وبالجسد وثابع النقوش الى السماء بالخبر المستفيض ثم الى الجنة او العرش او طرف العالم بخبر الواحد وما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت والله ما فقد جسد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن معاوية انها كانت رؤيا صالحة لا تعارض ما ذكرنا على انه لو ادعى المعراج بالروح او في المنام لما انكره الكفرة غاية الانكار

الامة من حيث انها امة تفضيل للرسول الذي هم امته ولانه مبعوث الى الثقلين وخاتم الانبياء والرسل ومعجزته الظاهرة الباقية على وجه الزمان وشريعته ناسخة لجميع الاديان وشهادته قايمة في القيامة على كافة البشر الى غير ذلك من خصايص لا يعد ولا يحصى وقوله تعالى ورفع بعضهم درجات اشارة الى ذلك والاحاديث الصحاح في هذا المعنى كثيرة وقد قال عم انا اكرم الاولين والآخرين على الله ولا فخر فاما قال عم لا تخيروني على موسى وما ينبغي لعبد ان يقول اني خير من يونس بن متى فتواضع منه واختلفوا في الافضل بعده فقيل آدم لكونه ابا البشر وقيل نوح لطول عبادته ومجاهدته وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمينانه وقيل موسى لكونه كليم الله ونجيه وقيل عيسى لكونه روح الله وصفيه وفضله النصارى على الكل لانه كلمة الله تعالى القاها الى مريم وروح منه طاهر مقدس لم يخلق من نطفة وقد ولدته سيدة نساء العالمين المطهرة عن الادناس وتربى في حجر الانبياء والاولياء وتكلم في المهد بعبوديته وربوبية الله لم يخل زمانا من التوحيد والشرايع ولم يلتفت الى زخارف الدنيا ولم يستمتع بلذاتها ولم يدخر قوت يوم ولم يسع في هلاك نفس او تسبيبها واستمر قايما في اعدل حال وولد ولا ايذاء الا حتى معجزاته من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص الى غير المعجزات واشتهر بانه صعد الى السماء ومن زمرة الاحياء ونبوته مما تعتق عليها ذوو الآراء واعترف بها خاتم الانبياء والجواب ان البعض من ذلك حجة لنا وشاهد بفضل نبينا كالولادة من المشركين والمشركات والتربية في حجرهم مع المواظبة على التوحيد والطاعات وكالاقبال على الجهاد وقمع المشركين وقهر اعداء الدين وكالقيام بمصالح نظام العالم مع الاستغراق في التوجه الى جناب القدس واما معجزاته فاما اشتهرت تلك الشهرة باخبار من نبينا وكتابه ومع ذلك فاين هي من معجزاته ثم الكون حيا انفع للامة من الكون حيا في السماء حيث صارت الروضة المقدسة مهبطا للبركات ومصعدا للدعوات وموطنا للاجتماع على الطاعات الى غير ذلك من الاوطان انواع الخيرات ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم مما نطق به العجماء وشهدت به الارض والسماء واتفق عليه من سبقه من الانبياء وخصايصه مما لا ينضبط بالعقل والاحصاء وقد اشرقت الارض بنوره كاشراق الشمس في كبد السماء فصياح الخفاء نباح الكلاب في الليلة القمراء قوله خاتمة قد ثبت معراج النبي عم بالكتاب والسنة واجماع الامة الا ان الخلاف في انه في المنام او في اليقظة وبالروح فقط او بالجسد والى المسجد الاقصى فقط او الى السماء والحق انه في اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى بشهادة الكتاب واجماع القرن الثاني ومن بعدهم ثم الى السماء بالاحاديث المشهورة والمنكر مبتدع ثم الى الجنة او العرش او طرف العالم على اختلاف الآراء بخبر الواحد وقد اشتهر انه نعت لقريش المسجد الاقصى على ما هو عليه واخبرهم بحال عيرهم وكان على ما اخبر وبما راى في السماء من العجايب وبما شاهد من احوال الانبياء على ما هو مذكور في كتب الحديث لنا انه امر ممكن اخبر به الصادق ودليل الامكان اما تماثل الاجسام فيجوز الخرق على السماء كالارض وعروج الانسان كغيره واما عدم دليل الامتناع فانه لا يلزم من فرض وقوعه محال وايضا لو كان دعوى النبي عم المعراج في المنام او بالروح لما انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض من اسلم ترددا منه في صدق النبي عم تمسك المخالف

الانبياء معصومون عما ينافي مقتضى المعجزة كالكذب في التبليغ وجوز القاضي سهوا وعن الكفر وجوز الازارقة حيث جوزوا الذنب
مع القول بان كل ذنب كفر وعن تعمد الكبائر بعد البعثة سمعا وعقلا عند المعتزلة وجوزه الحشوية وعن الصغائر المنفرة وكذا تعمد غير المنفرة خلافا لامام الحرمين
وابي هاشم والمختار عن سهو الكبيرة ايضا لنا لو صدر عنهم الذنب لزم حرمة اتباعهم ورد شهادتهم ووجوب زجرهم واستحقاقهم العذاب والذم وعدم نيلهم
عهد النبوة وكونهم غير مخلصين ومن حزب الشيطان وغير مسارعين في الخيرات وغير معدودين من المصطفين الاخيار واللوازم منتفية وفي تمام بعض الوجوه على الصغيرة
وعلى الكبيرة سهوا نظر تم

بما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت والله ما فقد جسد محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن معاوية انها كانت رؤيا
صادقة وانت خبير بانه على تقدير صحة روايته لا يصلح حجة في مقابلة ما ورد من الاحاديث واقوال كبار الصحابة واجماع
القرون اللاحقة وتحقيق المبحث ان دليل عصمة الانبياء قد سبق ان المعجزة تقتضي الصدق في دعوى النبوة
وما يتعلق بها من التبليغ وشرعية الاحكام فما يتوهم صدوره عن الانبياء من القبائح اما ان يكون منافيا
لما تقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان تكون
كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وهمة بمعصية كل ذلك
اما عمدا او سهوا وبعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوز القاضي سهوا زعما
منه انه لا يدخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوز الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع
قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة ورد بان اولى الاوقات
بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة فعندنا سمعا وعند المعتزلة
عقلا وجوز الحشوية اما لعدم دليل الامتناع واما لما سيجيء من شبه الوقوع وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها
بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر
ولو سهوا والمذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة عمدا لا سهوا لكن لا يصرون ولا يقرون بل ينبهون وذهب
امام الحرمين منا وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا لنا انه لو صدر عنهم الذنب لزم امور كلها منتفية الاول
حرمة اتباعهم لكنه واجب بالاجماع ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله الثاني رد شهادتهم لقوله تعالى
ان جاءكم فاسق الآية والاجماع على ذلك لكنه منتف للقطع بان من ترد شهادته في القليل من متاع الدنيا
لا يستحق القبول في امر الدين القائم الى يوم الدين الثالث وجوب منعهم وزجرهم لعموم ادلة الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر لكنه منتف لاستلزامه ايذاءهم المحرم بالاجماع وبقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله الآية
الرابع استحقاقهم العذاب والطعن واللعن واللوم والذم لدخولهم تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان
له نار جهنم وقوله الا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتامرون الناس بالبر وتنسون
انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات الخامس عدم نيلهم عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال
عهدي الظالمين فان المراد به النبوة والامامة التي دونها السادس كونهم غير مخلصين لان المذنب قد
اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم
منتف بالاجماع وبقوله تعالى في ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وفي يوسف انه من
عبادنا المخلصين السابع كونهم من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان الثامن عدم كونهم
مسارعين في الخيرات معدودين عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم
منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار والحصول
المطلوب من هذه الوجوه محل بحث لان وجوب الاتباع انما هو فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام و
بالجملة فيما ليس بزلة او طبع ورد الشهادة انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة مع اباء عن الرجوع واللزوم

انما هو بطبعه كقضاء الحاجة ونحوه من الطبيعيات

الزجر

احتج المخالف بما نقل من نسبة المعصية والذنب اليهم ومن توبتهم واستغفارهم والجواب اجمالا رد ما نقل احادا او حمل المتواتر على ترك الاولى او ما قبل البعثة او نحو ذلك والتفاصيل في التفاسير تم

الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللوم انما هو على تقدير التعمد وعدم الانابة ووقوع ذلك مما يتأذى به النبي بل نمنع
والمجرد كبيرة سهوا او صغيرة ولو عمدا لا يعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان
ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير كون الخيرات لعموم كل فعل او ترك في رتبة البعض اليها
او كونه من زمرة الاخيار لا ينافي صدور ذنب ما عنه سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه على
على نفي الكبيرة سهوا او الصغيرة الغير المنفرة عمدا على ما هو المتنازع محل نظر احتج المخالف بما نقل من اقاصيص
الانبياء وما شهد به كتاب الله من نسبة المعصية والذنب اليهم ومن توبتهم واستغفارهم وامثال ذلك والجواب
عنه اما اجمالا فهو ان ما نقل احادا مردود وما نقل متواترا او منصوصا في الكتاب محمول على السهو والنسيان
او ترك الاولى او كونه قبل البعثة او غير ذلك من المحامل والتاويلات واما تفصيلا فمذكور في التفاسير
وفي الكتب المصنفة في هذا الباب اما في قصة آدم صلى الله عليه وسلم فامران احدهما ما ورد في التنزيل من انه عصى
وغوى وازله الشيطان وخالف النهي عن اكل الشجرة واعترف بظلمه نفسه وعوتب بقوله وقيل بقوله تعالى
الم انهكما عن تلكما الشجرة ونزع عنهما اللباس والاخراج من الجنة ثم تاب الله عليه واجتباه والجواب انه
كان قبل البعثة كيف ولم يكن له امة اذ ذاك او كان نسيانا لقوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما او كان زلة سهوا
حيث ظن ان المنهي شجرة بعينها وقد قرب فردا من جنسها وانما عوتب لترك التحفظ والتنبه
لاصابة المراد وقد يعتذر بانه وان كان عمدا لكن لم يكن الا صغيرة وهذا انما يليق بالان فيه تسليما للمدعى
وثانيهما قوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها الى قوله جعلا له شركاء فيما آتاهما او
لم يقل احد في حق الانبياء بالشرك ولو قبل البعثة والوجه انه على حذف المضاف اي جعل اولادهما
شركاء بدليل قوله تعالى فتعالى الله عما يشركون او المراد ادم وحواء لما من الميل الى طاعة الشيطان وقبول وسوسته
او الخطاب لقريش والنفس الواحدة قصي ومعنى جعل منها زوجها جعلها من جنسها عربية قرشية و
الشرك انهما لما آتاهما الله تسمية اولادهما بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار ونحو ذلك واما الشبهة
في حق نوح عليه السلام فهو ان قوله يا نوح انه ليس من اهلك تكذيب له في قوله ان ابني من اهلي والجواب انه ليس للتكذيب
بل للتنبيه على ان المراد بالاهل في الوعد هو الاهل الصالح او المعنى انه ليس من اهل دينك وانه اجنبي
منك وان اضيف اليك لاحتمال انه كان ابن امراته والاجنبي انما يعد من آل النبي
اذا كان له عمل صالح واما الشبهة في حق ابراهيم عليه السلام فهو انه كذب في قوله هذا ربي وبل فعله كبيرهم واني سقيم
والجواب ان الاول على سبيل الفرض والتقدير كما يضع الحاكم الذي يريد ابطاله او على الاستفهام او
على انه كان في مقام النظر والاستدلال وذلك قبل البعثة والثاني على التعريض والاستهزاء والثالث على
انه سقيم القلب والحزن من عبادتهم او لحمى على ما قيل واما الشبهة في قصة يوسف عليه السلام ففي حق يعقوب عليه السلام
الافراط في المحبة والحزن والبكاء والجواب انه لا معصية في ميل النفس سيما الى من يلوح عليه آثار الخير
والصلاح وانواع الكمال ولا في بث الشكوى والحزن الى الله تعالى ومصائب تكون من جهة العباد سيما وقد
قيل انه كان من خوف ان يموت يوسف على غير دين الاسلام وفي حق الاخوة ما فعلوا بيوسف وما قالوا من الكذب

اي الشبهة في قصة يوسف في حق الاخوة

والجواب انهم لم يكونوا انبياء وهم يوسف بها المشار اليه بقوله ولقد همت به وهم بها وجعل السقاية في رحل
اخيه والرضا بسجود اخوته وابويه له والجواب ان ذلك قبل البعثة او المراد وهم بها لولا ان راى برهان ربه على
ان يكون جواب لولا محذوفا دل عليه الكلام السابق ولا يكون التقدير لولا ان راى برهان ربه لخالطها او المراد الميلان
المركوز في الطبيعة البشرية لا الهم بالمعصية والقصد اليها او هو من باب الهم بضربها فلما هم بها وتامل لولا لا انه
مبني على العزم والقصد الى المعصية فضلا عما يذكره الحشوية من الخرافات والهذيانات وصلاحية المقام من الثناء على
يوسف مما ورد من غير ان ينعى عليه زلة او يذكر له استغفار وتوبة واما جعل السقاية في رحل اخيه فقد كان باذنه ورضاه
بل باذن الله تعالى ونسبة السرقة الى الاخ تورية عما كانوا فعلوا بيوسف مما يجري مجرى السرقة او هو قول المؤذن و
السجود كانت عندهم تحية وتكرمة كالقيام في المصافحة او كانت مجرد انحناء وتواضع لا وضع جبهة واما في قصة موسى
فقتل القبطي وتوبته عنه واعترافه بكونه من عمل الشيطان محمول على انه كان خطأ وقبل البعثة واذنه للسحرة في
اظهار السحر بقوله بل القوا ما انتم ملقون ليس رضا به بل الغرض اظهار بطلانه واظهار معجزته ولا يتم الا به وقيل
لم يكن ع اما والقاء الالواح كان عن دهش وتحير لشدة غضبه والاخذ براس هارون وجره اليه لم يكن على
سبيل الايذاء بل كان يدنيه الى نفسه ليتفحص منه حقيقة الحال فخاف هارون ان يحمله بنو اسرائيل
على الايذاء ويفضي الى شماتة الاعداء فلم يثبت بذلك ذنب له ولا لهارون فانه كان نهاهم عن عبادة العجل
وقوله للخضر لقد جئت شيئا نكرا اي عجبا وما فعله الخضر كان باذن الله تعالى واما في قصة داود فلم يثبت سوى
انه خطب امراة كانت خطبها اوريا فتزوجها اولياؤها داود دون اوريا او سال ان ينزل عنها فطلقها و
كان ذلك عادة في عهدهم وكان زلة منه لاستغنائه بتسع وتسعين والخصمان كانا ملكين ارسلهما الله لينبهاه
فلما تنبه استغفر ربه وخر راكعا واناب وسياق الايات يدل على كرامته ونزاهته عما نسبه اليه الحشوية الا انه
بالغ في التضرع والتحزن والبكاء والاستغفار استعظاما للزلة بالنظر الى ما له من رفيع المنزلة وتقرير الملكين
تمثيل وتصوير للقصة لا اخبار بمضمون الكلام ليلزم الكذب ويحتاج الى ما قيل ان المتخاصمين كانا لصين دخلا
عليه للسرقة فلما راهما اخترعا الدعوى او كانا راعيي غنم ظلم احدهما الاخر والكلام حقيقة واما في قصة سليمان
فامور احدها ما اشير اليه بقوله اذ عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد فذلك انه اشتغل باستعراض الافراس حتى
غربت الشمس وغفل عن العصر او عن ورد كان له وقت العشي فاغتم لذلك واستردها فطفق يعقرها والجواب
ان ذلك كان على سبيل السهو والنسيان وعقر الجياد وضرب اعناقها كان لاظهار الندم وقصد التقرب
الى الله والتصدق على الفقراء مع احتمال ان يكون من قال المراد حبه للجهاد واعلاء كلمة الله وضمير
توارت للجياد لا للشمس وان طفق مسحا بالسوق والاعناق تشريفا لها او امتحانا او اظهارا لاصلاح الة الجهاد
بنفسه وثانيها ما اشير اليه بقوله ولقد فتنا سليمان الاية فان كان ذلك ما روي انه ولد له ابن فكان يغدو ويروح به الى
السحابة خوفا من ان يقتله الشياطين او يخبله فما راعه الا ان القي على كرسيه ميتا فتنبه لخطائه في ترك
التوكل فاستغفر وتاب فهذا مما لا باس به وغايته ترك الاولى اذ ليس في التحفظ ومباشرة الاسباب ترك الامتثال
لامر التوكل على ما قال عليه السلام اعقلها وتوكل وكذا ما روي انه قال لاطوفن الليلة على سبعين امراة كل

واحدة تاتي بفارس يجاهد في سبيل الله ولم يقل ان شاء الله فلم تحمل الا امراة واحدة جاءت بشق ولد له
عين واحدة ويد واحدة ورجل واحدة فالقته القابلة على كرسيه واما ما روي من حديث الخاتم والشيطان
وعبادة الوثن في بيته وجلوس الشيطان على كرسيه فمما لا يعتد به مع ان يكون اتخاذ التماثيل غير محرم في
شرعه وعبادة التماثيل في بيته غير معلوم له وثالثها ما يشعر به قوله تعالى وهب لي ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي
من الحسد وعدم ارادة الخير للغير والجواب ان ذلك لم يكن حسدا بل طلبا للمعجزة على وفق ما غلب في زمانه
ولائق بحاله فانهم كانوا يتفاخرون في ذلك العهد بالملك والجاه وهو كان ناشئا في بيت الملك والنبوة ووارثا
لهما او اظهار الامكان طاعة الله وعبادته مع هذا الملك العظيم وقيل اراد ملكا لا يورث مني وهو ملك الاخرة لا
الدنيا او ملكا لا اسلبه ولا يقوم فيه غيري مقامي كما وقع ذلك مرة وقيل ملكا خفيا لا ينبغي للناس وهو
ملك القناعة وقيل كان ملكه عظيما فخاف ان لا يقوم غيره بشكره ولا يحافظ فيه حدود الله واما في قصة يونس
فما يشعر به قوله وذا النون اذ ذهب مغاضبا فظن ان لن نقدر عليه والجواب ان المغاضبة على الكفرة
المعاندين لا على الله ومعنى لن نقدر لن نضيق عليه كما في قوله ومن قدر عليه رزقه ولا يوجب شكا في القدرة ومعنى
الظلم في قوله اني كنت من الظالمين ترك الافضل وهو الصبر وهو معنى قوله ولا تكن كصاحب الحوت اي
في ترك الصبر على معاندي الكفار واما في حق نبينا فمثل قوله ليستغفر لك ذنبك ولقد تاب الله على النبي وليغفر لك
الله ما تقدم من ذنبك محمول على ما فرط منه من الزلة وترك الافضل وقوله ووجدك ضالا فهدى معناه فقدان
الشرائع والاحكام وقيل انه ضل في صباه في بعض شعاب مكة فرده ابو جهل الى عبد المطلب وقيل ضل
في طريق الشام حين خرج به ابو طالب وبالجملة لا دلالة على العصيان والميل عن طريق الحق ولذا قال
ما ضل صاحبكم وما غوى وقوله تعالى ووضعنا عنك وزرك مثل لما كان يثقل عليه ويغمه من فرطاته قبل النبوة
او جهله بالشرائع والاحكام او من تهالكه على اسلام اولي العناد وتلهفه وقوله عفا الله عنك لم اذنت لهم
تلطف في الخطاب وعتاب على ترك الافضل وارشاد الى الاحتياط في تدبير الحرب وقوله تعالى ما كان
لنبي ان يكون له اسرى الى قوله لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم فيه عذاب عظيم عتاب على ترك الافضل
وهو ان لا يرضى باختيار اصحابه الفداء وكذا الكلام في قوله لم تحرم ما احل الله لك وقوله عبس وتولى ان
جاءه الاعمى وما روي من انه قرا بعد قوله افرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى تلك الغرانيق
العلى وان شفاعتهن لترتجى فلما اخبره جبرائيل بما وقع منه حزن وخاف خوفا شديدا فنزل قوله وما ارسلنا
من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته تسلية له فالجواب انه كان من القاء الشيطان
لا تعمدا منه وقيل بل الغرانيق هي الملائكة وكان هذا قرآنا فنسخ وقيل معنى تمنى النبي حديث النفس
وكان الشيطان يوسوس اليه بغير الهدى فينسخ الله وساوسه من نفسه ويهديه الى الصواب و
قوله وتخفي في نفسك ما الله مبديه وتخشى الناس والله احق ان تخشاه عتاب على انه اخفى في نفسه عزمه
تزوج زينب عند تطليق زيد اياها خوفا من طعن المنافقين ولا خفاء ان امرا دنيويا خوفا من طعن
اعداء الدين ليست من الصغائر فضلا عن الكبائر بل غايته زلة وترك للاولى وكذا ميلان القلب

لو ثبت وأما مثل قوله يا أيها النبي اتق الله ولا تطرد الذين يدعون ربهم فلا تكونن من الممترين لئن أشركت
ليحبطن عملك وإن كنت في شك مما أنزلنا إليك فاسأل الذين يقرؤون الكتاب فجوابه أن الأمر لا يقتضي سابقة ترك
والنهي سابقة فعل والشرط وقوع مضمونه وأما حملة مسألة جواز الصغيرة عمدا على الأنبياء ففي معرض الاجتهاد
لا قاطع فيها نفيا ولا إثباتا فإن قيل ما بال زلة الأنبياء حكيت بحيث تقرأ على الصوت على وجه الزمان
مع أن الله تعالى غفار ستار قد أمرنا بالستر على من ارتكب ذنبا قلنا ليعلم أن على صدق الأنبياء وكونهم
يبلغون ما هو من الله من غير إخفاء الشيء وليكون امتحانا للأمم كيف يفعلون بأنبيائهم بعد الاطلاع على
زلاتهم وليعلموا أن الأنبياء مع جلالة أقدارهم وكثرة طاعاتهم كيف التجأوا إلى التضرع والاستغفار
في أدنى زلة وأن الصغيرة ليست مما تقدح في الولاية والإيمان البتة أو تقع مكفرة لا محالة بحيث لا عتاب
عليها ولا عقاب قوله ومن شروط النبوة الذكورة وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي
ولو في الصبا كعيسى ويحيى عليهما السلام والسلامة عن كل ما ينفر عنه كدناءة الآباء وعهر الأمهات والغلظة
والفظاظة والعيوب المنفرة كالبرص والجذام ونحو ذلك والأمور المخلة بالمروءة كالأكل على الطريق والحرف
الدنية كالحجامة وكل ما يخل بحكمة البعثة من أداء الشرائع وقبول الأمة قوله وقد روي بيان عددهم في بعض الأحاديث
بيان عدد الأنبياء والرسل على ما روي عن أبي ذر الغفاري أنه قال قلت لرسول الله صلعم كم الأنبياء
فقال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا فقلت كم الرسل فقال ثلاثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا لكن ذكر بعض العلماء أن
الأولى أن لا يقتصر على عدد لأن خبر الواحد على تقدير اشتماله على جميع الشرائط لا يفيد إلا الظن ولا يعتبر إلا في العمليات
دون الاعتقادات وههنا حصر عددهم يخالف ظاهر قوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص ويحتمل أيضا
مخالفة الواقع وإثبات نبوة من ليس بنبي إن كان عددهم في الواقع أقل مما يذكر ونفي النبوة عمن هو نبي إن كان
أكثر فالأولى عدم التنصيص على عدد قوله المبحث السابع جمهور المسلمين على أن الملائكة أجسام لطيفة تظهر في صور
مختلفة وتقوى على أفعال شاقة هم عباد مكرمون يواظبون على الطاعة والعبادة ولا يوصفون بالذكورة والأنوثة والأكثر
الخلاف بين المسلمين في عصمتهم وفي فضلهم على الأنبياء ولا قاطع في أحد الجانبين فلنذكر تمسكات الفريقين
في المقامين أما المقام الأول أعني العصمة فتمسك المثبتون بمثل قوله تعالى وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم و
يفعلون ما يؤمرون وقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون إلى قوله وهم من خشيته
مشفقون وقوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا خفاء في أن
أمثال هذه العمومات تفيد الظن وإن لم تفد اليقين وما قال إنه لا عبرة بالظنيات في باب الاعتقادات
فإن أريد أنه لا يحصل منها الاعتقاد الجازم ولا يصح الحكم القطعي فلا نزاع فيه وإن أريد أنه لا يحصل الظن بذلك
الحكم فظاهر البطلان تمسك النافون بوجوه الأول أن إبليس مع كونه من الملائكة بدليل تناول أمر الملائكة
بالسجود في قوله تعالى وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم إياه ولذا عوتب بقوله تعالى ما منعك ألا تسجد إذ أمرتك وبدليل
صحة استثنائه منهم في قوله تعالى فسجدوا إلا إبليس وقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس أبى واستكبر
وكان من الكافرين ورد بالمنع بل كان من الجن ففسق عن أمر ربه ولكن درج في الملائكة على سبيل التغليب لكونه

جنيا واحدا مغمورا فيما بينهم لا يقال معنى قوله كان من الجن صار أو كان من طائفة من الملائكة مسماة بالجن شأنهم الاستكبار
لأنا نقول هذا بعد كونه كلاما على السند خلاف الظاهر الثاني قولهم في جواب إني جاعل في الأرض خليفة أتجعل فيها
من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اغتياب للخليفة واستبعاد لفعل الله تعالى حيث شبه
صورة الاستنكار بمعنى أنه لا ينبغي أن يكون واتباع للظن ورجم بالغيب فيما لا يليق وإعجاب بأنفسهم وتزكية لها
وأمثال هذا يخل بالعصمة لا محالة والجواب أن الاغتياب إنما يكون حيث الغرض إظهار منقصة الغير والتزكية حيث الغرض
إظهار منقبة النفس ولا تصور ذلك بالنسبة إلى علام الغيوب بل الغرض التعجب والاستفسار عن حكمة استخلاف
من يتصف بما لا يليق بذلك مع وجود الأولى والأليق وإنما علموا ذلك بإعلام من الله تعالى أو مشاهدة من اللوح
أو مقايسة بين الجن والإنس لما ركبت فيهما الشهوة والغضب المفضيين إلى الفساد وسفك الدماء الثالث
قوله تعالى أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين أي في ادعائكم أن المستخلف ممن يتصف بكذا مع منافي كون ذلك محققا
معلوما لهم بإعلام من الله تعالى وإخبار أو مشاهدة من اللوح لأنا نقول المعنى إن كنتم صادقين في أن المستخلف ممن يتصف
بذلك من غير حكم ومصالح وحقيق بملائم الاستخلاف والتعجب إنما يكون عند ذلك ولذا قال في الرد عليهم إني أعلم ما لا
تعلمون إشارة إلى ما هناك من الحكم والمصالح ولا تعلق فيه دلالة على نفي العصمة بإثبات الكذب في الجملة لأنا نقول هذا القدر
من السهو والخطأ لا ينافي العصمة ولا يوجب المعصية الرابع قصة هاروت وماروت ملكين ببابل يعذبان
لارتكابهما السحر والجواب منع ارتكابهما العمل بالسحر واعتقاد تأثيره بل نزل الله تعالى عليهما السحر ابتلاء للناس فمن
تعلمه وعمل به فهو كافر ومن تجنبه أو تعلمه ليتوقاه ولا يغتر به فهو مؤمن وهما كانا يعظان الناس يقولان إنما نحن
فتنة وابتلاء فلا تكفر أي لا تعتقدوا ولا تعملوا فإن ذلك كفر وتعذيبهما إنما هو على وجه المعاتبة كما يعاتب الأنبياء
على السهو والزلة من غير ارتكاب منهما لكبيرة فضلا عن كفر واعتقاد سحر أو عمل به وأكثر هو وهم الذين يذهبون
إلى أن الواحد من الملك قد يرتكب الكبيرة فيعاقبه الله بالمسخ وأما المقام الثاني فقد ذهب جمهور أصحابنا والشيعة إلى
أن الأنبياء أفضل من الملائكة خلافا للمعتزلة والقاضي وأبي عبد الله الحليمي منا وصرح بعض أصحابنا بأن عوام
البشر من المؤمنين أفضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة أفضل من عوام البشر أي غير الأنبياء لنا وجوه
نقلية وعقلية الأول أن الله تعالى أمر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يأمر بسجود الأفضل للأدنى وإباء إبليس
واستكباره والتعليل بأنه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين يدل على أن المأمور به كان سجود تكرمة و
تعظيم لا سجود تحية وزيارة ولا سجود الأعلى للأدنى إعظاما له ورفعا لمنزلته وحطا لنفوس الساجدين
الثاني أن آدم أنبأهم بالأسماء وبما علمه الله تعالى من الخصائص والمعلم أفضل من المتعلم وسوق الآية ينادي
على أن الغرض إظهار ما خفي عليهم من أفضلية آدم ودفع ما توهموا فيه من النقصان ولذا قال ألم أقل لكم إني
أعلم غيب السموات والأرض وبهذا يندفع ما يقال إنهم علموا ما هو أضعاف العلم بالأسماء لمشاهدتهم اللوح
وحصلوا في الأزمنة المتطاولة بالتجارب والأنظار المتوالية الثالث قوله تعالى إن الله اصطفى آدم و
نوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل إبراهيم وآل عمران غير الأنبياء بدليل الإجماع فيكون
آدم ونوح وجميع الأنبياء مصطفين على العالمين الذين منهم الملائكة إذ لا مخصص للملائكة من العالمين ولا بد

لسفيره بالكثير من المخلوق الرابع ان للبشر شواغل من الطاعات العلمية والعملية كالشهوة والغضب وساير الحاجات
الشاغلة والموانع الخارجة والداخلة فالمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوى العاقلة
تكون اشق وادخل في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة لا يقال
لو سلم انتفاء الشهوة والغضب وساير الشواغل في حق الملائكة فالعبادة مع كثرة المتاعب والشواغل انما تكون
اشق وافضل من الاخرى اذا استويا في المقدار وباقي الصفات وعبادة الملائكة اكثر وادوم فانهم يسبحون الليل
والنهار لا يفترون والاخلاص الذي به القوام والنظام والعقل الذي هو الاساس والتقوى التي هي الثمرة فيهم
اقوى واقوم لانكشاف الغطاء لهم بالعيان لا بالبيان ولهذا يصح للمراسلة لانا نقول انتفاء الشواغل في حقهم مما لم يتنازع
فيه احد ووجود المشقة والالم في العبادة والعمل عند عدم المنافي والمضاد مما لا يعقل قلت او كثرت وكون
باقي الصفات في حق الانبياء اضعف او ادنى مما لا يسمع ولا يقبل وقد يتمسك بان للملائكة عقلا بلا شهوة
وللبهائم شهوة بلا عقل وللانسان كليهما فاذا رجح شهوته على عقله يكون ادنى من البهائم لقوله تعالى بل هم اضل
فاذا رجح عقله على شهوته يجب ان يكون اعلى من الملائكة وهذا على ما سبق الزام بتقرير قولهم الكافر
آثر النقصان مع التمكن من الكمال وكل من فعل كذا فهو اضل وارذل ممن آثره بدونه لان ايثار النقص مع قوة
المضاد والمنافي ارجح وابلغ من ايثاره بدونه فيلزم ان يكون من آثر الكمال مع التمكن من النقصان افضل
واكمل ممن آثره بدونه واما التمسك بقوله تعالى ولقد كرمنا بني آدم والتكريم المطلق لاصل الاجناس يشعر بفضله
على غيره فضعيف لان التكريم لا يوجب التفضيل سيما مع قوله وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فانه يشعر
بعدم التفضيل على القليل وليس غير الملائكة بالاجماع كيف وقد وصف الملائكة ايضا بانهم عباد مكرمون
قوله وتمسك المخالفون ايضا بوجوه نقلية وعقلية اما النقلية فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض
من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك الاستكبار
في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار
لا يفترون وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله بل عباد
مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من خشيته مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والا
والخشية وتمام الامور الشاملة كافة الخيرات والجواب ان جميع ذلك انما يدل على فضيلتهم لا افضليتهم سيما على
الانبياء ومنها قوله قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول اني ملك فان مثل هذا الكلام
انما يحسن اذا كان الملك افضل والجواب انه انما قال ذلك حين استعجله قريش العذاب الذي اوعدوا به بقوله تعالى
والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمعنى اني لست بملك حتى يكون لي القوة والقدرة
على انزال العذاب باذن الله كما كان لجبريل عليه السلام او يكون لي العلم بذلك باخبار من الله بلا واسطة ومنها قوله تعالى
ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي الا كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملكية بالمرتبة العليا و
الاكمل من التجرد ارتفعا اليها والجواب ان ذلك تمويه من الشيطان وتخييل ان ما يشاهد في الملك من حسن
الصورة وعظم الخلق وكمال القوة يحصل باكل الشجرة والتوسل فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها قوله

قوله علمه شديد القوى يعني جبرائيل عليه السلام والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ وانما التعليم من
الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى عن العبودية
ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لن يستنكف من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست لاختلت بشهادة
علماء البيان والبصراء باساليب الكلام وعليه قوله لن ترضى عنك اليهود ولا النصارى اي مع انهم اقرب مودة
لاهل الاسلام ولهذا اختص الملائكة بالمقربين منهم لكونهم افضل والجواب ان الكلام سيق لرد مقالة
النصارى وغرضهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة بل الالوهية والترفع عن العبودية لكونه روح الله وولدا بلا اب
ولكونه يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة
الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه عيسى عليه السلام ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب و
ساير الكمالات الا يرى ان فيما ذكرت من المثال انما يعتبر الزيادة والرفعة في الفضل والشرف والكمال
بل فيما هو مظنة الاستنكاف والرضا كالغلبة والاستيلاء والاستعلاء في السلطان وقرب المودة في
النصارى ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على ذكر الانبياء والرسل ولا يعقل له جهة سوى الافضلية والجواب
انه يجوز ان يكون جهة تقدمهم في الوجود او في قوة الايمان والاهتمام به لانهم اخفى فالايمان بهم اقوى و
بالتحريض عليه احرى واما العقليات فمنها ان الملائكة روحانيات مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية
مبرأة عن ظلمة المادة وعن الشهوة والغضب اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية
والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل والنقص والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط
قوية على الافعال العجيبة واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير ولا
كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم المستوجبة للمثوبات اكثر
لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن مخالطة المعاصي المنقصة للثواب وعلومهم
اكمل واكثر لكونهم نورانيين روحانيين يشاهدون اللوح المحفوظ المنتقش بالكائنات واسرار المغيبات
والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء وعلومهم افضل واكثر ثوابا لجهات اخر كقهر المضاد والمنافي
وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك على ما مر قوله المبحث الثامن الولي هو العارف بالله وصفاته
المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصي المعرض عن الانهماك في اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق
للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة وبهذا يمتاز عن المعجزة وبمقارنة الاعتقاد والعمل الصالح والتزام
متابعة النبي عن الاستدراج وعن مؤكدات تكذيب الكذاب من الكذابين كما روي ان مسيلمة دعا لاعور ان
تصير عينه العوراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء ويسمى هذا اهانة وقد يظهر الخوارق من قبل عوام
المسلمين تخليصا لهم من المحن والمكاره ويسمى معونة فلذا قالوا ان الخوارق انواع اربعة معجزة وكرامة و
معونة واهانة وذهب جمهور المسلمين الى جواز كرامة الاولياء ومنعه اكثر المعتزلة والاستاذ ابو اسحق
يميل الى قريب من مذهبهم كذا قال امام الحرمين ثم المجوزون ذهب بعضهم الى امتناع كون الكرامة
بقصد واختيار من الولي وبعضهم الى امتناع كونها على قضية الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد
بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل يسقط عن مرتبة الولاية وبعضهم الى امتناع كونها من جنس ما وقع

المبحث الثامن الولي هو العارف بالله تعالى [illegible] والكرامة امر ظهور خارق للعادة من قبله بلا دعوى النبوة وهي جائزة ولو بقصد الولي ومن جنس المعجزات لشمول قدرة الله تعالى وواقعة كقصة مريم وآصف واصحاب الكهف وما تواتر جنسه من الصحابة والتابعين وكثير من الصالحين وخالفت المعتزلة لانها توجب التباس النبي بغيره اذ الفارق هو المعجزة ولكثرتها بحيث تصير عادة فلا تبقى خارقة ولو ظهرت لكثرة الاولياء وافضى الى سد باب اثبات النبوة لاحتمال ان يكون المعجزة كرامة فلا تصديق ولاخلال بعظم قدر الانبياء بمشاركة الاولياء م

بمعجزة نبي كانفلاق البحر وانقلاب العصا واحياء الموتى قالوا وهذه الجهات يمتاز عن المعجزات وقال الامام من الطرق غير سديد والمرضي عندنا تجويز جملة خوارق العادات في معرض الكرامات وانما يمتاز عن المعجزات لخلوها عن دعوى النبوة حتى لو ادعى الولي النبوة صار عدوا لله لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة فان قيل هذا الجواز مناف للاعجاز لان من شرطه عدم تمكن الغير من الاتيان بالمثل بل مفض الى تكذيب النبي حيث يدعي عند التحدي انه لا يأتي احد بمثل ما اتيت به قلنا المنافي هو الاتيان بالمثل على سبيل المعارضة ودعوى النبي عم انه لا يأتي بمثل ما اتيت به احد من المتحدين لا انه لا يظهر مثله كرامة لولي او معجزة لنبي آخر نعم قد يرد في بعض المعجزات نص على ان احدا لا يأتي بمثله اصلا كالقرآن وسوى هذا في الكلام بان كل ما وقع معجزة لنبي يجوز ان يقع كرامة لولي لنا على الجواز ما مر في المعجزة من امكان الامر في نفسه وشمول قدرة الله تعالى وذلك كالملك يصدق رسوله ببعض ما ليس من عاداته ثم يفعل مثل ذلك اكراما لبعض اوليائه وعلى الوقوع وجهان الاول ما ثبت بالنص من قصة مريم عندولادة عيسى وانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله وقصة اصحاب الكهف ولبثهم في الكهف سنين بلا طعام وشراب وقصة آصف واتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف فان قيل كان الاول ارهاصا لنبوة عيسى او معجزة لزكريا والثاني لمن كان نبيا في زمن اصحاب الكهف والثالث لسليمان عم قلنا سياق القصص يدل على ان ذلك لم يكن لقصد تصديقهم في دعوى النبوة بل لم يكن لزكريا علم بذلك ولهذا سأل ونحن لا ندعي الا جواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مقرونة بدعوى النبوة ولا مسوقة لقصد تصديق نبي ولا يضر تسميته ارهاصا او معجزة لنبي هو من امته على ان ما ذكرتم يرد على كثير من معجزات الانبياء لجواز ان تكون معجزة لنبي آخر والثاني ما تواتر معناه وان كانت التفاصيل آحادا من كرامات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من الصالحين كرؤية عمر رضي الله عنه على المنبر جيشه بنهاوند حتى قال يا سارية الجبل الجبل وسمع سارية ذلك وكشرب خالد رضي الله عنه السم من غير ان يضره واما ما على رضي فاكثر من ان تحصى وبالجملة فظهور كرامات الاولياء يكاد يلحق بظهور معجزات الانبياء وانكارها ليس بعجب من اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسمعوا به من رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شيء مع اجتهادهم في امور العبادات واجتناب السيئات فوقعوا في اولياء الله اصحاب الكرامات يمزقون اديمهم ويمضغون لحومهم لا يسمونهم الا باسم الجهلة المتصوفة ولا يعدونهم في عداد آحاد المبتدعة قاعدين تحت المثل السائر اوسعتهم سبا واودوا بالابل ولم يعرفوا ان مبنى هذا الامر على صفاء العقيدة ونقاء السريرة واقتفاء الطريقة واصطفاء الحقيقة وانما العجب من فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روي عن ابراهيم بن ادهم انهم رأوه بالبصرة يوم التروية وفي ذلك اليوم بمكة ان من اعتقد جواز ذلك يكفر والانصاف ما ذكره الامام النسفي حين سئل عما يحكى ان الكعبة كانت تزور واحدا من الاولياء هل يجوز القول به فقال نقض العادة على سبيل الكرامة لاهل الولاية جائز عند اهل السنة وللمخالف وجوه الاول وهو العمدة انه لو ظهرت الخوارق من الولي لالتبس النبي بغير اذ الفارق هو المعجزة وقد جاء من الفرق بين المعجزة والكرامة الثاني انها لو ظهرت لكثرت لكثرة الاولياء وخرجت عن كونها خارقة

والجواب ان الكرامة لا يقارن دعوى النبوة وكثيرا ما يكون باستمرار نقض العادة والمقارنة للدعوى بعد [illegible] حيث نالت اممهم ذلك ببركة الاقتداء وهما موقوفان مع الاخبار بالمغيبات حوله عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول والجواب انه لو سلم عموم الغيب يجوز ان يخص بحال الغيبة بقرينة السياق او يكون التعميم لسلب العموم او يخص الاطلاع بما يكون بطريق الوحي خاتمة لا يبلغ ولي درجة النبي ولا يسقط عنه التكاليف بكمال الولاية ولا يكون ولاية غير النبي افضل من النبوة واما الكلام في الولاية فقيل هي افضل لما فيها من معنى القرب والاختصاص وقيل بل نبوته لما فيها من الوساطة بين الحق والخلق والقيام بمصالح الدارين مع شرف مشاهدة الملك م

العادة م

للعادة يهدف وردا بالمنع بل غايته استمرار نقض العادة الثالث لو ظهرت لالتبس التصديق لانسد باب اثبات النبوة بالمعجزة لجواز ان يكون ما يظهر من النبي لغرض آخر غير التصديق ورد بما مر من انها عند مقارنة الدعوى يفيد التصديق قطعا الرابع ان مشاركة الاولياء للانبياء في ظهور الخوارق تخل بعظم قدر الانبياء ووقعهم في النفوس ورد بالمنع بل تزيد في جلالة اقدارهم والرغبة في اتباعهم حيث نالت اممهم واتباعهم مثل هذه الدرجة ببركة الاقتداء بشريعتهم والاستقامة على طريقتهم الخامس هو في الاخبار عن المغيبات قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول خص الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب فلا يطلع غيرهم وان كانوا اولياء مرتضين فما يشاع من الكهنة والجن والشياطين ومن اصحاب التعبير والنجوم ظنون واستدلالات ربما تقع وربما لا تقع وليس من اطلاع الله في شيء والجواب ان الغيب ههنا ليس للعموم بل مطلق او معين هو وقت وقوع القيامة بقرينة السياق ولا يبعد ان يطلع عليه بعض الرسل من الملائكة او البشر فيصح الاستثناء وان جعل منقطعا فلا خفاء بل لا امتناع في جعل الغيب للعموم لكون اسم الجنس المضاف بمنزلة المعرف باللام سيما وقد كان في الاصل مصدرا ويكون الكلام لسلب العموم اي لا يطلع على كل غيبه احدا وهو لا ينافي اطلاع البعض وكذا لا اشكال ان خص الاطلاع بطريق الوحي وبالجملة فالاستدلال مبني على ان الكلام لعموم السلب اي لا يطلع على شيء من غيبه احدا من الافراد نوعا من الاطلاع وذلك ليس بلازم قوله خاتمة حكي عن بعض الكرامية ان الولي قد يبلغ درجة النبي بل اعلى وعن بعض الصوفية ان الولاية افضل من النبوة لانها تنبئ عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملك والمقربين منه والنبوة عن الانباء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا بالتبليغ احكامه الا ان الولي لا يبلغ درجة النبي لان النبوة لا تكون بدون الولاية وعن اهل الاباحة والالحاد ان الولي اذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهي ولم يضره الذنب ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة والكل فاسد باجماع المسلمين والاول خاصة بان النبي مع ما له من شرف الولاية معصوم عن المعاصي مأمون عن سوء العاقبة بحكم النصوص القاطعة مشرف بالوحي ومشاهدة الملك مبعوث لاصلاح حال العالم ونظام امر المعاش والمعاد الى غير ذلك من الكمالات والثاني بان النبوة تنبئ عن البعثة والتبليغ من الحق الى الخلق فيها ملاحظة للجانبين وتتضمن قرب الولاية وشرفها لا محالة ولا تقصر عن مرتبة ولاية غير الانبياء لانها لا تكون على غاية الكمال التي عليها ذلك نيل مرتبة النبوة نعم قد يقع التردد في ان نبوة النبي افضل ام ولايته فمن قائل بالاول لما في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف مشاهدة الملك ومن قائل الى الثاني لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي وفي كلام بعض العرفاء ان مقابل الولاية افضل من النبوة لا يصح مطلقا وليس من الادب اطلاق القول به بل لا بد من التقييد وهو ان ولاية النبي افضل من نبوته لان نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بوقت دون وقت بل قيام سلطانها الى قيام الساعة بخلاف النبوة فانها مختومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذي هو الانباء والتشريع وان كانت من حيث باطنها الذي هو الولاية

اعنی التصرف فی الخلق بالحق فان الاولیاء من امة محمد علیه السلام حملة تصرفه لانهم یتصرفون فی الخلق بالحق الی قیام الساعة
ولهذا کانت علامتهم المتابعة له لیس للولی الا ما یصل من تصرف النبی علیه السلام واما بطلان القول بسقوط الامر والنهی فلعموم
الخطابات ولان اکمل الناس فی المحبة والاخلاص هم الانبیاء لا سیما حبیب الله مع ان التکالیف فی حقهم اتم
واکمل حتی کانوا یتوبون بادنی زلة بل یتوب کل الافضل نعم حکی عن بعض الاولیاء انه استعفی الله عن التکالیف ...
الاعتاق من طواهر العبادات فاجابه الی ذلک بان سلبه العقل الذی هو مناط التکلیف ومع ذلک کان من علو
المرتبة علی ما کان وانت خبیر بان العارف لا یسأم من العبادة ولا یفتر فی الطاعة ولا یسأل الهبوط من اوج
الکمال الی حضیض النقصان والنزول من معارج الملک الی منازل الحیوانات بل ربما یحصل له کمال الانجذاب الی عالم
القدس والاستغراق فی ملاحظة جناب الحق بحیث یذهل من هذا العالم ویخل بالتکالیف من غیر تاثم
بذلک لکونه فی حکم غیر المکلف کالنائم وذلک لعجزه عن مراعات الامرین وملاحظة الجانبین فربما یبقی دوام
تلک الحالة وعدم العود الی عالم الظاهر وهذا الذهول هو الجنون الذی ربما یرجح علی بعض العقول والمتشبهون
بهم المسمون بمجانین العقلاء وبهذا یظهر فضل الانبیاء علی الاولیاء فانهم مع استغراقهم اکمل وانجذابهم
اشمل لا یخلون بادنی طاعة ولا یذهلون من هذا الجانب ساعة لا من توهم القدسیة من الکمال بحیث لا یشغلهم
شاغل من ذلک الجناب ولهذا اشتبه علیهم اذ زلوا عن منهج الصواب قوله المبحث التاسع السحر اظهار
امر خارق للعادة من نفس شریرة خبیثة بمباشرة اعمال مخصوصة یجری فیها التعلم والتلمذ وبهذین الاعتبارین
یفارق المعجزة والکرامة وبانه لا یکون بحسب اقتراح المقترحین وبانه یختص ببعض الازمنة او الامکنة او الشرائط
وبانه قد یتصدی لمعارضته ویبذل الجهد فی الاتیان بمثله وبان صاحبه ربما یعلن بالفسق ویتصف بالرجس
فی الظاهر والباطن والخزی فی الدنیا والآخرة الی غیر ذلک من وجوه المفارقة وهو عند اهل الحق جائز عقلا
ثابت سمعا وکذلک الاصابة بالعین وقالت المعتزلة بل هو مجرد اراءة تمویه لا حقیقة له بمنزلة الشعبذة التی سببها
خفة حرکات الید او خفاء وجه الحیلة فیه لنا علی الجواز ما مر فی الاعجاز من امکان الامر فی نفسه وشمول قدرة
الله فانه هو الخالق وانما الساحر فاعل وکاسب وایضا اجماع الفقهاء وانما اختلفوا فی الحکم وعلی الوقوع وجوه
منها قوله تعالی یعلمون الناس السحر وما انزل علی الملکین ببابل هاروت وماروت الی قوله فیتعلمون منهما ما یفرقون به
بین المرء وزوجه وما هم بضارین به من احد الا باذن الله وفیه اشعار بانه ثابت حقیقة لیس مجرد اراءة وتمویه
وبان المؤثر والخالق هو الله تعالی وحده ومنها سورة الفلق فقد اتفق جمهور المسلمین علی انها نزلت فیما کان
من سحر لبید بن اعصم الیهودی لرسول الله صلی الله علیه وسلم حتی مرض ثلث لیال ومنها ما روی ان جاریة سحرت عائشة رضی
وانه سحر ابن عمر رضی حتی تکوعت یده فان قیل لو صح السحر لاضرت السحرة بجمیع الانبیاء والصالحین ولحصلوا
لانفسهم الملک العظیم وکیف یصح ان یسحر النبی علیه السلام وقد قال الله تعالی والله یعصمک من الناس ولا یفلح الساحر حیث
اتی وکانت الکفرة یعیبون النبی علیه السلام بانه مسحور مع القطع بانهم کاذبون قلنا لیس الساحر یوجد فی کل عصر
وزمان وبکل قطر ومکان ولا ینفذ حکمه کل اوان ولا له ید فی کل شأن والنبی معصوم من ان یهلکه الناس او
یوقع خللا فی نبوته لا ان یوصل ضررا والما الی بدنه ومراد الکفار بکونه مسحورا انه مجنون ازیل عقله بالسحر

حتی ترکوا دینهم فان قیل قوله تعالی فی قصة موسی علیه السلام یخیل الیه من سحرهم انها تسعی یدل علی انه لا حقیقة للسحر وانما هو تخییل وتمویه
قلنا یجوز ان یکون سحرهم هو ایقاع ذلک التخییل وقد تحقق ولو سلم فکونه اثره فی تلک الصورة هو التخییل لا یدل علی انه لا حقیقة
له اصلا واما الاصابة بالعین وهو ان یکون لبعض النفوس خاصیة انها اذا استحسنت شیئا لحقته الآفة فثبوتها
یکاد یجری مجری المشاهدات التی لا تفتقر الی حجة وقد قال النبی صلی الله علیه وسلم العین حق وقال العین تدخل الرجل القبر
والجمل القدر وذهب کثیر من المفسرین الی ان قوله تعالی وان یکاد الذین کفروا لیزلقونک بابصارهم الآیة نزل
فی ذلک وقالوا کان العین فی بنی اسد وکان الرجل منهم یتجوع ثلثة ایام فلا یمر به شیء یقول فیه لم ار کالیوم الا
عانه فالتمس الکفار من بعض من کانت له هذه الصنعة ان یقول فی رسول الله علیه السلام ذلک فعصمه الله واعترض
الجبائی بان القوم ما کانوا ینظرون الی النبی علیه السلام نظر استحسان بل مقت وبغض والجواب انهم یستحسنون
منه الفصاحة وکثیرا من الصفات وان کانوا یبغضونه من جهة الدین ثم للفقهاء فی السحر والعین اختلاف فی
جواز الاستعانة بالرقی والعوذ وفی جواز تعلیق التمائم وفی جواز النفث والمسح ولکل من الطرفین اخبار
وآثار والجواز هو الارجح والمسألة بالفقه اشبه والله اعلم قوله الفصل الثانی المعاد
هو مصدر او مکان وحقیقة العود توجه الشیء الی ما کان علیه والمراد ههنا الرجوع الی الوجود بعد الفناء
او رجوع اجزاء البدن الی الاجتماع بعد التفرق والی الحیوة بعد الموت والارواح الی الابدان بعد المفارقة رقه
واما المعاد الروحانی المحض علی ما یراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الی ما کانت علیه من التجرد عن علاقة
البدن واستعمال الآلات او التبری عما ابتلیت به من الظلمات قوله المبحث الاول کثیر من مباحث المتکلمین
یری فی الظاهر اجنبیة عن العلم بالعقائد الدینیة وسیعلم عند تحقیق المقاصد الاصلیة انها نافعة فیما یرجع
علیها او فی دفع الشبه عنها وذلک کاعادة المعدوم وثبوت الجزء والخلاء وصحة الفناء علی العالم وجواز
الخرق علی الافلاک وعدم اشتراط الحیوة بالبنیة وعدم لزوم تناهی القوی الجسمانیة ونحو ذلک فی اثبات
الحشر وعذاب القبر والخلود فی الجنة او النار وغیر ذلک علی اختلاف الآراء وانما اختص اعادة المعدوم
خاصة الی هنا لما لها من زیادة الاختصاص بامر المعاد حیث لا یتوقف الیها الا فی اثبات المعاد بطریق الوجود
بعد الفناء واتفق جمهور المتکلمین علی جوازها والحکماء علی امتناعها واما المعتزلة فذهب غیر البصری الی
جواز اعادة الجواهر لکن بناء علی بقاء ذواتها فی العدم حتی لو بطلت لاستحالت اعادتها واختلفوا فی الاعراض
فقال بعضهم یمتنع اعادتها مطلقا لان المعاد انما یعاد بمعنی فیلزم قیام المعنی بالمعنی والی هذا ذهب بعض اصحابنا
وقال الاکثر منهم بامتناع الاعراض التی لا تبقی کالاصوات والارادات لاختصاصها عندهم بالاوقات ای ادوات
وقسموا الباقیة الی ما یکون مقدورا للعبد وحکموا بانه لا یجوز اعادتها لا للعبد ولا للرب والی ما لا یکون
مقدورا للعبد وجوزوا اعادتها لنا اولا ان الاصل فیما لا دلیل علی وجوبه وامتناعه هو الامکان
علی ما قالت الحکماء ان کل ما قرع سمعک من الغرائب فذره فی بقعة الامکان ما لم یذدک عنه قائم البرهان ومن
ادعی عدم اعادة المعدوم فعلیه الدلیل والنزاع ان المعاد مثل المبتدأ بل عینه لان الکلام فی اعادة
المعدوم بعینه ویستحیل کون الشیء ممکنا فی وقت ممتنعا فی وقت للقطع بانه لا انقلاب ولا تمایز

[illegible] ... بل يعاد ... من حيث كونه مبتدا ، ثم

وعلى هذا الاير[اد] ما يقال ان الفعل وهو الوجود ثانيا اخص من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص فرب
من هذا ما يقال ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الان والثاني اعادة زيادة في استعداده
لقبول الوجود على ما هو شان ساير القوابل بناء على الكتب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابليته للوجود بيانا
اقرب واعادته على الفاعل اهون وشبه لذلك هو ان هذا هو الحق والمراد بقوله تع وهو الذي يبدؤ الخلق
ثم يعيده وهو اهون عليه ولذا لم يعتبر زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالابتداء
من قابلية الوجود في جميع الاوقات هذا ولكن الاقرب ان يحمل الاعادة التي جعلت اهون على اعادة الاجزاء
وما يعقبت من الاحوال الى ما كانت عليه من الصور والتاليفات على ما يشير اليه قوله تع قل يحييها الذي انشاها
لا على اعادة المعدوم لانه لم يبق هناك القابل والمستعد فضلا عن استعداد القابل به فان قيل ما معنى كون
الاعادة اهون على الله تع وقدرته قديمة لا تتفاوت المقدورات بالنسبة اليها قلنا كون الفعل اهون
تارة يكون من جهة الفاعل بزيادة شرائط الفاعل عليه وتارة من جهة القابل بزيادة استعدادات القبول
وهذا هو المراد ههنا واما من جهة قدرة الفاعل فالكل على السواء انه تعالى غاية ما ذكره ان المعدوم ممكن
الوجود في الزمان الثاني كما في الزمان الاول نظرا الى ذاته وهو لا ينافي امتناع وجوده لامر لازم له كامتناع
الحكم عليه والاشارة اليه على ان الكلام ليس في الوجود بل في الاعادة التي هي الايجاد ثانيا للذي كان
الشيء بعينه وامكان الوجود لا يستلزم امكانها اذا تقول العقل منع المعدوم لا لامر لازم له لا يمتنع وجوده
او الحكم او امتنع لذاته ثم امكان الوجود لا يستلزم الامكان الايجاد سيما بالنظر الى قدرة والاصل على الاطلاق
بالاعادة مهما لكونه معادا وهو منع الوجود ثانيا قوله والمنكرون منهم من ادعى الضرورة وقال الحكم بان
الموجود ثانيا ليس بعينه هو الموجود اولا ضروري لا يتردد فيه العقل عند الخلوص عن شوائب التقليد
والتعصب والسفسطة الامام في المباحث حسن قال ونعم قال الشيخ من انكر من رجع الى فطرته السليمة
ورفض عن نفسه الميل والعصبية يشهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع وان المنع كسفوة وقد قال بجوازه كثير
من العقلاء وقام البرهان عليه ومنهم من تمسك بوجوه الاول لو اعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه
واللازم باطل بالضرورة وان منع ولكن بحسب وقتين فان معناه عند التحقيق تخلل العدم بين زماني وجوده بعينه
وكون الشيء بل وجود السابق واللاحق نظرا الى الوقتين لا ينافي اتحاده بالتشخص ويكفي لصحة تخلل العدم تخلل
الوجود بين العدم السابق واللاحق وجعل صاحب المواقف هذا الوجه بيانا للدعوى الضرورة وهو مخالف لكلام
القوم والتحقيق فان الضرورة معه الدليل لا يوجب شيئا للمدعى الثاني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع
مشخصاته جاز اعادة وقته الاول لانه من جملتها ضرورة لزم الموجود يتعدد بكونه في هذا الوقت بل الموجود يتعدد بكونه
في وقت ... والوقت ايضا معدوم يجوز اعادته لعدم التمايز او بطريق الالزام على من يقول بجواز اعادة الكل فيلزم اللازم
باطل لافضائه الى كون الشيء مبتدا من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدا الا الموجود في وقته الاول وفيه جمع
بين المتقابلين من حيث يصدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدا ومعاد كما اشار اليه
من لزوم كونه مبتدا من جهة كونه معادا ومع كونه معادا انه الموجود في الوقت الثاني وهذا وجد في الوقت

وهذا ... [illegible] ... بل من حيث كونه مبتدا ... ثم

الاول ورفع للتفرقة والامتياز بين المبدا والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدا والاشتياق
بينهما بحسب العقل ضروري وقد يجعل هذا الوجه ثلثة اوجه بحسب ما يلزم من الفسادات والجواب انا لا نم كون الوقت
من المشخصات فانا قاطعون بان هذا الكتاب هو بعينه الذي كان بالامس ومن زعم خلاف ذلك
نسب الى السفسطة وتغاير الاعتبارات والاضافات لا ينافي الوحدة الشخصية بحسب الخارج ولو سلم فلا نسلم
ان ما يوجد في الوقت الاول يكون مبتدا البتة وانما يلزم لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولم يكن هو مسبوقا بحدوث
آخر وهذا ما يقال ان المبتدا هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا لا الواقع
في الزمان الثاني وبهذا يمكن ان يدفع ما يقال لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا تغاير بين المبتدا
والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا
في زمان سابق وذاك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان يمكن اعادته بعد العدم وينقل الكلام الثالث لو جاز ان يعاد
المعدوم بعينه لجاز ان يوجد ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال واحد ولان التقدير
ان وجوده في نفسه من الصفات من جملة الممكنات واللازم باطل لعدم التميز بينه وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما
في الماهية وجميع العوارض وقد يقال ان عدم التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميزا لم يكونا شيئين وعند
العقل غير مسلم الا انه ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر وقد يجاب بانه لو صح هذا الدليل
لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكر ويلزم عدم التميز وحاصله انه لا تعلق لهذا باعادة المعدوم
الرابع ان المعدوم ممتنع الاشارة اليه اذ لم يبق له ثبوت اصلا فيمتنع الحكم عليه بصحة العود لان الحكم بثبوت
شيء لشيء يقتضي تميزه وثبوته في الجملة والجواب عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم وبقاء ذاته ظ وعندنا
ان التميز والثبوت عند العقل كاف في صحة الحكم والاحتياج الى الثبوت العيني انما هو عند ثبوت الصفة في الخارج
وههنا ليس كذلك فان القضية تكون ذهنية لا حقيقية ولا خارجية فلا يقتضي الا صحة العود في الذهن لشيء ثابت
ماخذ للقضية مفهوما عاما صادقا على ما يصدق عليه الوصف العنواني في الجملة يصدق عليه المحمول فالمعنى ههنا ان ما
يصدق عليه انه معدوم في الخارج يصدق عليه انه يوجد في الخارج ولو سلم فالذهنية معناها ان الموضوع الماخوذ
في الذهن محكوم عليه بالمحمول فالمعنى ههنا ان المعنى الذهني المعدوم في الخارج يصح ان يعاد ويوجد في الخارج و
بالجملة فهذا كما يقال المعدوم الممكن يجوز ان يوجد ومن سيولد يجوز ان يتعلم الى غير ذلك من الحكم على ما ليس بموجود
في الخارج حال الحكم ولقد كان عن جميع الوجوه بانا نعني بالاعادة ان يوجد ذلك الشيء الذي فني بجميع اجزائه
وعوارضه بحيث يقطع كل من يراه بانه هو ذلك الشيء كما يقال عن كلام مكرر ان تلك الحروف بتاليفها وهيئتها ولا يضر
كون هذا معادا وذاك في زمان وذاك مبتدا وفي زمان آخر ولا امتناع في ذلك مثل هذا مثل يغسل الاول ومثله
وهذا القدر كاف في اثبات الحشر ولا يبطل شيء من الوجوه قوله المبحث السابع اتفق العلماء سوى الطبيعيين
الذين لا يعتد بهم في الملة ولا في الفلسفة انه لا معاد للبشر اصلا زعما منهم ان هذا الهيكل المخصوص بما له من
المزاج والقوى والاعراض والذي يفنى بالموت وزوال الطبع ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لا
اعادة للمعدوم وفي هذا تكذيب للعقلاء على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة والشرع على ما تعرفه المحققون

وتوقف جالينوس لتردده في ان النفس هو المزاج ام جوهر باق والائمة الكل والمليون الا انه عند الكل روحاني فقط وعند جمهور المسلمين جسماني فقط بناء على ان الروح جسم لطيف وعند المحققين منهم كالغزالي والحليمي والراغب والقاضي ابي زيد روحاني وجسماني ذهابا الى تجرد النفس وعليه اكثر الصوفية والشيعة والكرامية والنصارى لانه عود الى الدنيا الى بدن ما وهذا عود في الآخرة الى بدن من الاجزاء الاصلية للبدن الاول والعود بانه ليس هو الاول بعينه لا يضر وربما يؤيد بقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بما ورد في الحديث من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الجهنمي مثل احد لنا انه امر ممكن اخبر به الصادق

او تواتر من نبينا القول به وورد في التنزيل ما لا يحتمل التاويل تم

من اهل الملة وتوقف جالينوس في امر المعاد لتردده في ان النفس هو المزاج فيفنى بالموت فلا يعاد ام جوهر باق بعد الموت فيكون له المعاد واتفق المحققون من الفلاسفة والمليين على حقية المعاد واختلفوا في كيفيته فذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد وذهب الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان البدن ينعدم بصوره واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر باق لا سبيل اليه للفناء فيعود الى عالم المجردات بقطع التعلق وذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي والكعبي والحليمي والراغب والقاضي ابي زيد الدبوسي الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا ذهابا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا راي كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازي الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان لا في هذا العالم بل في الآخرة والتناسخية بقدمها وردها اليها في هذا العالم وينكرون الآخرة والجنة والنار وانما نبهنا على هذا الفرق لانه يغلب على الطباع العامية ان هذا المذهب يجب ان يكون كفرا وضلالا لكونه مما ذهب اليه التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية انما يكفرون لانكارهم القيامة والجنة والنصارى لقولهم بالتثليث واما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من اصول الدين بل ربما يؤيده ويبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبهة المنكرين كما في نهاية العقول وقد بالغ الامام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الروح حتى سبق الى كثير من الاوهام ووقع في السنة بعض العوام انه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به في مواضع من كتاب الاحياء وغيره وذهب الى ان انكاره كفر وانما لم يشرحه في كتبه كثير شرح لما قال انه ظاهر لا يحتاج الى زيادة بيان نعم ربما يميل كلامه وكلام كثير من القائلين بالمعادين الى ان معنى ذلك ان يخلق الله تعالى من الاجزاء المتفرقة لذلك البدن بدنا فيعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خراب البدن ولا يضر كونه غير البدن الاول بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه وما شهد به النصوص من كون اهل الجنة جردا مردا وكون ضرس الكافر مثل جبل احد يعضد ذلك وكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ولا يبعد ان يكون قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم اشارة الى هذا فان قيل فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية قلنا العبرة في ذلك بالادراك وانما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه وكذا الاجزاء الاصلية من البدن ولهذا يقال للشخص من الصبا الى الشيخوخة انه هو بعينه وان تبدلت الصور والهيئات بل كثير من الآلات والاعضاء ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب انها عقوبة لغير الجاني قوله

لنا المعتمد في اثبات حشر الاجساد دليل السمع والمفصح عنه غاية الافصاح من الاديان دين الاسلام ومن الكتب القرآن ومن الانبياء محمد عليه السلام والمعتزلة قد يتمسكون بعد ثبوت النبوة بل وجوبه بدليل العقل وتقريره انه يجب على الله تعالى ثواب المطيعين وعقاب العاصين واعواض المستحقين ولا يتاتى ذلك الا باعادتهم اعلم انهم لما لا يتاتى الثواب الا بعد واجب وربما يتمسكون بهذا في وجوب الاعادة على تقدير الفناء وبناه على اصلهم الفاسد في الوجوب على الله تعالى وفي كون تفرق الاجزاء ظاهرا لا يصح صدور الوعد من الله تعالى مع امكان الوفاء وان الواجب لا يتم الا به وانه لا

والنار هم

الثواب

في

مثل ما كيهما الذي انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير الى غير ذلك من الآيات والاحاديث وحملها على التمثيل للمعاد الروحاني ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام نسبة للانبياء الى الكذب في التبليغ والقصد الى التضليل احتج المنكرون بوجوه الاول انه مبني على اعادة المعدوم للقطع بفناء المزاج والطبع والتاليف والهيئات وقد بانت استحالتها ورد بمنع المقدمتين

لا يكفي المعاد الروحاني وقد يقولون ذلك لان المطيع والعاصي هو هو الجملة او الاجزاء الاصلية لا الروح وحده فلا يصل الجزاء الى مستحقه الا باعادتها والجواب انه ان اعتبر الامر حقيقة فالمستحق هو الروح لان مبنى الطاعة والعصيان على الادراكات والارادات والافعال والحركات وهو المبدأ للكل وان اعتبر بحسب الظاهر يلزم ان يعاد جميع الاجزاء الكائنة من اول التكليف الى الممات ولا يقولون به لكن الاولى التمسك بدليل السمع وتقريره ان الحشر والاعادة امر ممكن اخبر به الصادق فيكون واقعا اما الامكان فلان الكلام فيما عدم بعد الوجود او تفرق بعد الاجتماع او مات بعد الحياة فيكون قابلا لذلك والفاعل هو الله القادر على كل الممكنات العالم بجميع الكليات والجزئيات واما الاخبار فلما تواتر من الانبياء سيما نبينا عليه السلام انهم كانوا يقولون بذلك وما ورد في القرآن من نصوص لا تحتمل اكثرها التاويل مثل قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك من الآيات وفي الاحاديث ايضا كثيرة وبالجملة فاثباته من ضروريات الدين وانكاره كفر بيقين فان قيل الآيات المشعرة بالمعاد الجسماني ليست اكثر واظهر من الآيات المشعرة بالتشبيه والجبر والقدر ونحو ذلك وقد وجب تاويلها قطعا فليصرف هذه ايضا الى بيان المعاد الروحاني واحوال سعادة النفوس وشقاوتها بعد مفارقة الابدان على وجه يفهمه العوام فان الانبياء مبعوثون الى كافة الخلائق لارشادهم الى سبيل الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة النظرية والعملية وتبقية النظام المفضي الى صلاح الكل وذلك بالترغيب والترهيب بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدونه لذة وكمالا والانذار عما يعتقدونه الما ونقصانا واكثرهم عوام تقصر عقولهم عن فهم الكمالات الحقيقية واللذات العقلية وتقتصر على ما الفوه من اللذات والآلام الحسية والنقصانات البدنية فوجب ان يخاطبهم الانبياء بما هو مثال للمعاد الحقيقي ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما لامر النظام وهذا ما قال ابو نصر الفارابي ان الكلام مثل وخيالات للفلسفة قلنا انما يجب التاويل عند تعذر الظاهر ولا تعذر ههنا سيما على القول بكون البدن المعاد مثل الاول لا عينه وما ذكر تحميل لكلام الانبياء ونصوص الكتاب على الاشارات الى مثال المعاد النفسي والرعاية لمصلحة العامة نسبة للانبياء الى الكذب فيما يتعلق بالتبليغ والقصد الى تضليل اكثر الخلائق والتعصب طول العمر لترويج الباطل واخفاء الحق لانهم لا يفهمون الا هذه الظواهر التي لا حقيقة لها عندكم نعم لو قيل ان هذه الظواهر مع ارادتها من الكلام وثبوتها في نفس الامر مثل للمعاد الروحاني واللذات والآلام العقلية وكذا اكثر ظواهر القرآن على ما يذكره المحققون من علماء الاسلام لكان حقا لا ريب فيه ولا عناد الا ممن يبغيه قوله احتج المنكرون بوجوه الاول ان المعاد الجسماني موقوف على اعادة المعدوم وقد بان استحالتها وجه التوقف اما على تقدير كونها ايجادا بعد الفناء فظاهر واما على تقدير كونها جمعا واحياء بعد التفرق والموت فللقطع بفناء التاليف والمزاج والطبع وكثير من الاعراض والهيئات والجواب منع امتناع الاعادة وقد تكلمنا على ادلته ولو سلم فلا نسلم اعادة الاجزاء

لكسب

قل

شاهدهم

لا الى النقيض

هو من الالام

في

الى ما كانت عليه من التاليف والجمع وحينئذ لا يقتضي ان يكون المعاد مثل المبتدأ لا عينه قلنا لو اكل انسان انسانا
وصار غذاء له جزءا من بدنه فالاجزاء الماكولة اما ان يعاد في بدن الآكل او في بدن الماكول وايا ما كان لا يكون
احدهما بعينه معادا بتمامه على انه لا اولوية لجعلها جزءا من بدن احدهما دون الآخر ولا سبيل الى جعلها جزءا من
كل منهما وايضا اذا كان الآكل كافرا والماكول مؤمنا يلزم تنعيم الاجزاء العاصية او تعذيب الاجزاء المطيعة
والجواب انا نعني بالحشر اعادة الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره لا الى حصلة من التغذية فالمعاد
من كل من الآكل والماكول الاجزاء الاصلية التي كانت له اول الفطرة من غير لزوم فساد فان قيل يجوز ان يصير تلك الاجزاء
الغذائية الاصلية في الماكول الفضلية في الآكل نطفة واجزاء اصلية لبدن آخر ويعود المحذور قلنا الفساد
انما هو في وقوع ذلك لا في امكانه فلعل الله تعالى يحفظها من ان تصير جزءا لبدن آخر فضلا عن ان يصير جزءا اصليا
وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الحكيم حفظها عن ذلك ليتمكن من ايصال الجزاء الى مستحقه وحين نقول العلم بحفظها
عن التفرق فلا يحتاج الى اعادة الجمع والتاليف بل انما يعاد الى الحياة والصورة والهيئة فان قيل
الآيات الواردة في باب الحشر مثل من يحيي العظام وهي رميم ائذا متنا وكنا ترابا اذا مزقتم كل ممزق
انكم لفي خلق جديد تشعر بان متنازع المحيي والمبطل ومتوارد الاثبات والنفي هي اعادة الاجزاء باسرها الى
الجمع لا الاصلية وحدها ولا اعادة المعدوم بعينه قلنا ومن الآيات ما هو مسوق لمثل الاعادة مثل وهو
الذي يبدأ الخلق ثم يعيده فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وكان المنكرين استبعدوا
احياء ما كانوا يشاهدون من الرميم والتراب فازيل استبعادهم بتذكير ابتداء الفطرة والتنبيه على
كمال العلم والقدرة واما حديث اعادة المعدوم والاجزاء الاصلية فلعله لم يخطر ببالهم الثالث ان
الاعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم ولغرض عائد الى الله تعالى نقص يجب تنزهه عنه والعرض عائد الى
العباد ايضا باطل لانه اما ايصال الم لا يليق بالحكيم واما ايصال لذة ولا لذة في الوجود سيما في عالم الحس
فطرا تخييل لدفع الالم فالاحسن فلا خلاص عن الالم ولا ايلام في العدم او الموت ليكون الخلاص عنه لذة مقصودة
بالاعادة بل انما يتصور ذلك بان يوصل اليه الالم ثم يخلصه عنه فيكون الاعادة لايصال الالم بعقبه خلاص وهو غير لائق
بالحكيم والجواب منع لزوم الغرض ومنع الخلو عنه في فعل الله تعالى ثم منع انحصار الغرض في ايصال اللذة والالم اذ يجوز
ان يكون نفس ايصال الجزاء الى مستحقه غرضا ثم منع كون اللذة دفعا للالم كيف واللذة والالم من الوجدانيات
التي لا يشكل العاقل في تحققها وقد سبق تحقيق ذلك ثم منع كون اللذات الاخروية من جنس الدنيوية حتى يجب
المقبة لعلوم كونها دفعا للالم وخلاصا عنه قوله تنبيه القائلون بالمعاد الروحاني فقط او به وبالجسماني جميعا
هم الذين يقولون بان النفوس الناطقة مجردة باقية لا تفنى بخراب البدن لما سبق من الدلائل ويشهد بذلك نصوص
من الكتاب والسنة فلا حاجة الا والامر الى زيادة بيان في اثبات المعاد لانه عبارة عن عود النفس الى ما كانت عليه
من التجرد والتبري عن ظلمات التعلق وبقائها ملتذة بالكمال او متالمة بالنقصان ولا اشكال في ذلك بعد اثبات
حينئذ الاجساد لان القول باحياء البدن مع تعلق نفسه اخرى به وبقاء نفسه معطلة او معلقة ببدن
آخر غير مقبول عند العقل والمنقول من احد كيف ونفسه مناسبة لذلك المزاج الخاصة به لم تفارق الا انتقالا

قابلية التصرف فانها تحصل عادة لقابلية عادة التعلق لا محالة وقد قال الله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين
للذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان من الله اكبر اشارة الى المعاد الروحاني وكذا الاحاديث الواردة في
حال ارواح المؤمنين وخصوصا الصديقين والشهداء والصالحين وانها في حواصل طيور خضر في قناديل
من نور معلقة تحت العرش وحتى لو كانت ظواهرها مشعرة بان الارواح من قبيل الاجسام على ما قال الامام الرازي
ان الاظهر عندنا ان الارواح اجسام لطيفة مشابكة للاجسام المحسوسة اجرى الله تعالى العادة باستمرار حياتها
الاجسام ما استمرت مشابكتها لها فاذا فارقتها تعقب الموت الحيواني واستمرار العادة ثم الروح يبقى طائرا ويقع
في حواصل طيور خضر في الجنة او يهبط الى سجين من الكفرة كما وردت فيه الآثار والحياة عرض يحيى به الجوهر
والروح يحيى بالجسم انسانا قامت به الحياة هذا اقوالنا في الروح كذا في الارشاد قوله المبحث الثالث
قد سبقت في مباحث الجسم اشارة الى ان الاجسام باقية غير متبدلة على ما يراه النظام وقابلة للفناء خلافا لبعض الحكماء على
ما يراه الفلاسفة قولا بانها ازلية ابدية والجاحظ وجمع من الكرامية قولا بانها ابدية غير ازلية وتوقف اصحابنا في الجائز
في صحة الفناء واختلف القائلون بها في ان الفناء باعدام معدم او بحدوث ضد او بانتفاء شرط اما الاول فذهب
القاضي وبعض المعتزلة الى ان الله يعدم العالم بلا واسطة فيصير معدوما كما احدثه كذلك فصار موجودا وذهب
ابو الهذيل الى انه تعالى يقول له افن فيفنى كما قال له كن فكان واما الثاني فذهب جمهور المعتزلة الى ان فناء الجوهر
بحدوث ضد له هو الفناء ثم اختلفوا فذهب ابن الاخشيد الى ان الفناء وان لم يكن متحيزا لكنه يكون حاصلا في جهة
معينة فاذا احدثه الله فيها عدمت الجواهر باسرها وذهب ابن شبيب الى ان الله تعالى يحدث في كل جوهر فناء
ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني وذهب ابو علي واتباعه الى انه يخلق بعدد كل جوهر فناء
لا في محل فيفنى الجواهر وقال ابو هاشم واشياعه يخلق فناء واحدا لا في محل فيفنى به الجواهر باسرها واما الثالث
فهو ان فناء الجوهر بانقطاع شرط وجوده ثم عين بعضهم ذلك الشرط بقاء يخلقه الله لا في محل فاذا لم يوجد عدم
الجوهر وذهب الاكثرون من اصحابنا والكعبي من المعتزلة الى انه بقاء قائم به يخلقه الله تعالى حالا فحالا فاذا لم يخلقه
فيه انتفى الجوهر وقال امام الحرمين هو الاعراض التي يجب اتصاف الجسم بها فاذا لم يخلقها الله تعالى فيه فني وقال
القاضي في احد قوليه هو الاكوان التي يخلقها الله تعالى في الجسم حالا فحالا فمتى لم يخلقها الله فيه انعدم وقال النظام انه ليس
بباق بل يخلق حالا فحالا فمتى لم يخلق فني واكثر هذه الاقاويل من قبيل الاباطيل سيما القول بكون الفناء امرا
محققا في الخارج ضدا للبقاء قائما بنفسه او بالجوهر وكون البقاء موجودا لا في محل ولعل وجه البطلان غني
عن البيان قوله المبحث الرابع يعني ان القائلين بصحة الفناء وبحقية حشر الاجساد اختلفوا في ان ذلك بالايجاد
بعد الفناء او بالجمع بعد تفرق الاجزاء والحق التوقف وهو اختيار امام الحرمين حيث قال يجوز عقلا ان
يعدم الجواهر ثم يعاد وان يبقى ويزول اعراضها المعهودة ثم يعاد بنيتها ولم يدل قاطع سمعي على تعيين
احدهما فلا يبعد ان يصير اجسام العباد على صفة اجسام التراب ثم يعاد تركيبها الى ما عهد ولا تحيل ان يعدم
منها شيء ثم يعاد والله اعلم احتج الاولون بوجوه الاول الاجماع على ذلك قبل ظهور المخالف كبعض المتاخرين
من المعتزلة واهل السنة ورد بالمنع كيف وقد اطبقت معتزلة بغداد على خلافه نعم كان الصحابة مجمعين على بقاء

[illegible]

الحق ورثة الطلق بمعنى هلاك الاشياء وموت الاحياء وتفرق الاجزاء لا بمعنى انعدام الجواهر بالكلية كما هو الظاهر
انهم لم يكونوا … من جميع المخلوقات لقوله تعالى هو الاول والاخر اى فى الوجود ولا يتصور ذلك الا بانعدام
ما سواه … بعد القيامة فانى يكون قبلها واجيب بانه يجوز ان يكون المعنى هو مبدأ كل موجود وغايته
كل مقصود او هو المتفرد بالالوهية او فى صفات الكمال كما اذا قيل هو الاول من ادرك والاخر … فنقول هو الاول
والاخر بعد زائد سواه او هو الاول والاخر بالنسبة الى كل حى بمعنى انه يبقى بعد موت جميع الاحياء
او هو الاول خلقا والاخر رزقا خلقكم ثم رزقكم … علمه … انه اتى بكل شئ … بالاتفاق على
ابدية … الثالث قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فان المراد به الانعدام لا الخروج عن كونه منتفعا به
لان الشئ بعد التفرق يبقى دليلا على الصانع وذلك من اعظم المنافع واجيب بان المعنى انه هالك فى حد ذاته لكونه
ممكنا لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة او المراد بالهلاك الموت والخروج عن الانتفاع المقصود به اللائق
بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى ومعلوم ان ليس مقصود البارى تعالى
من كل … الدلالة عليه وان صلح لذلك كما ان من كتب كتابا ليس مقصوده بكل كلمة الا الدلالة على الكاتب والمراد
الموت كما … امره هلك وقيل معناه كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى فهو هالك اى غير مثاب عليه الرابع
قوله تعالى وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا اول خلق نعيده كما بدأكم تعودون ومعنى البدء من العدم فكذا
العود والمتبادر اعادة ما خلق بعد ابتدائه لا تتصور بدون تخلل العدم واجيب بانا لا نسلم ان المراد بابتداء الخلق
الايجاد والاخراج عن العدم بل الجمع والتركيب على ما يشعر به قوله تعالى وبدأ خلق الانسان من طين والمهد ابو صف
بكونه … قوله تعالى اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق اولم يسيروا فى الارض فينظروا كيف بدأ الخلق
واما القول بان الخلق حقيقة فى التركيب كما فى قوله تعالى خلقكم من تراب اى ركبكم وتخلقون افكا اى تركبونه
فلا يكون حقيقة فى الايجاد دفعا للاشتراك فضعيف جدا لاطباق اهل اللغة على انه احداث وايجاد مع
تقدير سواء كان عن مادة كما فى خلقكم من تراب او بدونه كما فى خلق الله العالم الخامس قوله تعالى كل من عليها
فان والفناء هو العدم واجيب بالمنع بل هو خروج الشئ عن الصفة التى ينتفع به عندها كما يقال فنى زاد القوم
وفنى الطعام والشراب ولهذا يستعمل فى الموت مثل افناهم الحرب وقيل معنى الاية كل من على وجه الارض
من الاحياء فهو ميت … قال الامام الرازى ولو سلم كون الهلاك والفناء بمعنى العدم فلا بد من التأويل من
تأويل اذ لو حمل على ظاهره لزم كون الكل هالكا فانيا فى الحال وليس كذلك والتأويل بكونه آيلا الى
العدم … ليس باولى من التأويل بكونه قابلا له وجوابه انه اشارة الى ما اتفق عليه ائمة العربية من كون اسم
الفاعل ونحوه مجازا فى الاستقبال وانه لا بد من الاتصاف بمعنى المشتق منه اما حالا او فيما قبله حتى قيل
… وقد توهم صاحب التلخيص انه كالمضارع مشترك بين الحال والاستقبال فاعترض بان جعله
حقيقة فى الاستقبال … قوله احتج الاخرون وهم القائلون بان حشر الاجساد انما هو
… بالايجاد بعد الانعدام بوجوه الاول انه لو عدمت الاجساد لما كانت هى الاجزاء والاصل
لازم بطل … عندنا بالنصوص الواردة فى ان الله لا يضيع اجر المحسنين عقلا عند المعتزلة

لكنه

لو كان

ابد

ليس

الاعدام

[illegible]

فاسبق من وجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى بيان اللزوم ان المعاد لا يكون هو المبتدأ بل مثله لامتناع اعادة
المعدوم بعينه ورد بالمنع وقد مر بيان ضعف دلائله ولو سلم فلا يقوم على من يقول ببقاء الروح والاجزاء الاصلية
واعدام البواقى ثم ايجادها وان لم يجمع الكل فهو الاول بعينه بل مغايرة فى بعض الصفات والاعراض
اخر ولا شك ان المعتبر فى الاستحقاق هو الروح على ما مر وقد يقرر بانا لو عدمت … علم ايصال الجزاء الى المستحق
لانه لا يعلم ان ذلك المحشور هو الاول اعيد بعينه ام مثله خلق على صفته اما على تقدير الفناء بالكلية فظاهر
واما على تقدير بقاء الروح والاجزاء الاصلية ولانعدام التركيب والهيئات والصفات التى بها تمايز المتلف
سيما على قول من يجعل الروح ايضا من قبيل الاجسام واللازم منتف لان الدليل قائم على وصول الجزاء الى
المستحق لانه المقصود وابطال راى من يقول بفناء الاجسام بجميع الاجزاء بل اجسام العالم بأسرها ثم
الايجاد وقد حصل ولو سلم فقد علمت ان المعتبر فى الحشر هو الاجزاء الاصلية العقلية وقد سلمتم انها لا تنتفى
فضلا عن الانعدام بالكلية بل الجواب ان المعلوم بالادلة هو ان الله يوصل الجزاء الى المستحق وذلك
انا نعلم الايصال البتة وكفى بالله عليما ولو سلم فلعل الله يخلق علما … جليا جزئيا او ظنيا
وهو المعتبر ان فعل الحكيم لا بد ان يكون لغرض لامتناع العبث عليه ولا يتصور لهم غرض فى الاعدام اذ لا
منفعة فيه لاحد لانها انما تكون مع الوجود بل الحيوة والحس اعطاء المستحق كالعذاب والسؤال والحساب
ونحو ذلك وجزاء الطاعة ورد بمنع انحصار الغرض فى المنفعة للجزاء فلعل الله تعالى يعلم فى ذلك حكما ومصالح لا يعلمها
غيره على ان فى الاخبار بالاعدام لطفا للمكلفين واظهارا للغاية العظمى فى الاستغناء والتفرد بالدوام والبقاء
ثم الاعدام تحقيق لذلك وتصديق وقد يورد الوجه الثانى على طريق نفى بقاء الاجزاء اما الكل فظاهر واما الاول
فلانعدام التأليف والهيئات التى بها التمايز فلا يمكن الاعادة او يلتبس المعاد بالمثل ورد بالمنع
بانه يجوز ان لا ينعدم الصفات بل التى بها التمايز كاختصاص الجواهر بما لها من الجهات مثلا ولو سلم فالمتميز
هو تلك الجواهر الموصوفة الباقية لمجموع الجواهر والصفات والتعينات كما اذا جنى وهو شاب ثم عوقب وهو شيخ سليم الاعضاء
واقتص منه حين صار هرما نحيفا ساقط الاعضاء … التفريق منفعة الاعتبار …
والالم على طريق الجزاء الثالث النصوص الدالة على كون النشور بالاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق
لا بالايجاد بعد العدم كقوله تعالى واذ قال ابرهيم رب ارنى كيف تحيى الموتى الاية وكقوله تعالى او كالذى مر على
قرية الى قوله تعالى ثم نكسوها لحما وكقوله تعالى كذلك النشور وكذلك تخرجون وكما بدأكم تعودون بعد ما ذكر بدء
الخلق من طين على وجه … مثل اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق اولم يسيروا فى الارض فينظروا
كيف بدأ الخلق وكقوله تعالى يوم يكون الناس كالفراش المبثوث وتكون الجبال كالعهن المنفوش
الى غير ذلك من الايات المشعرة بالتفريق دون الاعدام والجواب انها لا تنفى الانعدام وان لم تدل عليه
وانما سيقت لبيان كيفية الاحياء بعد الموت والجمع بعد التفرق لان السؤال وقع عن ذلك ولانها اظهر
فى بادى النظر والشواهد عليه اكثر ثم هى معارضة بما سبق من الايات المشعرة بالاعدام والفناء قوله
المبحث الخامس جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الان خلافا لابى هاشم والقاضى عبد الجبار

ليس عندهم

الاول

اعضاء

لنا قصة آدم وحواء والنصوص ان يوم ... أعدت للمتقين أعدت للكافرين وأزلفت الجنة للمتقين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على المجاز عدول عن الظاهر بلا دليل احتج المنكرون بوجوه الأول أن خلقهما قبل يوم الجزاء عبث وضعفه ظاهر الثاني لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه وهو باطل بالنص والإجماع فلا بد من تخصيصهما من عموم الآية او بحمل الهلاك على غير الفناء او بفنائهما لحظة وهو لا ينافي الدوام عرفا الثالث لو وجدتا فاما في هذا العالم ولا يتصور في الأفلاك لامتناع الخرق والصعود والهبوط ولا في عناصره لانها لا تسع جنة عرضها كعرض السماء والأرض ولأن عود الأرواح الى البدن في عالم العناصر تناسخ واما في عالم آخر وهو باطل لانه لا فضاء في ان تحدد الجهات يكون كريا فيلزم بين العالمين خلاء ولانه يشتمل على عناصر واحياز طبيعية لها فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان ويلزم ميله الى ما عنده فلا الكرة المتوهمة مفلسفة مع انه لا يمتنع كون العالمين غير محيط احدهما بالآخر ولا يلزم ... ولا كون العناصر مختلفة الطبائع ولا كون تحيز احد العالمين غير طبيعي والتناسخ تعلق الروح بالبدن في هذا العالم ببدن آخر

ومن يجري مجراهم من المعتزلة حيث زعموا أنهما إنما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الأول قصة آدم وحواء وإسكانهما الجنة ثم إخراجهما عنها بالأكل من الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة وانعقد عليه الإجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة لإجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتها الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وكقوله تعالى في حق الجنة أعدت للمتقين أعدت للذين آمنوا بالله ورسله وأزلفت الجنة للمتقين وفي حق النار أعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار خلاف الظاهر فلا يعدل إليه بدون قرينة تمسك المنكرون بوجوه الأول أن خلقهما قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني أنهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء هالك إلا وجهه واللازم باطل للإجماع على دوام أكلها وللنصوص الحاكمة بدوام أكل الجنة وظلها وأجيب بتخصيصهما من آية الهلاك جمعا بين الأدلة وبحمل الهلاك على غير الفناء كما مر وبأن الدوام المجمع عليه هو أنه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لو حصل هلاك لحظة لا بقاؤهما على العدم زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فإنه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي فناء لحظة الثالث أنهما لو وجدتا الآن فإما في هذا العالم أو في عالم آخر وكلاهما باطل أما الأول فلأنه لا يتصور في الأفلاك لامتناع الخرق والالتئام عليها وحصول العنصر بالنفخ وبهبوط آدم منها ولا في عنصريات لأنها لا تسع جنة عرضها كعرض السماء والأرض ولأنه لا معنى للتناسخ إلا عود الأرواح إلى الأبدان مع بقائها في عالم العناصر وأما الثاني فلأنه لا بد في ذلك العالم أيضا من جهات مختلفة إما تتحدد بالمحيط والمركز فيكون كريا فلا يلاقي هذا العالم إلا بنقطة فيلزم بين العالمين خلاء ومن بين استحالته ولأنه يشتمل لا محالة على عناصر لها أحياز طبيعية فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان ويلزم سكون كل عنصر في حيز الذي في ذلك العالم لكونه طبيعيا وحركته عنه إلى حيز الذي في العالم لكونه خارجا عنه واجتماع الحركة والسكون محال وإن لم يلزم الحركة والسكون فلا أقل من لزوم الميل إليه وعنه ولأنه لا محالة يكون كرة كرية محيطة بهذا العالم والمحدد له جهة منه فيلزم تحدد الجهة قبله مع لزوم الترجيح بلا مرجح لاستواء الجهات والجواب أن مبنى ذلك على الأصول الفلسفية غير مسلمة عندنا كاستحالة الخلاء وامتناع الخرق والالتئام ونفي القادر المختار الذي بقدرته وإرادته تحديد الجهات وترجيح المتساويات إلى غير ذلك من المقدمات على أن ما ذكر من تحدد الجهات بالمحيط والمركز إنما هو جهة العلو والسفل لا غير ودليلهم على امتناع الخرق إنما قام في المحدد لا غير وكون العالمين محيطا بهما يجمعه لا يوجد فلك لا يستلزم الخلاء ولا يمنع كون عناصر العالمين مختلفة الطبائع ولا كون تحيز أحد العالمين غير طبيعي وليس التناسخ عود الأرواح إلى الأبدان بل تعلقها ببدن آخر في هذا العالم لا يتأتى هذا الدليل لا يليق بالقائلين بوجود الجنة والنار يوم الجزاء لأنه على تقديره تمامه ينفي وجود جنة يدخلها الناس ويوجد فيها العنصريات لابتنائه على امتناع الخرق على الأفلاك ولأنا نقول على تقدير إفناء هذا العالم بالكلية وإيجاد عالم آخر فيه الجنة والنار والإنسان وسائر العنصريات لا يلزم الخرق ولا شيء من المحالات فلذا خص هذا الدليل بنفي

الجنة

حاشية لا قطع بمكان الجنة والأكثرون على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الأرضين والحق التوقف قوله المتحن الذي في سؤال القبر وعذابه حق لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وقوله تعالى أغرقوا فأدخلوا نارا وقوله ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين والنبيين الذين في القبر يرزقون فرحين بما آتاهم الله وقوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران والأحاديث في هذا الباب متواترة المعنى تمسك المنكرون بالسمع والعقل أما السمع فلقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى ولو كان في القبر حياة والا محالة يعقبه موت لكان قبل الجنة موتتان وقوله تعالى وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وقوله تعالى حكاية ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين ولو كان في القبر أحياء لكانت الإحياءات ثلاثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر والجواب أن إثبات الموت الواحد والاثنين لا ينفي ما وراءها والثالث على التعليق ... الكلام أن قوله تعالى ثم يميتكم الإحياء في الآخرة ولم يتعرض لحياة القبر لخفاء أمره وضعف أثره فلا يصلح ذكره في معرض التذكير على الإيمان والتعجيب من الكفر

٢١٦

الجنة والنار مع وجود هذا العالم قوله خاتم لم يرد نص صريح في تعيين مكان الجنة والنار والأكثرون على أن الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش تشبثا بقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الأرضين السبع والحق تفويض ذلك إلى علم العليم الخبير جلت قدرته قوله المتحن الذي في سؤال القبر وعذابه اتفق الإسلاميون على حقية سؤال منكر ونكير في القبر وعذاب الكفار وبعض العصاة فيه ونسب خلافه إلى بعض المعتزلة قال بعض المتأخرين منهم حكي إنكار ذلك عن ضرار بن عمرو وإنما نسب إلى المعتزلة وهم براء منه لمخالطة ضرار إياهم وتبعه قوم من السفهاء المعاندين للحق لنا الآيات كقوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون عليها غدوا وعشيا أي قبل القيامة وذلك في القبر بدليل قوله تعالى ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب وكقوله تعالى في قوم نوح أغرقوا فأدخلوا نارا والفاء للتعقيب وكقوله تعالى ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين وإحدى الحياتين ليست إلا في القبر ولا يكون إلا لنوع من ثواب أو عقاب لا محالة وكقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله والأحاديث المتواترة كقوله عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران وكما روي أنه مر بقبرين فقال إنهما ليعذبان الحديث وكالحديث المعروف في الملكين اللذين يدخلان القبر ومعهما مرزبتان فيسألان الميت عن ربه وعن دينه وعن نبيه إلى غير ذلك من الصحاح والآثار المسطورة في الكتب المشهورة وقد تواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم استعاذته من عذاب القبر واستفاض ذلك في الأدعية المأثورة تمسك المنكرون بالسمع والعقل أما السمع فهو للمعترفين بظواهر الشرائع كقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى ولو كان في القبر حياة ولا محالة يعقبها موت إذ لا خلاف في إحياء الحشر لكان لهم قبل دخول الجنة موتتان لا موتة واحدة فقط فإن قيل ما معنى هذا الاستثناء ومعلوم أن لا موت في الجنة أصلا ولو فرض فلا يتصور ذوق الموتة الأولى فيها قلنا هو منقطع أي لكن ذاقوا الموتة الأولى أو متصل على قصد المبالغة في عدم انقطاع نعيم الجنة بالموت بتعليقه بالمحال أي لو أمكنت فيها موتة لكانت الموتة الأولى التي مضت وانقضت لكن ذلك محال فإن قيل وصف الموتة بالأولى يشعر بموتة ثانية وليست إلا بعد إحياء القبر فيكون الآية حجة على المتمسك لا له قلنا المراد الأولى بالنسبة إلى ما يتوهم في الجنة ويقصد نفيها فإن قيل يجوز أن لا يراد الواحد بالعدد بل الجنس المحقق المقابل لهذا المتوهم على ما بينا ولو موتة الدنيا وموتة القبر قلنا يأباه بناء المرة وتاء الوحدة وكذا قوله تعالى وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين ولو كان في القبر إحياء لكان الإحياء ثلاثة في الدنيا وفي القبر وفي الحشر وقوله تعالى وما أنت بمسمع من في القبور ولو كان في القبر أحياء لصح إسماعهم والجواب أن إثبات الواحد والاثنين لا ينفي ما وراءها والثالث على التعليق بأحد المحالين كما في المبالغة وإثبات الإماتة والإحياء بقوله تعالى ثم يميتكم ثم يحييكم يمكن حمله على ما بعد حياة الدنيا من الإماتة والإحياء في الدنيا وفي القبر والحشر دلالة للفعل على المضي لكن ربما قال المراد والغرض ثم الثانية يقتضي نبوة ذلك ثم الكلام أن المراد الإماتة في الدنيا والإحياء في الآخرة ولم يتعرض لحياة القبر لخفاء أمره وضعف أثره على ما سيجيء فلا يصلح ذكره في معرض الدلالة على ثبوت الألوهية ووجوب الإيمان والتعجيب من الكفر وأما في قولهم أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين

وان قوله ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين في الدنيا وفي القبر وترك ما في الآخرة لانه معاين وقيل بل في القبر والحشر لان المراد احياء يعقبه علم ضروري بالله واعتراف بالذنوب واما العقل فلان
اللذة والالم والكلام ونحو ذلك موقوف على الحيوة المتوقفة على البنية والمزاج ولان الميت ربما يرى مع بحاله من غير تحرك وتكلم وربما يدفن في صندوق لا يتصور حلوله فيه وربما يحرق فتذروه الرياح وربما
وتجويز حيوته وعذابه مع بليته بعد من تجويز حيوة سرير الميت وكلامه وعذابه والجواب انه لا عبرة بالاستبعاد مع اخبار الصادق على انه لو سلم اشتراط الحيوة بالبنية فلا يبعد ان يبقى من الاجزاء
ما يصلح بنية والتعذيب والمسائلة مع الروح والاجزاء الاصلية ولان خفي على الناظر وان توسع القادر المختار اللحد بحيث يمكن الجلوس حاتمة قد ثبت بالقرآن والحديث ان المكلف يعد الموت
نوع حيوة قدر ما يتالم ويتلذذ ثم في اعادة الروح اليه تردد وامتناع الحيوة بدون الروح ممنوع المبحث الرابع في سائر ما ورد في الكتاب والسنة من الحساب واهوالها والصراط
والميزان والحوض وتفاصيل احوال المحشر والنار وعلى ذلك تم

فالاماتتان في الدنيا وفي القبر وكذا الاحياءان وترك ما في الآخرة لانه معاين وقيل بل ما في القبر وما في الحشر
لان المراد احياء يعقبه معرفة ضرورية بالله واعتراف بالذنوب واما قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور فتمثيل
لحال الكفرة بحال الموتى ولا نزاع في ان الميت لا يسمع واما العقل فلان اللذة والالم والمسائلة والتكلم
ونحو ذلك لا يتصور بدون العلم والحيوة ولا يصح مع فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم فانا نرى الميت
او المقتول او المصلوب يبقى مدة من غير تحرك وتكلم ولا اثر تلذذ او تالم وربما يدفن في صندوق او لحد ضيق
لا يتصور فيه جلوسه على ما ورد في الخبر وربما يلقى على صدره كف من الذرة فتبقى باقية على حالها بل ربما يأكله
السباع او يحرقه النار فيصير رمادا تذروه الرياح في المشارق والمغارب فكيف يعقل حيوته وعذابه و
سؤاله وجوابه وتجويز ذلك سفسطة وليس ابعد من تجويز حيوة سرير الميت وكلامه وتعذيب خشبة
المصلوب واحراقها وتجويز ما ذكرنا والجواب اجمالا ان جميع ما ذكرتم استبعادات لا تنفي الامكان
كسائر خوارق العادات وقد اخبر الصادق بها فلزم التصديق وتفصيلا انا لا نسلم اشتراط الحيوة
بالبنية ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدر ما يصلح بنية والتعذيب والمسائلة يجوز ان يكون للروح الذي هو اجسام
لطيفة او للاجزاء الاصلية الباقية ولا يمتنع ان لا يشاهد الناظرون ذلك لخفيه الله تعالى عن الانس والجن حكمة
لا اطلاع لنا عليها ولا يتحقق مع كون الميت في بطون السباع ومن قال بالقادر المختار الحي المثيب المعذب
توسيع اللحد والصندوق ولا حفظ الذرة على صدر المتحرك والقول بان تجويز امثال ذلك يفضي الى السفسطة
انما يصح فيما لم يقم عليه الدليل ولم يخبر به الصادق واما ما يقول به الصالحية والكرامية من جواز التعذيب من
الحيوة لان الميت شرط للادراك وابن الراوندي من ان الحيوة موجودة في كل ميت لان الموت ليس ضدا
للحيوة بل هو آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم فباطل لا يوافق اصول اهل الحق قوله
خاتمة اتفق اهل الحق على ان الله يعيد الى الميت في القبر نوع حيوة قدر ما يتالم ويتلذذ وشهد به الكتاب
والاخبار والآثار لكن توقفوا في انه هل يعاد الروح ام لا وما يتوهم من امتناع الحيوة بدون الروح ممنوع
وانما ذلك في الحيوة الكاملة التي يكون معها القدرة والافعال الاختيارية وقد اتفقوا على ان الله تعالى لم يخلق
في الميت القدرة والافعال الاختيارية فهذا نوع حيوة لكن اصابته سكتة ويشكل اجزاء جوابه لمنكر ونكير على ما ورد
في الحديث قوله المبحث الرابع في سائر السمعيات المتعلقة بامر المعاد وجملة الامر انها امور ممكنة نطق بها الكتاب
والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيكون القول بها حقا والتصديق بها واجبا فمنها المحاسبة المشار اليها
بقوله تعالى ان الله سريع الحساب وبقوله عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما الهول ووقوف
قبل الف سنة وقيل خمسون الف وقيل اقل او قيل اكثر والله اعلم ومنها السؤال وقفوهم انهم مسئولون يوم يقوم
الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن ومنها تطاير الكتب قال الله تعالى فاما من اوتي كتابه
بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه
منشورا ويقول الله تعالى فوربك لنسئلنهم اجمعين ويقول شهادة الشهود من
الالسنة والايدي والارجل والسمع والابصار والجلود والليل والنهار والبقاع والحفظة الكرام قال الله تعالى

والارض

اخبر بها الصادق موجب للتصديق وانكر بعض المعتزلة الصراط والميزان على ما وصفنا لان ما هو ادق من الشعر واحد من السيف فالعبور عليه لو امكن فعذاب والا عمال اعراض لا يعقل وزنها فالصراط طريق الجنة
وطريق النار او الادلة الواضحة او العبادات او الشريعة والميزان العدل الثابت في كل شيء او الادراك كالحواس للمحسوسات والعلم للمعقولات والجواب ان الله تعالى قد سهل طريقه على بعض العصاة كالبرق
وهكذا حتى يمضي البعض على الوجه والاعمال توزن صحائفها او يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات ظلمانية تم

٢١٧

يوم تشهد عليهم السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون وقال يوم يشهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا
يعملون وقال عليه السلام ما من يوم وليلة يأتي على ابن آدم الا قال انا خلق جديد وانا فيما تعمل فيّ شهيد وكذا الحال في اليوم
وقال تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد ومنها هول تشيب منه الولدان قال تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه
وقال تعالى وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة ومنها المنادي بالسعادة
والشقاوة وقال عليه السلام يكون عند كل كفة الميزان ملك فاذا ترجح كفة الخير نادى الا ان فلانا سعد سعادة لا يشقى
بعدها ابدا واذا ترجحت الكفة الاخرى نادى الملك الثاني الا ان فلانا شقي شقاوة لا سعادة بعدها والحكمة
في جميع المحاسبة والاهوال مع ان المحاسب خبير والله بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفضائح اصحاب النقصان
على رؤس الاشهاد زيادة في لذات هؤلاء وحسرات اولئك وآلامهم او تحمل الاعمال والخزي الزائد عليها للحوادث
وزجر عن السيئات وحمل لهم بها ثم من الاهوال في الانبياء والاولياء والصلحاء والاتقياء فيه تردد والظاهر
السلامة تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا ولا تحزنوا الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ومنها
الصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ادق من الشعر واحد من السيف على ما ورد
في الحديث الصحيح ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بورود كل احد النار على ما قال تعالى وان منكم الا واردها
وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن العبور عليه ولو امكن ففيه تعذيب ولا عذاب
على المؤمنين والصلحاء يوم القيمة قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه بقوله تعالى سيهديهم ويصلح بالهم
وطريق النار المشار اليه بقوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات
كالصلوة والزكوة ونحوهما وقيل الاعمال الردية التي يسأل عنها ويؤاخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور
بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور ظاهر كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة
العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كما جاء في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم
من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من تجوز رجلاه وتتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه ومنها الميزان
قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة قال تعالى فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية واما
من خفت موازينه فامه هاوية وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وشاهين عملا
بالحقيقة لامكانها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة ذهابا الى ان الاعمال اعراض
لا يمكن وزنها فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع
والا فالميزان المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق
وكذا سائر الحواس وميزان المعقولات العلم والعقل واجيب بانه توزن صحائف الاعمال وقيل يجعل
الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان
وانما الميزان الكبير واحد اظهارا لجلالة الامر وعظم المقام ومنها الحوض قال الله تعالى انا اعطيناك الكوثر
وفي الحديث حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك وكيزانه
اكثر من نجوم السماء من شرب منها فلا يظمأ ابدا وقال الصحابة له صلى الله عليه وسلم اين نطلبك يوم الحشر فقال على الصراط

فان لم تجدوا فعلى المنبر فان لم تجدوا فعلى الحوض قوله المبحث الثامن في تقرير مذهب الحكماء في الجنة والنار

والثواب والعقاب اما القائلون بعالم المثل فيقولون بالجنة والنار وسائر ما ورد به الشرع من التفاصيل لكن في عالم المثل لا من جنس المحسوسات المحضة على ما تقول به الاسلاميون واما الاكثرون فيجعلون ذلك من قبيل اللذات والآلام وذلك ان النفوس البشرية سواء جعلت ازلية كما هو رأي افلاطون او لا كما هو رأي ارسطو فهي ابدية عندهم لا تفنى بخراب البدن بل تبقى ملتذة بكمالاتها مبتهجة بادراكاتها وذلك سعادتها وثوابها وجنانها على اختلاف المراتب وتفاوت الاحوال ومتألمة بفقد الكمالات مع فساد الاعتقادات وذلك شقاوتها وعقابها ونيرانها على ما لها من اختلاف التفاصيل وانما لم تتنبه لذلك في هذا العالم لاستغراقها في تدبير البدن وانغماسها في كدورات عالم الطبيعة وبالجملة لما بها من العلائق والعوائق الزائلة بمفارقة البدن فما ورد في لسان الشرع من تفاصيل الثواب والعقاب وما يتعلق بذلك من السمعيات فهي مجازات وعبارات عن تفاصيل احوالها في السعادة والشقاوة واختلاف احوالها في اللذات والآلام والتدرج مما لها من دركات الشقاوة الى درجات السعادة فان الشقاوة السرمدية انما هي للجهل المركب الراسخ و[illegible] المضادة للملكة الفاضلة اما الجهل البسيط والاخلاق الخالية عن غايتي الفضيلة و[illegible] فان شقاوتها منقطعة بل ربما لا تقتضي الشقاوة اصلا وتفصيل ذلك ان فوات كمالات النفس يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل او وجودي كوجود الامور المضادة للكمالات وهي اما راسخة او غير راسخة وكل واحد من الاقسام الثلاثة اما ان يكون بحسب القوة النظرية او العملية فهي ستة فالذي بحسب نقصان الغريزة في القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا عذاب بسببه اصلا والذي بسبب مضاد راسخ في القوة النظرية كالجهل المركب الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنها فغير مجبور ايضا لكن عذابه دائم واما العلقة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات العوام والمقلدين والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فتزول بعد الموت لعدم رسوخها او لكونها هيئات مستفادة عن الافعال والامزجة فتزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوئه فيختلف العذاب بها في الكم والكيف بحسب الاحوال [illegible] اذا عرفت النفس ان لها كمالا فاتها [illegible] بما يضاد الكمال او لاشتغالها بما يصرفها عن اكتساب الكمال او لكسلها في اقتناء الكمال وعدم اشتغالها بشيء من العلوم واما النفوس السليمة الخالية عن الكمال وعما يضاده وعن الشوق الى الكمال فتنتقل الى سعة رحمة الله خالصة من البدن الى سعادة تليق بها غير متألمة بما يتأذى به الاشقياء الا انه ذهب بعض الفلاسفة الى انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك فلا بد لها تتعلق باجسام اخر لما انها لا تدرك الا بالآلات الجسمانية ثم اما ان تصير مبادئ صور لها وتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ واما ان لا تصير وهذا هو الذي مال اليه ابن سينا والفارابي من انها تتعلق باجرام سماوية لا على ان تكون نفوسا لها مدبرة لامورها بل على ان تستعملها لامكان التخيل ثم تتخيل الصور التي كانت معتقدة عندها وفي وهمها فتشاهد الخيرات الاخروية على حسب ما

ما تخيلها قالوا ويجوز ان يكون هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة من غير ان يقارن مزاجا يقتضي فيضان نفس انسانية ثم ان الحكماء وان لم يثبتوا المعاد الجسماني والثواب والعقاب المحسوسين فلم ينكروها غاية الانكار بل جعلوها من الممكنات لا على وجه اعادة المعدوم وجوزوا حمل الآيات الواردة فيها على ظواهرها وصرحوا بان ذلك ليس مخالفا للاصول الحكمية والقواعد الفلسفية ولا مستبعد الوقوع في الحكمة الالهية لان للتبشير والانذار نفعا عظيما في امر نظام المعاش وصلاح المعاد ثم الايفاء بذلك التبشير والانذار بثواب المطيع وعقاب العاصي تأكيد لذلك وموجب لازدياد النفع فيكون خيرا بالقياس الى الاكثرين وان كان ضررا في حق المعذب فيكون من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل بمنزلة قطع العضو لاصلاح البدن

قوله المبحث التاسع الثواب فضل من الله والعقاب عدل منه من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد خلافا للمعتزلة الا ان الخلف في الوعد نقص لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى فيثيب المطيع البتة ويجوز الخلف في الوعيد فانه فضل وكرم يجوز اسناده اليه فيجوز ان لا يعاقب العاصي [illegible] واتفق على ذلك البصريون من المعتزلة وكثير من البغداديين ومعنى كون الثواب والعقاب مستحقين انه ليس [illegible] واما الاستحقاق بمعنى ترتبهما على الافعال [illegible] وملاءمتهما لها في مجاري العقول والعادات فمما لا نزاع فيه كيف وقد ورد بذلك الكتاب والسنة في مواضع لا تحصى واجمع السلف على ان كلا من فعل الواجب والمندوب يصير سببا للثواب ومن فعل الحرام وترك الواجب سببا للعقاب فبنوا امر الترغيب في الكتب [illegible] الحسنات واجتناب السيئات على افادتهما الثواب والعقاب لنا وجوه الاول وهو العمدة ما مر انه لا يجب على الله تعالى شيء لا الثواب على الطاعة ولا العقاب على المعصية الثاني ان طاعات العبد وان كثرت لا تفي بشكر بعض ما انعم الله عليه فكيف يتصور استحقاق عوض عليها ولو استحق العبد بشيء من الواجب عوضا لاستحق الرب على ما يوليه من الثواب عوضا وكذا العبد على خدمته لسيده الذي يقوم بمؤنته [illegible] عليه والولد على خدمته لابيه الذي يربيه على مراعاته وتوخي مرضاته لا يقال لا يجوز ان تكون الطاعة شكرا للنعمة لان العقلاء يستقبحون الاحسان الى الغير ليكلفه الشكر [illegible] بتكليف المشاق والمضار كما في اهل الجنة فلا بد للتكليف الشاق من عوض ليخرج عن العبث لانا نقول بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح ولزوم الغرض وقبح الاحسان للتكليف بالشكر ووجوب الشكر على الاحسان لو وجب كون الاحسان لاجله [illegible] وكون تكليف الشاق لغرض لا يوجب كونه لعوض ولو سلم فيكفي ترتب التفضل عليه عوضا الثالث انه لو وجب الثواب والعقاب بطريق الاستحقاق وترتب المسبب على السبب لزم ان يثاب من [illegible] طول عمره على الطاعة وارتد نعوذ بالله في آخر [illegible] ولم يعاقب من اصر على كفره دهرا او اخلص الايمان في آخر عمره ضرورة تحقق الوجوب والاستحقاق واللازم باطل بالاتفاق لا يقال يجوز ان يكون موت المطيع والعاصي على المعصية شرطا في استحقاق الثواب والعقاب على ما [illegible] لانا نقول لو كان كذلك لم يتحقق الاستحقاق اصلا لعدم الشرط عند تحقق العلة وانقضاء العلة عند تحقق الشرط احتج المخالف بوجوه الاول ان الزام المشاق من غير منفعة موفية مرتبة تقابلها يكون ظلما والله تعالى منزه عن الظلم وتلك المنفعة هي الثواب ثم [illegible] لا يجب عقلا لاجل تحصيل المنفعة والا لوجبت النوافل وانما يجب لدفع المضرة فلزم استحقاق العقاب بتركه [illegible] بعد تسليم لزوم الغرض بانه يجوز ان يكون شكر النعم السابقة او يكون الغرض امرا آخر كحصول السرور والمدح على اداء الواجب واحتمال المشاق في طاعة الخالق على انه يجوز ان يكون ايجاب الواجبات بناء على ان [illegible] وجه وجوب [illegible]

الثالث عدم وجوبها يفضي الى التواني في الطاعات والاجتراء على المعاصي ورد بان مجرد جواز الترك مع شمول الوعد والوعيد وكثرة النصوص في الوقوع غير قادح في المقصود الثالث لو لم يجب لزم الخلف والكذب في اخبار الصادق ورد بان الوقوع لا يستلزم الوجوب والاستحقاق خاتمة من فروع المعتزلة اصطلاحهم في ان الثواب والعقاب هل يستحقان على الاخلال بالواجب قال المتقدمون لا اذ العدم لا يصلح علة واذ ورد كل خط احلال بما اقتضى من القبائح وقال المتاخرون بنعم لقوله تعالى خذوه فغلوه انه كان لا يؤمن بالله العظيم قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ومنها انه يجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة ودوامهما وخلوصهما عن الشوب للعلم الضروري باستحقاق التعظيم والاهانة ولان التفضل بالمنافع حسن ابتداء فالتزام المشاق لاجلها عبث لولا التعظيم فانه لا يحسن من غير استحقاق ولان الدوام لطف موجب والخلوص ادخل في الترغيب والترهيب ثم

من انه لو كان كذلك لوجب على الله تعالى ان لا يجعلها شاقة علينا بان يزيد في قوانا لان وجه الوجوب لا يتوقف على كونها شاقة وكرد الوديعة وترك الظلم بسواء كان شاقا او لا فليس شيء يجوز ان يكون وجوبها لهذا الوجه وان الوجوب وان لم يتوقف على كونها شاقة لكن لم يكن منافيا لذلك فيجوز ان يجعل شاقة لغرض اخر الثاني انه لو لم يجب الثواب والعقاب لافضى ذلك الى التواني في الطاعات والاجتراء على المعاصي لان الطاعات شاق ومخالفات للهوى لا يميل اليها النفس لا بعد القطع بلذات ومنافع تترتب عليها والمعاصي شهوات ومستلذات لا ينزجر عنها النفس الا مع القطع بالالام ومضار تترتب عليها ورد بان شمول الوعد والوعيد للكل وغلبة ظن الوفاء بهما وكثرة الاخبار والاثار في ذلك كاف في الترغيب والترهيب ومجرد جواز الترك غير قادح الثالث ان الايات والاحاديث الواردة في الثواب والعقاب يوم الجزاء فلو لم يجب وجاز العدم لزم الخلف والكذب ورد بان غاية الوقوع البتة وهو لا يستلزم الوجوب على الله والاستحقاق من العبد على ما هو المدعى هنا والمذهب جواز الخلف في الوعيد بان لا يقع العذاب وحينئذ الاشكال ويتكلم عليه في بحث العفو ان شاء الله تعالى قوله خاتمة في فروع للمعتزلة على استحقاق الثواب والعقاب منها انهم بعد الاتفاق على انه يستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وبفعل ضد القبيح بشرط ان يكون فعل الواجب لوجوبه كالواجب المعين او لوجه وجوبه كالواجب المخير وفعل المندوب لندبيته او لوجه ندبيته وفعل ضد القبيح لكونه تركا للقبيح بان يفعل المباح لكونه تركا للحرام ويستحق العذاب والذم بفعل القبيح اختلفوا في انه هل يستحق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح لكونه اخلالا به والذم والعقاب على الاخلال بالواجب فقال المتقدمون لا بل انما يستحق المدح والثواب بفعل عند الاخلال بالقبيح هو ترك القبيح والذم والعقاب على فعل عند الاخلال بالواجب هو ترك الواجب لان الاخلال عدمي لا يصلح علة للاستحقاق الوجودي ولان كل احد يخل بما لا يتناهى من القبائح وقال المتاخرون كابي هاشم وابي الحسين وعبد الجبار نعم للنصوص الصريحة في تعليل العقاب بعدم الاتيان بالواجب كقوله تعالى خذوه فغلوه الى قوله انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين وكقوله حكاية ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين ومنها انه يجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما وقيل لانه يحسن التفضل بالمنافع العظيمة ابتداء فالتزام المشاق والمضار لاجلها يكون عبثا لولا التعظيم فانه لا يحسن التفضل به ابتداء من غير استحقاق كتعظيم البهائم والصبيان ومنها انه يجب دوامهما لكونه لطفا ادعى الى ميل المكلف الى الطاعة وبعده عن المعصية ولان التفضل بالمنقطع مع الدائم حسن اجماعا فلا يحسن التكليف للثواب المنقطع الذي هو ادنى حالا ومنها انه يجب خلوصهما عن الشوب لكونه ادخل في الترغيب والترهيب ولانه واجب في العوض مع كونه ادنى حالا من الثواب لخلوه عن التعظيم فان قيل ثواب اهل الجنة يشوبه تشوق كل ذي مرتبة الى ما فوقها ومشقة وجوب شكر النعم وترك القبائح وعقاب اهل النار يشوبه ثواب ترك القبائح فيها اجيب بان كل ذي مرتبة في الجنة يكون فرحا بما عنده لا يطلب الاعلى ويغار الشكر لذة وسرور الا مشقة ويكون مشغولا عن القبائح وذكره ومع الالم بتركها واهل النار لا يثابون لكونهم مضطرين الى ترك القبائح ومنها اختلافهم في وقت استحقاق الثواب والعقاب فعند البصرية حالة الطاعة والمعصية وعند البغدادية في الاخرة وقيل في حال الاختتام وقيل وقت الفعل بشرط الموافاة وهو ان لا تحبط

وفيها احبا ... اختلافهم في وقت الاستحقاق فقيل وقت الطاعة والمعصية وقيل بعده في الاخرة وقيل حال الاختتام وقيل وقت الفعل بشرط الموافاة وهو ان لا تحبط الى الموت المبحث العاشر الاخلاف في خلود من يدخل الجنة في الجنة وفي خلود الكافر عنادا او اعتقادا في النار ولم يبلغ في الاجتهاد ولا دخوله في العمومات ولا عبرة بخلاف الجاحظ والعنبري واما الكفار حكما كاطفال المشركين فلا قطع للمعتزلة حيث جعلوا تعذيبهم ظلما فهم خدام اهل الجنة وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والمعصية ففي النار واما من ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات بلا توبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو والعقاب بل ان شاء الله عفا وان شاء عذب لكن لا يخلد في النار وعند المعتزلة القطع بالخلود في النار ولا عبرة بقول مقاتل وبعض المرجئة ان عصاة المؤمنين لا يعذبون اصلا وانما النار للكفار ثم

الطاعة والمعصية الى الموت وليس لاحدهم تمسك يعول عليه سوى ما قيل ان المدح والذم يثبتان حال الفعل فكذا الثواب والعقاب لكونهما من موجبات الفعل مثلهما واما حسن تاخير تمام الثواب الى دار الاخرة فلمانع وهو لزوم الجمع بين المتنافيين فان من شرط الثواب الخلوص عن شوب المشاق ومن لوازم التكليف الشوب بها وتمسك الاخرون بالنصوص المقتضية لتاخير الاجزية وبلزوم الجمع بين المتنافيين كما ذكر ولا خفاء في ان ذلك لا ينافي ثبوت الاستحقاق في دار التكليف والظاهر ان مراد الاولين ثبوت اصل الاستحقاق ومراد الاخرين وجوب الاداء وقال بعضهم الحق ان التكليف لا يجامع كل الجزاء للزوم المحال بخلاف البعض كتعظيم المؤمنين ونصرته على الاعداء وكالحدود فانه يجامع التكليف فلم يجب تاخيره قوله المبحث العاشر اجمع المسلمون على خلود اهل الجنة في الجنة وخلود الكفار في النار فان قيل القوى الجسمانية متناهية فلا يعقل خلود الحيوة وايضا الرطوبة التي هي مادة الحيوة تفنى بالحرارة سيما حرارة نار جهنم فيفضي الى الفناء ضرورة وايضا دوام الاحراق مع بقاء الحيوة خروج عن قضية العقل قلنا كل ذلك من قواعد فلسفية غير مسلمة عند المليين ولو صحت فانما هي بالنسبة الى الحوادث الى القادر المختار وعلى تقدير تناهي القوى وزوال الطبع يجوز ان يخلق الله البدل فيدوم الثواب والعقاب قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب هذا حكم الكافر الى اهل المعاند وكذا من بالغ في الطلب والنظر واستفرغ المجهود ولم ينل المقصود خلافا للجاحظ والعنبري حيث زعما انه معذور ولا يليق بحكمة الحكيم ان يعذبه مع بذله الجهد والطاقة من غير جرم وتقصير كيف وقد قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج ولا على المريض حرج ولا شك ان عجز المتحير اشد وهذا الفرق خرق للاجماع وترك للنصوص الواردة في هذا الباب هذا في حق الكفار عنادا او اعتقادا واما الكفار حكما كاطفال المشركين فكذلك عند الاكثرين لدخولهم في العمومات ولما روي ان خديجة رضي الله عنها سالت النبي عليه السلام عن اطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة على ما ورد في الحديث لان تعذيب من لا جرم له ظلم ولقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون ونحو ذلك وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار واختلف اهل الاسلام فيمن ارتكب الكبيرة من المؤمنين ومات قبل التوبة فالمذهب عندنا عدم القطع بالعفو ولا بالعقاب بل كلا الامرين في مشية الله تعالى لكن على تقدير التعذيب نقطع بانه لا يخلد في النار بل يخرج الى الجنة لا بطريق الوجوب على الله تعالى بل بمقتضى ما سبق من الوعد وثبت بالدليل كتخليد اهل الجنة وعند المعتزلة القطع بالعذاب الدائم من غير عفو ولا اخراج من النار ويعبر عن هذه المسئلة بوعيد الفساق وعقوبة العصاة وانقطاع عذاب اهل الكبائر ونحو ذلك وليس في مسئلة الاستحقاق ووجوب العقاب غنى عن ذلك لان التخليد امر زائد على التعذيب ولا في مسئلة العفو لانه بطريق الاحتمال دون القطع ولانه نزاع في ترك العقاب بالكلية وهذا قطع بالخروج بعد الدخول وما وقع في كلام البعض من ان صاحب الكبيرة عند المعتزلة ليس في الجنة ولا في النار فغلط نشاء من قولهم ان له المنزلة بين المنزلتين اي حالة غير الايمان والكفر واما ما ذهب اليه مقاتل بن سليمان وبعض المرجئة من ان عصاة المؤمنين لا يعذبون اصلا وانما النار للكفار

وما هم عنها بغائبين ... صحيح يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين ومن يعص الله ورسوله
واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب بعد تسليم عموم الصيغة انه مخصوص من الاولى التائب وصاحب الصغائر
... الاستحقاق فهو على بداية ... العذاب بقوله ... لو سلم فاستحقاق العذاب المؤبد لا يوجب وقوعه وان

... الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكفار مثل انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم
والسوء على الكافرين فجوابه تخصيص ذلك العذاب بما يكون على سبيل الخلود واما تمسكهم بمثل قوله عم من قال لا اله الا
الله دخل الجنة وان زنى وان سرق فضعيف لانه انما ينفي الخلود لا الدخول ثم وجه الاول وهو العمدة الآيات
والاحاديث الدالة على ان المؤمنين يدخلون الجنة البتة وليس ذلك قبل دخول النار وفاقا فتعين ان يكون بعد
... انقطاع العذاب او بدونه وهو مسئلة العفو التام قال الله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل
صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وقال النبي عم من قال لا اله الا الله دخل الجنة وقال من مات لا يشرك
بالله شيئا دخل الجنة وان زنى وان سرق الثاني النصوص المشعرة بالخروج من النار مثل النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء الله
فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وكقوله عم يخرج من النار قوم بعدما امتحشوا وصاروا فحما
... يخرجون كما ينبت الحبة في حميل السيل وخبر الواحد وان لم يكن حجة في الاصول لكن يفيد التأييد والتأكيد بتعاضد
النصوص الثالث وهو على قاعدة الاعتزال ان من واظب على الايمان والعمل الصالح مائة سنة وصدر عنه في اثناء
ذلك او بعده جريمة واحدة كشرب جرعة من الخمر فلا يحسن من الحكيم ان يعذبه على ذلك ابد الآباد ولو لم يكن هذا ظلما فلا ظلم
... يستحق بهذا ذم ... الرابع ان المعصية متناهية زمانا وهو ظاهر وقدرا لما يوجد من معصية اشد منها فجزاؤها
يجب ان يكون متناهيا تحقيقا لقاعدة العدل بخلاف الكفر فانه لا يتناهى قدرا وان تناهى زمانا واما التمسك
بان الخلود في النار اشد العذاب وقد جعل جزاء لاشد الجنايات وهو الكفر فلا يصلح جعله جزاء لما هو دونه كالمعاصي
... فيدفع بتفاوت مراتب العذاب في الشدة وان تساوت في عدم الانقطاع الخامس انه يستحق الثواب
بالايمان والطاعة عقلا عندكم ووعدا عندنا ولا يبطل ذلك الاستحقاق بارتكاب الكبيرة كما سيجي فيكون لزوم ايصال
الثواب اليه بحاله وما ذاك الا بالخروج من النار والدخول في الجنة وهو المطلوب واحتجت المعتزلة بوجوه الاول
الآيات الدالة على الخلود المتناولة للكافر وغيره كقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا
وقوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وقوله واما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما ارادوا
ان يخرجوا منها اعيدوا فيها ومثل هذا مسوق للتأبيد ونفي الخروج وقوله وان الفجار لفي جحيم يصلونها
يوم الدين وما هم عنها بغائبين وعدم الغيبة عن النار خلود فيها وقوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده
يدخله نارا خالدا فيها وليس المراد تعدي جميع الحدود بارتكاب الكبائر كلها وترك الطاعات باسرها فانه محال لما بين
البعض من التضاد كاليهودية والنصرانية والمجوسية فيحمل على حدود الاية من حدود المواريث وقوله بلى
من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب بعد تسليم كون الصيغ
للعموم ان العموم غير مراد في الاية الاولى للقطع بخروج التائب واصحاب الصغائر وصاحب الكبيرة
الغير المنصوصة اذا اتى بعدها بطاعات يربى ثوابها على عقوباتها فليكن مرتكب الكبيرة من المؤمنين ايضا
خارجا لما سبق من الآيات والادلة وبالجملة فالعلم بخروج منه البعض مما لا يفيد القطع وفاقا ولو سلم فغاية
الدلالة على استحقاق العذاب المؤبد لا على الوقوع كما هو المتنازع لجواز الخروج بالعفو وما نقل من ان الاثم يكون حقيقي
الغاية بل هي ابتدائية ولو سلم فغاية ... قوله يكونون عليه ابدا او محذوف اي يكونون على ما هم عليه ...

... فارغ عن قانون التوجيه وكذا ما يقال انه لما ثبت الاستحقاق المؤبد جزما وهو يتخلف فيحصل الالزام
... ولم يثبت العفو آخر وجه بالشك وعن الثانية بان معنى متعمدا مستحلا لقتله على ما ذكره ابن عباس رض
... السعد على الحقيقة انما يكون من المستحل او بان التعليق بالوصف مشعر بالحيثية فيختص بمن قتل المؤمن
لايمانه او بان الخلود وان كان ظاهرا في الدوام والمراد ههنا المكث الطويل جمعا بين الادلة ... الخلود
... في التأبيد لتبادر الفهم اليه ولقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد ولانه يؤكد بلفظ التأبيد مثل خالدين
فيها ابدا وتأكيد الشيء تقوية لمدلوله ولان العمومات المقرونة بالخلود متناولة للكفار والمراد في حقهم التأبيد
فكذا في حق الفساق لئلا يلزم ارادة معنى المشترك او المعنى الحقيقي والمجازي معا لانا نقول لا كلام في
ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والشائع في الاستعمال هو الدوام لكن قد يستعمل في المكث الطويل
المنقطع كسجن مخلد ووقف مخلد فيكون محتملا على ان في جعله لمطلق المكث الطويل نفيا للمجاز والاشتراك
... اولى ثم ان المكث الطويل سواء جعل معنى حقيقيا او مجازيا اعم من ان يكون مع دوام كما في حق
الكفار او انقطاع كما في حق الفساق فلا محذور في ارادتهم جميعا ولا نم ان التأبيد تأكيد بل تقييد
ولو سلم فالمراد به انه تأكيد لطول المكث كقولهم حبس مؤبد ووقف مؤبد وعن الثالثة انها في حق
الكافرين المكذبين للحشر بقرينة قوله ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون ومعارضة دلالتها على الخلود
من المنافاة الظاهرة لجواز ان يخرجوا عند عدم ارادتهم الخروج بالياس والذهول ونحو ذلك وعن
الرابعة بعد تسليم افادتها النفي عن كل فرد ودلالتها على دوام عدم الغيبة انها مختصة بالكفار جمعا بين الادلة
وكذا الخامسة والسادسة حملا للحدود على حدود الاسلام وللاحاطة الخطيئة على غلبتها بحيث لا يبقى معها الايمان
مع ما في الخلود من الاحتمال الثاني ان الفاسق لو دخل الجنة لكان باستحقاق لامتناع دخول غير المستحق
كالكافر واللازم منتف لبطلان الاستحقاق بالاحباط والموازنة على ما سيجي ولا نمنع المقدمتين بل انما يدخل
بفضل الله ورحمته ووعده ومغفرته وسنتكلم على الاحباط والموازنة الثالث لو انقطع عذاب الفاسق لانقطع
عذاب الكافر قياسا عليه بجامع تناهي المعصية ولا نمنع علية تناهي الكفر قدرا ونمنع اعتبار القياس في مقابلة
النص كالاجماع وفي الاعتقادات الرابع ان الوعيد بالعقاب الدائم لطف بالعباد لكونه ازجر عن المعاصي
... منهم من لا يكترث بالعذاب المنقطع عند الميل الى المستلذات ثم لا بد من تحقيق الوعيد تصديقا للخبر و
... للقول عن الكذب والتبديل ولا نمنع وجوب اللطف ونمنع انحصاره في الدوام في حكم لا يكترث باللبث
... احقابا قلما يستنكر الخلود فيها على انا وان كان كل وعيد لطفا ولا نمنع الوعيد بلطف للكل فليكن
... الخلود في النار مختصا بالكفار وكفى بوعيد النيران بل وعد الجنان لطفا ومزجرة لاهل الايمان ولو
وجب ما هو الغاية في اللطف والزجر لما صح الاكتفاء بوعيد الخلود في النار لامكان التأبيد قوله المبحث
الحادي عشر لا خلاف في ان من آمن بعد الكفر والمعاصي فهو من اهل الجنة بمنزلة من لا معصية له ومن كفر نعوذ
بالله بعد الايمان والعمل الصالح فهو من اهل النار بمنزلة من لا حسنة له واما الكلام فيمن آمن وعمل صالحا
وآخر سيئا واستمر على الطاعات والكبائر كما يشاهد من الناس فعندنا ماله الجنة ولو بعد النار واستحقاقه

...يره الواحدة تحبط جميع الطاعات وهو فاسد سمعا للنصوص الدالة على ان الله لا يضيع اجر المحسنين وعقلا للقطع بقبح ابطال ثواب مائة سنة بشرب جرعة من الخمر
...وهو كون الفعل حسنة وامتثالا للامر ولانه يوجب منافاة الكبيرة لصحة الطاعة كالردة قالوا الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب مضرة
خالصة دائمة مع الاهانة فلا يجتمعان استحقاقا قلنا لو سلم لزوم قيد الخلوص والدوام فلا نوجب تنافي الاستحقاقين ولو سلم فليس ابطال الحسنة بالسيئة اولى من العكس كيف وقد قال الله
ان الحسنات يذهبن السيئات وذهب الجبائيان الى ان ايا من الطاعات والمعاصي اربت قدرا احبطت الاخرى ثم زعم ابو علي ان الاقل يسقط ولا
يسقط من الاكثر شيئا وبسقوط الاقل عقاب او كان الساقط ثوابا او ثواب اذا كان عقابا وهذا هو الاحباط المحض وقال ابو هاشم انه قد يسقط ويسقط من الاكثر ما يقابله وهذا هو
الموازنة واختلفوا في ان ذلك يعتبر بين
الفعلين اعني الطاعة والمعصية او المستحقين
اعني الثواب والعقاب او الاستحقاقين
واستدلوا على الاحباط في الجملة بمثل قوله
ان تحبط اعمالكم ولكن حبطت اعمالهم ولا تبطلوا
صدقاتكم بالمن والاذى لكنه لا يثبت المتنازع
من بطلان حسنة كاملة بسيئة سابقة او لاحقة
فضلا عن تفصيل الجانبين تم

للثواب والعقاب بمقتضى الوعد والوعيد ثابت من غير حبوط والمشهور من مذهب المعتزلة انه من اهل الخلود في النار
اذا مات قبل التوبة فاشكل عليهم الامر في ايمانه وطاعاته وما ثبت من استحقاقاته اين طارت وكيف زالت
فقالوا بحبوط الطاعات ومالوا الى ان السيئات يذهبن الحسنات وذهب الجمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة
تحبط ثواب جميع العبادات وفساده ظاهر اما سمعا فللنصوص الدالة على ان الله لا يضيع اجر من احسن عملا واما عقلا فللقطع
بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال ثواب ايمان العبد ومواظبته على الطاعات طول العمر بتناول لقمة من الربوا
او جرعة من الخمر بمنزلة من خدم كبيرا مائة سنة حق الخدمة ثم بدرت منه مخالفة امر من اوامره فهل يحسن رفض حقوق
تلك الخدمات ونقض ما عهد ووعد من الحسنات وتعذيبه عذاب من واظب من اول عمره على المخالفة والمعاداة
وايضا استحقاق الثواب على الطاعة عندهم انما هو لكونها حسنة وامتثالا لامر الباري وهذا متحقق مع الكبيرة فيتحقق
اثره وايضا لو كانت الكبيرة محبطة لثواب الطاعات لكانت منافية لصحتها بمنزلة الردة قالوا استحقاق الثواب والعقاب
متنافيان لا يجتمعان لان الثواب منفعة خالصة دائمة مع التعظيم والعقاب مضرة خالصة دائمة مع الاهانة قلنا لا نم
لزوم قيد الخلوص والدوام سيما في جانب العقاب وح لا يتنافى الثواب والعقاب بان يعاقب حينا ولو سلم
فلا نم تنافي الاستحقاقين بان يستحق المنفعة الدائمة من جهة الطاعة والمضرة الدائمة من جهة المعصية ولو سلم فليس
ابطال الحسنة بالسيئة اولى من العكس كيف وقد قال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وحكم بان السيئة لا
تجزى الا بمثلها والحسنة تجزى بعشر امثالها الى سبعمائة واكثر قالوا الاحباط مصرح في التنزيل كقوله ولا تجهروا
له بالقول كجهر بعضكم لبعض ان تحبط اعمالكم وقوله ولكن حبطت اعمالهم ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى قلنا
لا بالمعنى الذي قصدتم بل بمعنى ان من عمل عملا استحق به الذم وكان يمكنه ان يعمله على وجه يستحق به المدح و
الثواب يقال انه احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونهما واما احباط الطاعات بالكفر بمعنى انه لا يثاب
عليها البتة فليس من المتنازع في شيء وحين تنبه ابو علي وابو هاشم لفساد هذا الراي رجعا من التمادي بعض
الرجوع فقالا ان المعاصي انما تحبط الطاعات اذا ربت عليها وان ربت الطاعات احبطت المعاصي ثم ليس
النظر الى اعداد الطاعات والمعاصي بل الى مقادير الاوزار والاجور فرب كبيرة تغلب وزرها اجر طاعات
كثيرة ولا سبيل الى ضبط ذلك بل هو مفوض الى علم الله تعالى ثم افترقا فزعم ابو علي ان الاقل يسقط ولا
يسقط من الاكثر شيء وبسقوط الاقل يكون عقابا اذا كان الساقط ثوابا او ثوابا اذا كان الساقط عقابا
وهذا هو الاحباط المحض وقال ابو هاشم الاقل يسقط ويسقط من الاكثر ما يقابله مثلا من له مائة جزء من العقاب
واكتسب الف جزء من الثواب فانه يسقط عنه العقاب ومائة جزء من الثواب بمقابلته ويبقى له تسعمائة جزء
من الثواب ومن له مائة جزء من الثواب واكتسب الفا من العقاب يسقط ثوابه ومائة جزء من عقابه وهذا هو القول
بالموازنة لا ما قال في المواقف انه توازن بين الطاعات والمعاصي فايهما رجح احبط الاخر واختلف كلمتهم
في ان الاحباط والموازنة بين الفعلين اعني الطاعة والمعصية او المستحقين اعني الثواب والعقاب او
الاستحقاقين مال الجبائي الى الاول وابو هاشم الى الثاني وهو المختار عند الاكثرين وبالجملة لا يخفى على
احد من اهل القول ان مثل هذا في الاحباط والموازنة لا يصح الا بنص من الشارع صريح ونقل صحيح واستدل الامام

واستدل الامام على بطلانه اما على راي ابي علي فلانه يلغو الطاعة السابقة وهو ظلم عندكم ومناف لقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره مع ما فيه من الترجيح بلا مرجح واما على راي ابي هاشم
فلان طريان الحادث مشروط بزوال السابق فزواله به دور ولانه ليس اولى ببعض اجزاء الكثير فيلزم ان يبطل كله ولان زوال كل بالاخر دفعة يوجب وجودهما حال عدمهما لوجوب وجود العلة
حال حدوث المعلول وعلى التعاقب يوجب حدوث المعلول بلا علة لعدم زوال الثاني بلا مزيل واعترض بان الاستحقاق امر شرعي ليس له تاثير حقيقي والثواب والعقاب انما يوجد بعد...

الرازي على بطلانه بان الاكثر اذا احبط الاقل فان لم ينحبط منه شيء كما هو راي ابي علي صارت الطاعة السابقة لغوا
محضا لا تجلب نفعا ولا تدفع ضرا وهو باطل اما عقلا فلكونه ظلما ولانه ليس انتفاء الباقي بطريان الحادث اولى
من اندفاع الحادث بوجود الباقي واما سمعا فلقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره وغير ذلك وان انحبط من
الاكثر ما يوازن الاقل كما هو راي ابي هاشم فباطل ايضا اما اولا فلانهما لما كانا متنافيين كان طريان الحادث
مشروطا بزوال الباقي فلو كان زواله لاجل طريان الحادث لزم الدور واما ثانيا فلان تاثير ذلك الاستحقاق
القليل في بعض اجزاء الكثير ليس اولى من تاثيره في الباقي لكون الاجزاء متساوية فيلزم ان يبطل بذلك
القليل كل ذلك الكثير وهو باطل وفاقا وهذا ما قال في المحصل انه اذا استحق بالطاعة عشرة اجزاء من الثواب وبالمعصية
خمسة اجزاء من العقاب فليس انتفاء استحقاق احدى الخمستين اولى من انتفاء استحقاق الخمسة الاخرى لتساويهما
اجزاء الثواب واستحقاقاتها واما ثالثا فلان زوال كل من الاستحقاقين بالاخر اما ان يكون دفعة وهو محال لانه اذا كان علة
كل منهما بوجود الاخر فلو عدما دفعة لوجدا دفعة لكون العلة موجودة حال حدوث المعلول فيلزم كونهما موجودين حال
كونهما معدومين حيف واما ان لا يكون دفعة وهو ايضا باطل لانه اذا كان سبب زوال الاول حدوث الثاني فلم
يوجد الثاني لا يزول الاول واذا وجد الثاني وزال الاول استحال زوال الثاني لانه لا مزيل له لان التقدير ان كلا منهما
انما يزول بالاخر وجوابه اما اولا فان الثاني كان قاصرا عن الغلبة حين ما لم يكن مغلوبا فكيف اذا صار مغلوبا وثانيا
بوجوه الاول ان الطارئ اقوى وبالبقاء اولى لكونه مقارنا لمؤثره الذي يوجبه بخلاف السابق فانه وان
كان موجودا لكن لم يبق معه مؤثره فاذا جوز على الاحباط ان يفنى السابق بالطارئ ويبقى هو بجملته بحاله و
على الموازنة ان يفنى من الطارئ ما يقابل السابق ثم يفنى السابق بما بقي من الطارئ والجواب المنع بل الباقي
لاستمرار وجوده وتحقق علة بقائه اقوى وابقى والطارئ اقرب الى العدم وعدم تحقق علة بقائه بالتمام
اولى على ان الدفع اسهل من الرفع ثم جريان تقديره صحته انما يتاتى فيما اذا كان الاكثر طارئا بخلاف ما اذا اتى
بالطاعة ثوابا كثيرا او بالمعصية عقابا قليلا او بالعكس الثاني انه يجوز ان يكون التوقف فيما بين طريان الحادث
وزوال السابق توقف معية لا تقدم فلا يلزم الدور المحال والجواب ان الكلام انما هو على تقدير جعل طريان
الحادث هو السبب في زوال السابق فيتقدم بالذات ضرورة وهو ينافي اشتراطه به لاستلزامه تاخره
عنه بالذات الثالث ان الاستحقاقات ليست امورا متمايزة بحسب الخارج يعتبر له مالا اذا كان لك عند احد
خمستان وديعة فيمكن تسليم جزء او تلفه بل بحسب الذهن فقط يعتبر له يكون ما اذا كان لك عليه خمستان
دينا فلا يكون تسليم خمسة او الابراء عنها او مقاصتها بخمسة له عليك الا ابراء عن النصف ونحو ذلك من
حمل كلام المحصل على ما نقلنا من تقريره به العقول الظاهر ليس مقصود الامام ما فهمه المعترض فان مقصوده
ان الاستحقاقات لما كانت متساوية فالاستحقاق القليل كما يزيل ما يقابله من الكثير كذلك يزيل الباقي
لان حكم المتساويات واحد بل الاعتراض انما وقع في ان تساوي الاستحقاقات لا يوجب الا جواز زوال الكل بما يزول
به الاخر لا زوال الكل بما يزول به البعض الرابع ان الطاعات والمعاصي مثبتة عند الحفظة وفي صحائف
الكتبة فالطاعات تبطل استحقاق العقاب بالمعاصي والمعاصي تبطل استحقاق الثواب بالطاعات

في الآخرة والعقلان لا يتصور منها الصدور منها لا غير بل معناه احباط ان الله تعالى لا يثيب العاصي على الطاعة ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ويترك العقاب على المعصية بقدرها وقال امام الحرمين
لا كبيرة تبرى وزرها على اجر معرفة الله فلا منهم ان يوجد بها جميع الكبائر انتهى الثاني عشر اتفقت الامة على العفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة وعلى انه لا يجب عفو عن الكفر
على اصلاح مع الجواز عقلا واختلفوا في العفو عن الكبائر بدون التوبة فجوزه اصحابنا بل اثبتوه ومنعه المعتزلة سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم لنا على الجواز ان العقاب حقه فله اسقاط
وعلى الوقوع النصوص الناطقة بالعفو عن السيئات ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وفي الاحاديث اكثر والتخصيص بالصغائر
او ما بعد التوبة او الحمل على تاخير العقوبات المستحقة تم

من غير لزوم محال والجواب ان المقصود بيان امتناع زوال احد الاستحقاقين او المستحقين اعني الثواب والعقاب
بالاخر على ما هو المذهب في الاحباط والموازنة وبهذا يندفع اعتراض خامس وهو انه يجوز ان لا يوثر
احد هما بل عدم الاخر لكن تمانعا من ظهور حكمهما فيظهر حكم الزيادة السادس انه يجوز ان يوثر الطارى
في عدم السابق بشرط ان يسقط من الطارى مثل السابق من غير لزوم محذور والجواب انه يعود الكلام في سقوط ذلك
القدر من الطارى ويلزم المحذور نعم يتجه على الوجه الاخير انه لو جعل وان كل من الاستحقاقين بالاخر بان يزيل جزء من
جزء من ذلك وبالعكس الى ان يفنى الاقل بالكلية ويبقى من الاكثر القدر الزائد لم يلزم شيء من المحالات لانه
لا يكون مزيلا للجزء الاخير من الاقل لانه الامام اجمالا او وجه البيان فما اذا استحق المكلف عشرة
اجزاء من الثواب ثم فعل معصية يستحق بها عشرة اجزاء من العقاب فلا يرد عليه شيء الكل يتجه ان البيان مختص
بما اذا تساوى الاستحقاقان والمعتزلة اضطربوا في مثله وزعم ابو هاشم انه لا يجوز وقوع ذلك لان المكلف
اما في الجنة او في النار واجيب بانه يجوز ان يرجح جانب الثواب فيدخل برحمة الله تعالى منزل الكرام ويحل بفضله
دار المقامة او يجمع بين الثواب والعقاب من غير خلوص احدهما او لا يثاب ولا يعاقب ويكون من اصحاب الاعراف
على ما ورد في الحديث ويمكن دفع استدلال الامام بان الاستحقاق اعتبار شرعي ليس له تاثير حقيقي وفناء بعد
وجوده بل معنى احباط الطاعة او استحقاق الثواب ان الله تعالى لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ولا يعاقب
على المعصية بقدرها من غير ان يتحقق في الخارج استحقاقان بينهما تنافيات ومغايرة واما الثواب والعقاب فلا
وجود لهما الا في الآخرة ولا اجتماع بينهما ولا انعدام بل ذلك الى حكم الله ومشيئته على وفق حكمته والاقرب
ما قال امام الحرمين انه ليس بازاء معرفة الله تعالى كبيرة ترتبه وزرها على اجرها فكان من حقهم ان يدروا
بها جميع الكبائر واذا لم يفعلوا ذلك بطل حجتهم بتغالب الاعمال وسقوط اقلها باكثرها ومما يجب التنبيه له انه لا
فرق عندهم بين ان تكون المعاصي طارية على الطاعات او سابقة عليها او متخللة بينها وان ما يوهم به كلام البعض
من الاختصاص بالطارى بناء على ان الكبيرة طارية ليس بشيء قوله البحث الثاني عشر اتفقت الامة ونطق الكتاب
والسنة بان الله تعالى عفو غفور رحيم يعفو عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا
وان جاز عقلا ومنع بعضهم الجواز العقلي ايضا لانه مخالف لحكمة التفرقة بين من احسن غاية الاحسان
ومن اساء غاية الاساءة وضعفه ظاهر واختلفوا في العفو عن الكبائر بدون التوبة فجوزه الاصحاب بل
اثبتوه خلافا للمعتزلة حيث منعوه سمعا وان جاز عقلا عند الاكثرين منهم وصرح بعض المتاخرين
منهم بان القول بعدم حسن العفو عن المستحق للعقاب عقلا قول ابي القاسم الكعبي لنا على الجواز ان العقاب
حقه فيحسن اسقاطه مع ان فيه نفعا للعبد من غير ضرر لاحد وعلى الوقوع الآيات والاحاديث الناطقة
بالعفو والمغفرة وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات او يوبقهن بما كسبوا ويعفو
عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ان ربك لذو
مغفرة للناس على ظلمهم وفي الاحاديث كثيرة ومعنى العفو والمغفرة ترك عقوبة المجرم والستر عليه
بعدم المواخذة لا يقال يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر او عن الكبائر بعد التوبة او على تاخير

أو على عدم شرع الحدود في عامة المعاصي او على ترك وضع الآصار عليهم والفضائح في الدنيا مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل ... لاقوال المفسرين والاحاديث
الصحيحة الصريحة مما لا يصح لان البعض اداة المغفرة بالتوبة لا يختص بما دون الشرك ولا ملايم التعليق بالمشيئة ويأبى المقام لا يناسب التمني عن الشيء لكن لا نعلم عقلا ان جواز العفو
اغراء على القبيح فيمتنع والا بعد تسليم القاعدة نمنع كونه اغراء بل مجرد احتمال العفو بعد جزم كيف مع الرجحان ... النصوص ... بالنصوص الواردة في
وعيد الفساق فان الخلف والكذب نقص بالاتفاق ... انهم ... الخلف في الوعد ... تم

العفو بان المستحق او على عدم شرع الحدود في عامة المعاصي او على ترك وضع الآصار عليهم من التكاليف الشاقة كما
على الامم السالفة او على ترك ما فعل ببعض الامم من المسخ وكتبة الآثام على الجباه ونحو ذلك مما يفضحهم في الدنيا
لانا نقول هذا مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل تقييد للاطلاق بلا قرينة وتخصيص للعام بلا مخصص ومخالف
لاقاويل من يعتد به من المفسرين بلا ضرورة وعلى ما في الاحاديث الصحيحة الصريحة في هذا المعنى بلا فارق محاله
لما وقع في بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية فان المغفرة بالتوبة تعم الشرك وما دونه
فلا يصح التفرقة واثباتها لما دونه وكذا تعم كل احد من العصاة فلا يلائم التعليق بمن يشاء المفيد للبعضية وكذا
مغفرة الصغائر على ان في تخصيصه اخلالا بالمقصود اعني تهويل شأن الشرك ببلوغه النهاية في القبح بحيث لا
يعفو ويغفر جميع ما سواه ولو كبيرة في الغاية واما باقي الوجوه المذكورة فربما يكون في الشرك ايضا على ما لا يخفى فلا يبقى
للنفي والاثبات موقع وايضا يبعد حمل المغفرة بما بعد التوبة ان قبول التوبة وترك العقاب بعدها واجب عندهم فلا يعلق
بالمشيئة واعترض بان ترك العقاب على الكبيرة بعد التوبة ليس واجبا كثواب المطيع بل مقتضى الوعد على انه واجب
ان يكون كما هو المذهب عندكم وعلى تقدير ذلك فموافقه ما وعد هو المغفرة والعفو ولو سلم فتفضل الله به ولكان
واجبا عليه يكون بمشيئته وارادته فيصح تعليقه بها والجواب ان المذهب عندهم على ما صرح به في كتبهم هو ان العقاب
بعد التوبة ظلم يجب على الله تعالى تركه ولا نحو جعله من الواجب الذي كان فعله بالارادة والمشيئة لا يحسن في الاطلاق تعليقه
بالمشيئة كقضاء الدين والوفاء بالنذر لانه انما يحسن فيما يكون له الخيرة في الفعل والترك على انك اذا حققت فليس
مجرد تعليق على هذا بالمشيئة بمنزلة قوله يغفر ما دونه لمن شاء بل تقييد المغفور له يعني له يغفر لمن يشاء دون من
لا يشاء وهذا لا يكون في الواجب البتة بل في المتفضل به كقولك الامير يخلع على من يشاء يعني انه يفعل ذلك بالنسبة
الى البعض دون البعض وبهذا يندفع اشكال آخر وهو ان المغفرة بالمشيئة فلا يدل على الوقوع لعدم العلم بوقوع
المشيئة بل على مجرد الجواز وليس بمتنازع وقد يدفع بان المراد وقوع المشيئة ليتحقق الفرق بين الشرك وما دونه على
ما هو مقصود سوق الآية وهذا الدفع انما يتم على رأي من يجعل التفرقة بينهما بوقوع العفو ولا وقوعه ويجعل العفو عن
الكبائر عقلا وهم البلخي واتباعه بانه اغراء على القبيح لان المكلف يتكل على العفو فيرتكب القبائح وهو قبيح يمتنع
اسناده الى الله تعالى واجيب بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح العقليين بان مجرد احتمال العفو بل رجحانه لا يوجب
ارتكاب الباطل كيف مع الآيات القاطعة بالعذاب والوعيدات الواردة في كل باب فالمكلف يكون احتمال تركه
بل وقوعه في الجملة وبالنسبة الى من لا يعلمه الا الله مظنة للاغراء ومفضيا الى الاجتراء الا يرى ان قبول التوبة مع
وجوبه عندهم وعزمهم على كل احد غالبا ليس باغراء وان النبي صلى الله عليه وسلم مع نيل توفيقها لا ينزجر على التمني ... نيل كرامة العفو
فان قيل ترك العفو ادعى الى الطاعة فيكون لطفا يجب منع العفو علما منقوض بقبول التوبة وتاخير العقوبة وترك
ادعى وجه منع في تركهما منعا لما انعدامه في ترك العفو فان في العفو لطفا بالعبد في تادية وظيفة من نداء
على الله تعالى بالعفو والكرم والرافة قوله وسمعا تمسك القائلون بجواز العفو عقلا وامتناعه سمعا وهم البصريون
من المعتزلة وبعض البغدادية بالنصوص الواردة في وعيد الفساق واصحاب الكبائر اما بالخصوص كقوله تعالى ان الذين يأكلون
اموال اليتامى ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا او في التولي عن الزحف وماويه جهنم وبئس المصير
الى المعرض عن الحرب

بخلاف الخلف في الوعيد فانه كرم فيجوز البعض نعم حديث لزوم الكذب وتبدل القول مشكل فالاولى القول باخراجهم عن عموم اللفظ وبانه ليس تعالى
لمتنع بواعاد القول واما القول بان الكذب لا يجري في المستقبل فضعيف جدا وكذا القول بان صدق كلامه عندنا ازلي فلا يتغير والكذب عندكم انما امتنع لقبحه ولا قبح
ههنا لوصف العفو عليه كمن اخبر انه يقتل زيدا غدا فلم يفعله وذلك لان ازلية الصدق تقتضي ترك العفو وجواز الكذب في اخبار تفضي الى مفاسد لا تحصى

ولا تتعدى حدود المواريث خالدا فيها واما بالدخول في العمومات المذكورة في بحث الخلود واذا تحقق الوعيد فلا يتحقق
العفو وترك العقوبة بالنار لزم الخلف في الوعيد والكذب في الاخبار واللازم باطل كذا الملزوم واجيب بانهم مخلوق في
عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنة على ما مر والخلف في الوعد لؤم لا يليق بالكريم وفاقا بخلاف الخلف في الوعيد
فانه ربما يعد كرما والقول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد كما مر فكيف كان ترك عقابهم بالنار حلفا
مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك ودفع بانه لو صح ان خلف الوعيد يصح ان يسمى خلفا لنبي الله لان كثيرا من
افعاله بمنع الجنينة اعني لا يصح اطلاق اسم الفاعل منها عليه لايهام النقص كما انه يتكلم بالمجاز ولا يسمى متجوزا
وكذا لا يسمى ماكرا ومستهزئا ونحو ذلك بل الحق انه يتجوز عدم الثواب لا يسمى منجزا نعم لزوم الكذب في اخبار
الله تعالى مع الاجماع على بطلانه ولزوم تبديل القول مع النص الدال على انتفائه مشكل فالجواب الحق ان كل من حقق
العفو وحقه يكون خارجا عن عموم اللفظ بمنزلة التايب فان قيل صيغ العموم المنفي به عن دليل الخصوص دال
على ارادة كل فرد مما يتناوله اللفظ بمنزلة التنصيص عليه باسم الخاص فاخراج البعض بدليل منفي انما يكون
نسخا وهو لا يجري في الخبر للزوم الكذب فالتخصيص هو الدلالة على ان المخصوص غير داخل في العموم و
لا يكون ذلك الا بدليل متصل قلنا ممنوع بل ارادة الخصوص من العام والتقييد من المطلق شايع من غير
دليل متصل ثم دليل التخصيص والتقييد بعد ذلك وان كان متراخيا بيان لا نسخ وهذا هو المذهب عند
الفقهاء الشافعية والفقهاء من الحنفية وكانوا ينسبون القول بخلاف ذلك الى المعتزلة الا ان المتاخرين
منهم بعد ذلك نسخا وخصوا التخصيص بما يكون دليله متصلا وجوزوا الخلف في الوعيد ويقولون
الكذب يكون في الماضي دون المستقبل وهذا ظاهر الفساد فان الاخبار بالشيء على خلاف ما هو كذب
سواء كان في الماضي او في المستقبل قال الله الم تر الى الذين نافقوا يقولون لاخوانهم الذين كفروا من
اهل الكتاب لئن اخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم احدا ابدا وان قوتلتم لننصرنكم ثم قال والله يشهد
انهم لكاذبون لئن اخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم على ان المذهب عندنا ان اخبار الله تعالى
ازلي لا يتعلق بالزمان ولا يتغير بتغير المخبر به على ما سبق في بحث الكلام فان قيل فعلى ما ذكرتم
يكون حكم العام هو التوقف حتى يظهر دليل الخصوص قلنا لا بل يجري على عمومه في حق العمل بل وفي حق
وجوب اعتقاد العموم دون حقيقته وهذا البحث مستوفى في اصول الفقه وقد بسط الكلام فيه صاحب التبصرة
بعض البسط وللامام الرازي ههنا جواب الزامي وهو ان صدق كلامه لما كان عندنا ازليا امتنع كذبه
لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما عندكم فانما امتنع كذبه لكونه قبيحا ولم قلتم ان هذا الكذب قبيح وقد
توقف عليه العفو الذي هو غاية الكرم وهذا كمن اخبر انه يقتل زيدا غدا ظلما فمع الغد اما ان يكون
الحسن قتله وهو باطل واما ترك قتله وهو الحق لكنه لا يوجد الا عند وجود الكذب فما لا يوجد الحسن
الا عنده وجوده حسن قطعا فهذا الكذب حسن قطعا ويمكن دفعه بان الكذب في اخبار الله تعالى قبيح وكيف
تضمن وجوها من المصالح وتوقف عليه انواع من الحسن لما فيه من مفاسد لا تحصى ومطاعن في الاسلام
لا تخفى منها مقال الفلاسفة في المعاد ومجال الملاحدة في العناد ومنها بطلان ما وقع عليه الاجماع من

فاله ومن اشتهر من المعتزلة لان الفاسق مخلد وان عدم القطع بعقابه ارجاء لكن يشفى لان يكون هذا مذهب البعض او المختار عند الاكثرين هو ان الكبائر انما تسقط
الطاعات اذا زادت عقابها على ثوابها وذلك في علم الله واضطربوا فيما اذا تساويا وصرحوا بجواز العفو عقلا وشرعا عند البصريين وعند البغداديين عقلا غير الكعبي
المبحث الثالث عشر يجوز عندنا الشفاعة لاهل الكبائر في حط ما سبق من دلائل العفو وما تواتر معنى من ادخار الشفاعة لاهل الكبائر وقد يستدل بعموم قوله واستغفر لذنبك
وللمؤمنين اي لذنوبهم وبان اصل الشفاعة ثابت بالنص والاجماع وليس حقيقته لطلب المنافع على ما يراه المعتزلة والا لكنا شافعين للنبي عم حين نسأل الله زيادة كرامته
بل لاسقاط المضار وعندكم لا عقاب مع التوبة ولا صغيرة مع اجتناب الكبائر فتعين كونها لاسقاط الكبائر

من القطع بخلود الكفار في النار فان غاية الامر شهادة النصوص القاطعة بذلك واحاز الخلف لم يبق القطع الا عند من ذهب لا يجوز العفو
عنهم في الحكمة على ما يشير به قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون وعلى ذلك من الآيات ووجه الحق فيه ان العاصي قد لا
يخلو عن خوف عقاب ورجاء رحمة وغير ذلك من خيرات يقابل ما ارتكب من المعصية اتباعا للهوى بخلاف الكافر وايضا الكفر مذهب والمذهب
يعتقد للابد وحرمته لا يحتمل الارتفاع اصلا فكذا العقوبة بخلاف المعصية فانها لوقت الهوى والشهوة واما من جوز العفو عقلا والكذب في
الوعيد اخبارا ولا يجوز الكذب المتضمن بفعل الحسن او بانه لا كذب بالنسبة الى المستقبل فيخرج صريح اخبار الله تعالى بانه لا يغفر الكافر
وخلوده في النار فجواز الخلف وعدم وقوع مضمون هذا الخبر محتمل وما كان هذا باطلا قطعا علم ان القول بجواز الكذب في اخبار الله تعالى
باطل قطعا قوله خاتمة قد اشتهر من مذهب المعتزلة ان صاحب الكبيرة بدون التوبة مخلد في النار ولو عاش على الايمان والطاعة مائة سنة
ولم يفرقوا بين ان تكون الكبيرة واحدة او كثيرة واقعة قبل الطاعات او بعدها او بينها وجعلوا عدم القطع بالعقاب وتفويض
الامر الى الله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب لمن يشاء على ما هو مذهب اهل الحق ارجاء بمعنى انه تأخير للامر وعدم جزم بالعقاب والثواب
وبهذا الاعتبار جعل ابو حنيفة من المرجئة وقد قيل له من اين اخذت الارجاء فقال من الملائكة عم قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا
واما المرجئة الخالصة الباطلة فهم الذين يحكمون بان صاحب الكبيرة لا يعذب اصلا وانما العذاب والنار للكفار وهذا تفريط كما ان القول
بالوعيد افراط والتفويض الى الله تعالى وسط بينهما كالكسب بين الجبر والقدر وانما نقول ينبغي ان يكون ما اشتهر منهم مذهب بعضهم و
المختار خلافه لانه مذهب الجبائي وابي هاشم وكثير من المحققين وهو احتباط المتاخرين ان الكبائر انما يسقط الطاعات ويوجب
دخول النار اذا زادت عقابها على ثوابها والعلم بذلك مفوض الى الله تعالى فمن خلط الحسنات بالسيئات ولم يعلم غلبة الاوزار
لم نحكم بدخوله النار بل اذا زاد الثواب نحكم بانه لا يدخل النار اصلا واضطربوا فيما اذا تساوى الثواب والعقاب وصرحوا
بان هذا بحسب السمع واما بحسب العقل فيجوز العفو عن الكبائر الا عند الكعبي وذكر امام الحرمين في الارشاد ان مذهب
البصريين وبعض البغداديين جواز العفو عقلا وشرعا ولقد مثلنا هذا على المعتزلة المراد ركوا وانما لهم من نجا الذي سلكوا
والا فمن ليس لهم بعصمة او توبة ترجى قوله المبحث الثالث عشر الشفاعة ثابتة بالنص والاجماع الا ان المعتزلة قصروها
على المطيعين والتائبين لرفع الدرجات وزيادة المثوبات وعندنا تجوز لاهل الكبائر ايضا في حط العقاب عنهم
واما بعد دخول النار لما سبق من دلائل العفو عن الكبيرة وما اشتهر بل تواتر معنى من ادخار الشفاعة لاهل الكبائر كقوله عم
ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وترك العقاب بعد التوبة واجب عندهم فليس للعفو والشفاعة كثير معنى وقد يستدل
بقوله تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين اي ولذنوب المؤمنين وبعدم الكبائر وبقوله تعالى في حق الكفار فما تنفعهم شفاعة
الشافعين فان مثل هذا الكلام انما يساق حيث تنفع الشفاعة غيرهم فيقصد تقبيح حال الكفرة وتخييب رجائهم بانهم
ليسوا كذلك اذ لو لم تنفع الشفاعة احدا لم يكن في تخصيصهم زيادة تخييب وتوبيخ لهم لكنه مع هذا الكلف لا يفيد الا ثبوت
اصل الشفاعة ولا نزاع فيه نعم لو تم ما ذكره بعض اصحابنا من ان الشفاعة لا يجوز ان تكون حقيقة لزيادة المنافع بل لاسقاط
المضار فقط والصغاير مكفرة عندكم باجتناب الكبائر فتعين ان يكون لاسقاط الكبائر لكان في اثبات اصل الشفاعة اثبات
المطلوب الا ان غاية شبهتهم في ذلك هو ان الشفاعة لو كانت حقيقة في طلب زيادة المنافع لكنا شافعين في حق النبي عم حين نسأل الله تعالى

زيادة كرامته واللازم باطل وكذا ما اعترض به بانه يجوز ان يعتبر فيها زيادة قيد ككون الشفيع اعلى حالا من المشفوع له او كون زيادة المنافع مقصودة اليه لسؤاله وطلبه واجيب بان الشفيع قد يشفع لنفسه فلا يكون اعلى وقد يكون غير مطاع فلا يقع المسؤل فضلا عن ان يكون لاجل سؤاله فان قيل اطلاق الشفاعة على طلب المنافع مما لا سبيل الى انكاره كقول الشاعر فذاك فتى ان تأته في صنيعة الى ماله لم تأته بشفيع وكان منشور دار الخلافة للسلطان محمود ولتيقاك كوردة خراسان والتقبا كان يمين الدولة وامين الملة بشفاعة الخليفة حامد الاسفرايني فلما نعم لكن لو كان حقيقة لاطرد فيما ذكرنا احتجت المعتزلة بوجوه الاول الايات الدالة على نفي الشفاعة بالكلية فيختص بالمطيع والتائب بالاجماع فيبقى حجة فيما وراء ذلك مثل قوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الاية والضمير في ولا يقبل منها شفاعة للنفس المبهمة العامة وكقوله تعالى من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وكقوله تعالى وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع اي يجاب يعني لا شفاعة اصلا على طريقة قوله ولا ترى الضب بها ينجحر وكقوله تعالى وما للظالمين من انصار الثاني ما يشعر بنفي الشفاعة لصاحب الكبيرة منطوقا كقوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى فانه ليس بمرتضى او مفهوما كقوله تعالى حكاية عن حملة العرش ويستغفرون للذين امنوا اي غفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك ولا فارق بين شفاعة الملائكة والانبياء الثالث ما سبق من الايات المشعرة بخلود الفساق ولو كانت شفاعة لما كان خلود الرابع الاجماع على الدعاء بقولنا اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد عم ولو خصت الشفاعة لاهل الكبائر لكان ذلك دعاء بجعله منهم والجواب عن الاول بعد تسليم العموم في الازمان والاحوال انها تختص بالكفار جمعا بين الادلة على ان الظالم على الاطلاق هو الكافر وليس نفي النفع مستلزما نفي الشفاعة لانها طلب على خضوع والنفع ربما ينبئ عن مدافعة ومغالبة وعن الثاني بعد تسليم كون الكلام لعموم السلب لا لسلب العموم وقد سبق مثل ذلك عن الكتاب انا لا نسلم ان من ارتضى لا يتناول الفاسق فانه مرتضى من جهة الايمان والعمل الصالح وان كان مبغوضا من جهة المعصية بخلاف الكافر فالمتصف بمثل العوار والطرد فانه ليس بمرتضى عند الله تعالى اصلا لفوات الاصل المطلوب والاساس للكمالات ولا نسلم ان الذين تابوا لا يتناول الفاسق فان المراد تابوا عن الكفر والشرك اذ لا معنى لطلب مغفرة من تاب عن المعاصي وعمل صالحا عندكم لكونه عبثا او طلبا لترك الظلم بمنع المستحق حقه ثم بعد تسليم دلالة التخصيص بالوصف على نفي الحكم عما عداه وعن الثالث بما سبق في مسألة انقطاع عذاب صاحب الكبيرة وعن الرابع بان المراد اجعلنا من اهل الشفاعة على تقدير المعاصي كما في قولنا اجعلنا من اهل المغفرة واهل التوبة وتحقيقه ان المتصف بالصفات اذا افتخر بكرامة منشأها بعض تلك الصفات دون البعض لم يكن الاستدعاء لها لتلك الكرامة الا استدعاء الصفة التي هي منشأ تلك الكرامة الا يرى ان المعالجة وان لم تكن الا للمريض لكن قول اللهم اجعلني من اهل العلاج ليس طلبا للمرض بل للقرب الى الله تكذا ههنا الشفاعة وان اختصت باهل الكبائر لكن منشأها الايمان وبعض الحسنات التي تصير سببا لرضى الشفيع عنه وميله اليه وبهذا يخرج الجواب عما قالوا ان من حلف بالطلاق

ان يجعل الله على جعلنا من اهل الشفاعة انه يؤمر بالطاعات لا بالمعاصي قوله خاتمة ظاهر قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم يدل على ان الكبائر متمايزة عن الصغائر بالذات لا كما قيل ان كل سيئة فهي بالنسبة الى ما فوقها صغيرة وبالنسبة الى ما دونها كبيرة لانه لا يتصور حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل واني كلف ذلك فمن ههنا ذهب بعضهم الى تعريف الكبيرة بانها التي تشعر بقلة الاكتراث بالدين او التي نص عليها الشارع بخصوصها وبعضهم الى تعيين الكبائر ففي رواية ابن عمر رض انها الشرك بالله وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنة والزنا والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وعقوق الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم وزاد في رواية ابي هريرة رض اكل الربا وفي رواية علي رض السرقة وشرب الخمر قوله المبحث الرابع عشر في التوبة هي في اللغة الرجوع يقال تاب وثاب واناب اذا رجع فاذا اسند الى العبد اريد رجوعه عن الزلة الى الندم واذا اسند الى الله تعالى اريد رجوع نعمه والطافه الى عباده وفي الشرع هي الندم على المعصية لكونها معصية وقيد بذلك لان الندم على المعصية لاضرارها ببدنه او اخلالها بعرضه او ماله او نحو ذلك لا يكون توبة واما الندم لخوف النار او طمع الجنة فهل يكون توبة فيه تردد على ان ذلك هل يكون ندما عليها لقبحها ولكونها معصية ام لا وكذا الندم عليها لقبحها مع غرض اخر والحق ان جهة القبح ان كانت بحيث لو انفردت لتحقق الندم فتوبة والا فلا كما اذا كان الغرض مجموع الامرين لا كل واحد منهما وكذا في التوبة عند مرض مخوف بناء على ان ذلك الندم هل يكون لقبح المعصية ام لا بل للخوف كما ان الحق عند معاينة النار فيكون بمنزلة ايمان اليأس والظاهر من كلام النبي عم قبول التوبة ما لم يظهر علامات الموت ومعنى الندم تحزن وتوجع على ان فعل وتمني كونه لم يفعل ولا بد من هذا القيد لان مجرد الترك كالماجن اذا مل مجونه فاستروح الى بعض المباحات ليس بتوبة ولقوله عم الندم توبة وقد زاد قيد العزم على ترك المعاودة في المستقبل واعترض بان فعل المعصية في المستقبل قد لا يخطر بالبال لذهول او جنون او موت ونحو ذلك وقد لا يقتدر عليه لعارض افة كخرس في القاذف وشلل وجب في الزاني فلا يتصور العزم على الترك لما فيه من الاشعار بالقدرة والاختيار واجيب بان المراد العزم على الترك على تقدير الخطور والاقتدار حتى لو سلب القدرة لم يشترط العزم على الترك وهذا يشعر بكلام امام الحرمين حيث قال ان العزم على ترك المعاودة انما يقارن التوبة في بعض الاحوال ولا يطرد في كل حال اذ العزم انما يصح ممن يتمكن من مثل ما قدمه ولا يصح من المجبوب العزم على ترك الزنا ولا من الاخرس العزم على ترك القذف فما ذكره في المواقف من ان قولنا اذا اقدر لان من سلب القدرة على الزنا وانقطع طمعه عن عود القدرة اذا عزم على تركه لم يكن ذلك توبة منه ليس على ما ينبغي لاشعاره بان العزم على الترك يصح مع عدم القدرة على الفعل وبان الندم على الفعل مع العزم على الترك لا يكفي في التوبة بل لا بد من امر ثالث هو بقاء القدرة وكلام الامام وعبارة المواقف ان عند عدم القدرة لا يشترط في التوبة العزم بل لا يصح ويكفي مجرد الندم لا يقال مراد المواقف ان يحصل العزم بعد الندم ليس بتوبة لانا نقول هو الغرض من الكلام لا بيان اشتراط التقييد بالقدرة وقد يتوهم ان تقدير القدرة صفة للترك لا للعزم اي يجب العزم

والكسي المعتزلة باعتقاده انه اساء وانه لو امكنه رد المعصية لرد لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن ولان العاصي يكلف بالتوبة دائما وقد لا يمكنه تحصيل الحزن وهي
واجبة عندنا سمعا لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا وعند المعتزلة عقلا لما فيها من دفع الضرر ووجوبها على الفور واما تأخيرها فلاحقه وقبولها ثابت عندنا بدليل ظني واحتج الحكماء
ذلك بان العقاب بعد التوبة ظلم لان من بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه سقط ذنبه ولان التكليف باق وهو معرض للثواب ولا يتصور الا بسقوط العقاب ولا طريق سوى
التوبة وضعفه ظاهر ثم سقوط العقوبة عند اكثر المعتزلة بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها الخ

على ان لا يفعل على تقدير القدرة حتى لو عزم على من عرض له الآفة ان يعزم على ان لا يفعل لو فرض وجود القدرة لم يكن ذلك تسمم
ما قال في المواقف ان الزاني المجبوب اذا ندم وعزم على ان لا يعود على تقدير القدرة فهو توبة عندنا خلافا لابي
هاشم ثم التحقيق ان ذكر العزم انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن
ذلك العزم البتة على تقدير الخطور والاقتدار وقد شاع في عرف العوام اطلاق اسم التوبة على الاستغفار واظهار
العزم على ترك المعصية في المستقبل وليس من التوبة في شيء ما لم يتحقق الندم والاسف على ما مضى وعلامته
طول الحسرة والحزن والدمع ومن نظر في باب التوبة في كتاب الاحياء للامام حجة الاسلام وتأمل فيما بين وفي قصة
استغفار داود عليه السلام علم صعوبة امر التوبة والمعتزلة لما اخرجوا الكبيرة عن الايمان وجزموا بالدخول بل الخلود في
النيران ما لم يتوبوا اهتموا بامر التوبة حتى اعتقد عوامهم انه يكفي محض قول العاصي تبت ورجعت وخواصهم
انه يكفي ان يعتقد انه اساء وانه لو امكنه رد تلك المعصية لردها ولا حاجة الى الاسف والحزن لان اهل الجنة يندمون
على تقصيرهم ولا حزن ولان العاصي مكلف بالتوبة في كل وقت وقد لا يمكنه
تحصيل الغم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق قوله وهي واجبة لا نزاع في وجوب التوبة اما عندنا فسمعا لقوله تعالى
توبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا ونحو ذلك واما عند المعتزلة فعقلا لما فيها من دفع ضرر العقاب ولما
ان الندم على القبيح من مقتضيات العقل الصحيح وهذا يتناول الصغائر ايضا فيكون حجة على البهشمية القائلين بوجوب
التوبة على الصغائر سمعا لا عقلا لسقوط عقابها ثم المصرح في كلام المعتزلة ان وجوب التوبة على الفور حتى
يلزم بتأخيرها ساعة اثم آخر تجب التوبة عنه وعلم جار حتى ذكروا ان بتأخير التوبة عن الكبيرة ساعة واحدة
يكون له كبيرتان المعصية وترك التوبة وساعتين اربع الاوليان وترك التوبة عن كل منهما وثلث ساعات
ثمان وهكذا واما قبول التوبة فلا يجب عندنا اذ لا وجوب على الله تعالى وهل ثبت سمعا وعلى الحكم الواجب
نعم بدليل ظني اذ لم يثبت في ذلك نص قاطع لا يحتمل التأويل وعند المعتزلة يجب حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة
ظلم لكن مقتضى الجود على رأي البغدادية ومقتضى العدل والحكمة على رأي الجمهور واحتجوا بان العاصي
قد بذل وسعه في التلافي فيسقط عقابه كمن بالغ في الاعتذار الى من اساء اليه يسقط ذمه بالضرورة وبان التكليف
باق وهو معرض للثواب ولا يتصور الا بسقوط العقاب فوجب ان يكون له تخلص من العقاب وليس غير التوبة
فتعين ان يكون مخلصا واكثر المقدمات مزخرف بل ربما ندعي القطع بان من اساء الى غيره واثر في جهاته
ثم جاء معتذرا لا يجب في حكم العقل قبول عذره بل الخيرة اليه ان شاء صفح وان شاء جازاه واما
احتجاجهم بالاجماع على انه لا يجب على الله تعالى في وجوب قبول التوبة وعلى وجوب شكر على ذلك فربما يدفع بان
المسؤل هو اجتماع شرائط القبول لان الامر فيه خطير ووجوب القبول الثابت في وجوب الشكر لكونه احسانا وفضلا
نعم كتبه الوالد للولد يجب شكره مع وجوبها ثم اختلفوا في سقوط العقوبة فعند اكثر المعتزلة
بنفس التوبة وعند بعضهم بكثرة ثوابها اذ لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة الملجأ وبندم العاصي عند معاينة

واعتدنا بمحض الكرم والتوبة الصحيحة عبادة لا تبطل ثوابها بمعاودة الذنب والتوبة ثانيا عبادة اخرى ولا يلزم تجديدها كلما ذكر الذنب خلافا للقاضي والجبائي
ولا نعلم انها تصح الا بالاجماع على صحة اسلام من اصر على بعض معاصيه لان حقيقتها الرجوع والندم والعزم وقد وجدت وقال ابو هاشم تجب ان يكون الندم لقبحها وهو شامل للكل ورد
بان الشامل للكل هو القبيح لا قبحها الخ

التاوية يمنع الندم في صورة الالجاء ويمنع كونه للقبح في صورة المعاينة واحتج الاكثرون بانه لو كان بكثرة الثواب لما اختصت
التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة الثواب الى الكل على السوية ولما بقي فرق بين التوبة المتقدمة
على المعصية والمتأخرة عنها في اسقاط عقابها اعني الطاعة التي سقط العقوبة بكثرة ثوابها واللازم باطل للقطع بان
من تاب عن المعاصي كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب واما عندنا فهو بمحض عفو الله تعالى وكرمه وتوبة الصحيحة عبادة
يثاب عليها تفضلا ولا تبطل بمعاودة الذنب ثم ان تاب عنه ثانيا يكون عبادة اخرى وقال فيه عندكم حكم المؤمن
المواظب على الطاعات المعصوم عن المعاصي والمؤمن المصر على المعاصي طول عمره من غير عبادة اصلا والمؤمن الجامع
بين الطاعات والمعاصي من غير توبة والمؤمن التائب عن المعاصي واحد وهو التفويض الى مشية الله تعالى من غير قطع بالثواب
او العقاب فلا رجاء في الطاعة والتوبة ولا خوف في المعصية والاصرار وهذا جهالة جاهلة ومكابرة تامة قلنا
حكم الكل واحد في انه لا يجب على الله تعالى في حقهم شيء لكن يثيب المطيع والتائب البتة بمقتضى الوعد على تفاوت درجات ويعاقب
العاصي المصر بمقتضى الوعيد على اختلاف دركات لكن مع احتمال العفو احتمالا مرجوحا فاين التساوي وانقطاع الخوف
والرجاء نعم خوفنا لا ينتهي الى حد اليأس والقنوط اذ لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون ثم اختلفت
المعتزلة في انه اذا اسقط استحقاق عقاب المعصية بالتوبة هل يعود استحقاق ثواب الطاعة الذي ابطلته تلك المعصية فقال
ابو علي وابو هاشم لا لان الطاعة تنعدم في الحال وانما يبقى استحقاق الثواب وقد سقط فلا يعود وقال بعضهم
نعم لان الكبيرة لا تزيل الطاعة وانما تمنع حكمها وهو المدح والتعظيم فلا يزيل بل تمنع آثارها فاذا ارتفعت بالتوبة كان كما لم تكن
ظهرت ثمرة الطاعة كنور الشمس اذا زال الغيم وقال بعضهم وهو اختيار المتأخرين لا يعود ثوابها الا انه يكون يعود
طاعته السالفة مؤثرة في استحقاق ثمراته وهو المدح والثواب في المستقبل بمنزلة شجرة احرقت بالنار اغصانها وثمارها
ثم انطفأت النار فانه يعود اصل الشجرة وعروقها الى خضرتها وثمرها قوله ولا يلزم تجديد الندم كلما ذكر المعصية
لانه قد اتى بما كلف به وخرج عن عهدته خلافا للقاضي منا وابي علي من المعتزلة زعما منهما انه لو لم يتجدد كلما ذكرها
لكان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار والجواب المنع اذ ربما يضرب عنها صفحا من غير ندم عليها
ولا اشتهاء لها وابتهاج بها ولو كان الامر كما ذكر لزم ان لا يكون التوبة السابقة صحيحة وقال العاصي انه لم يجد ندما
كان ذلك معصية جديدة يجب الندم عليها والتوبة الاولى مضت على صحتها اذ العبادة الماضية لا ينتقضها شيء بعد ثبوتها قوله
ولا نعلم لصحة الذي انه يصح التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض خلافا لابي هاشم لنا الاجماع على ان الكافر اذا اسلم
وتاب عن كفره مع استدامة بعض المعاصي صحت توبته واسلامه ولم يعاقب الا عقوبة تلك المعصية واستدل البهشمية بان التوبة عن كل
المعاصي الا الرجوع عنها والندم عليها والعزم على ان لا يعاود لما وقد وجدت وشبهة ابي هاشم ان الندم عليها يجب
ان يكون لقبحها وهو شامل للمعاصي كلها فلا يتحقق الندم على قبيح مع الاصرار على قبيح واجيب بان الشامل للكل هو القبح
لا قبحها والتحقيق على ما ذكره صاحب التجريد هو ان الدواعي الى الندم على القبائح والتي سبقت في جعل الندم على
القبيح لقبحه لكن يجوز ان يترجح بعض الدواعي بامور تنضم اليه كعظم المعصية او قلة غلبة الهوى فيها فيقع ذلك الترجيح

ويكفي الاجمال وان علمت الذنوب مفصلا خلافا لبعض المعتزلة قالوا اما في حق الله فقد يكفي الندم كما في التولي من الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يتوقف الى زائد كما في الشرب وترك الصلوة والزكوة واما في حق العبد فلا بد من تسليم الحق او بدله ان كان الذنب ظلما كالغصب والقتل ومن ارشاده ان كان اضلالا ومن الاعتذار اليه ان كان ايذاء كالغيبة والتحقيق ان الزائد واجب آخر الا انه قد لا يصح الندم بدونه كرد المغصوب فالمبحث الخامس عشر قد انطبق الكتاب والسنة والاجماع على وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والمراد بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام والا فالامر بالمندوب والنهي عن المكروه ليس بواجب بل مندوب اقوله تعالى عليكم انفسكم معناه اصلحوا انفسكم باداء الواجبات وترك المعاصي تم

على الندم على هذا البعض خاصة دون البعض الآخر لانتفاء ترجح الداعي بالنسبة اليه ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي تحقق

فيه الترجح لا لقبحه اذ لا يخرج الداعي بهذا الترجح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي

الى الفعل الحسنة فقد يترجح البعض بمخصص بعض الافعال الحسنة بالوقوع ولا يلزم من ترك البعض الآخر كونه اتيانا

بهذا البعض لا لحسنه بل لغرض غاية ما في الباب انه حصل للداعي الى هذا الفعل الحسن رجحان لم يحصل للداعي الى الفعل الآخر

وهذا ما قال اصحابنا انه كما يجوز الاتيان بواجب حسنة مع ترك واجب آخر يجوز ترك قبيح لقبحه مع الاصرار على قبيح آخر قوله

ويكفي الاجمال يعني يكفي في التوبة عن المعاصي كلها الاجمال وان علمت مفصلة لحصول الندم والعزم وذهب بعض المعتزلة الى

انه لا بد من الندم تفصيلا فيما علم مفصلا وقد يقال بانه مكلف بالتوبة في كل وقت مع امتناع اجتماع الذنوب الكثيرة في وقت

واحد فلو لم يكف الاجمال لزم تكليف ما لا يطاق قالوا ان كانت المعصية في خالص حق الله تعالى كالواجب فقد يكفي الندم

كما في ارتكاب الفرار من الزحف وترك الامر بالمعروف وقد يفتقر الى امر زائد كتسليم النفس للحد في الشرب وتسليم ما وجب في

الزكوة ومثله في ترك الصلوة وان تعلقت بحقوق العباد لزم مع الندم ايصال حق العبد او بدله اليه ان كان الذنب ظلما

كما في الغصب وقتل العمد ولزم ارشاده ان كان الذنب اضلالا له والاعتذار اليه ان كان ايذاء كما في الغيبة ولا يلزم

تفصيل ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه افحش والتحقيق ان هذا الزائد واجب آخر خارج عن التوبة على ما قال

امام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته في حق الله تعالى وكان منعه القصاص من مستحقه

معصية متجددة تستدعي توبة ولا تقدح في التوبة عن القتل ثم قال وربما لا تصح التوبة بدون الخروج من حق العبد

كما في الغصب فانه لا يصح الندم عليه مع ادامة اليد على المغصوب ففرق بين القتل والغصب قوله المبحث الخامس

عشر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قد جرت عادة المتكلمين بايراد مسائل علم الكلام مع انه بالفروع اشبه

وكأنه لما بين التوبة في الزجر عن ارتكاب المعصية والاخلال بالواجب واشار بالمعروف الواجب وبالمنكر الحرام

ولهذا جعل القول بانهما واجبان مع العطف بان الامر بالمندوب ليس بواجب بل مندوب والدليل على وجوبهما

من غير توقف على ظهور الامام كما يزعم الروافض الكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى ولتكن منكم

امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واما السنة

فقوله عم مر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك وقوله عم لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر

او ليسلطن الله عليكم شراركم ثم يدعو خياركم فلا يستجاب لهم وقوله عم من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع

فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك اضعف الايمان واما الاجماع فهو ان المسلمين في الصدر الاول وبعده

كانوا يتواصون بذلك ويوبخون تاركه مع الاقتدار عليه فان استدل على نفي الوجوب بقوله تعالى يا ايها الذين

آمنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم وقوله تعالى لا اكراه في الدين وبما روي عن ابي ثعلبة رضي انه

قال قلنا يا رسول الله متى لا نأمر بالمعروف ولا ننهى عن المنكر قال اذا كان البخل في خياركم واذا

كان العلم في رذالكم واذا كان الادهان في كباركم واذا كان الملك في صغاركم اجيب بان المعنى اصلحوا

المنكم

وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يضركم بعد النهي عناد هم واصرارهم والاكراه في الدين منسوخ بآيات القتال ورخصة النبي عم في الترك لما هي خشية شيطان بسر طالة وهو العلم بوجه المعروف والمنكر وتجويز التأثير وانتفاء المفسدة ولا يختص بالولاة الا اذا انتهى الى القتال ولا بما يحمل الاجتهاد الا اذا كان مما يرى كالا جتهاد ولا بمن لا يرتكب مثله لانهما واجبان متميزان ويسقط بقيام البعض عن الباقين لانه فرض كفاية واذا انتصب لذلك واحد كالمحتسب تعين عليه اهل لا يجوز الاعتراض على آخر في محل الخلاف فيه خلاف تم

انفسكم باداء الواجبات وترك المعاصي وبالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا يضركم بعد النهي عناد هم واصرارهم على المعصية

اذ لا يضر المهتدي اذا نهى ضلال الضال وقوله لا اكراه منسوخ بآيات القتال على انه ربما يأفي في كون الامر والنهي

اكراها واما الحديث فلا يدل الا على نفي الوجوب عند فوات الشرط بلزوم المفسدة وانتفاء التأثير فان من شرائط

وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر علم الفاعل بوجههما من انه واجب معين او مخير مضيق او موسع عليه او كفاية

وكذا في المنهي وبالجملة العلم بما يختلف باختلافه الامر والنهي ليقعا على ما ينبغي ومنها تجويز التأثير بان لا يعلم

قطعا عدم التأثير قطعا لئلا يكون عبثا واشتغالا بما لا يعني فان قيل يجب وان لم يؤثر اعزازا للدين قلنا

ربما يكون وسيلة ذلك الا ومنها انتفاء مضرة ومفسدة اكثر من ذلك المنكر او مثله وهذا في حق الوجوب واما الجواز

فقالوا يجوز وان ظن انه يقتل ولا ينكى نكاية بضرب ونحوه لكن يرخص له السكوت بخلاف من تحمل وصبر

على المنكر كيس ويظن انه يقتل فانما يجوز اذا غلب على ظنه انه ينكي فيهم بقتل وجرح او هزيمة قوله ولا يختص

بالولاة كان المسلمون في الصدر الاول ومن بعدهم يأمرون الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر من غير نكير واحد

ولا توقيف على اذن فعلم انه لا يختص بل يجوز لآحاد الرعية بالقول والفعل لكن اذا انتهى الامر الى نصب القتال وشهر

السلاح ربط بالسلطان حذرا عن الفتنة كذا ذكر امام الحرمين وقال بل الحاكم الشرعي اذا استوى في ادراكه

الخاص والعام فيه للعالم وغير العالم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واذا اختص بمن يدركه بالاجتهاد فليس للعوام

فيه امر ونهي بل الامر فيه موكول الى اهل الاجتهاد ثم ليس للمجتهد ان يعترض بالردع والزجر على مجتهد آخر في

موضع الخلاف اذ كل مجتهد مصيب في الفروع عندنا ومن قال ان المصيب واحد فهو غير متعين عنده وذكر

في محيط الحنفية ان للحنفي ان يحتسب على الشافعي في اكل الضبع ومتروك التسمية عمدا او للشافعي ان يحتسب

على الحنفي في شرب المثلث والنكاح بلا ولي ثم لا يختص وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بمن

يكون ورعا لا يرتكب مثله بل من رأى منكرا وهو يرتكب مثله فعليه ان ينهى عنه لان ترك النهي عن المنكر ونهيه عنه واجبان

متميزان ليس لمن ترك احدهما ان يترك الآخر ثم هو فرض كفاية اذا قام به من كل صقع من فيه غنى سقط الفرض

عن الباقين وهذا لا ينافي القول بانه فرض على الكل لان المذهب ان فرض الكفاية على الكل ويسقط بفعل البعض

نعم اذا انتصب لذلك احد تعين عليه فيحتسب فيما يتعلق بحقوق الله تعالى من غير بحث وتجسس وفيما يتعلق

بحقوق العباد لا على وجه العموم كمطل المديون الموسر وتعدي الجار في جدار الجار يحتسب اذا استعداه صاحب

الحق وعلى العموم كتعطل شرب البلد وانهدام سوره وترك اهله رعاية ابناء السبيل المحتاجين مع علم

المال في بيت المال يحتسب ويأمر على الاطلاق وينكر على من يغير هيئات العبادات كالجهر في الصلوة السرية

وبالعكس وعلى من يزيد في الاذان وعلى من يتصدى للافتاء او التدريس او الوعظ وهو ليس من اهله

وعلى القضاة اذا احتجبوا الخصوم او قصروا في النظر في الخصومات وعلى ائمة المساجد المطروقة اذا طولوا

في الصلوات وبهذا يعلم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يقتصر على الواجب والحرام وينبغي ان يحتسب

برفق وسكون متدرجا الى الاغلظ فالاغلظ بحسب حال المنكر وذكر في المحيط للحنفية ان من رأى غيره مكشوف الركبة

ينكر عليه برفق ولا ينازعه ان لج وفي الفخذ ينكر عليه بعنف ولا يضربه ان لج وفي السوأة ادبه ولو لج قتله

الفصل الثالث في الاسماء والاحكام وفيه مباحث المبحث الاول الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن للتعدية او للتقوية وتعدى بالباء واللام بملاحظة معنى الاعتراف والاذعان وفي الاصطلاح ما اقر به النبي صادقا والصدق ما يوصف به المتكلم والكلام والحكم يتعلق بالشيء باعتبارات مختلفة مثل امنت بالله وبالملائكة وبالكتاب وبالرسول وباليوم الاخر وبالقدر واما في الشرع فالايمان فعل القلب فقط او اللسان فقط او كلاهما او مع سائر الجوارح فعلى الاول هو اسم للتصديق عند الاكثرين اعني تصديق النبي عم فيما علم مجيئه به بالضرورة او للمعرفة عند الشيعة والصالحي وعلى الثاني للاقرار فقط او المعرفة عند الرقاشي وبشرط التصديق عند القطان وبلا شرط عند الكرامية وعلى الثالث لمجموع التصديق والاقرار وعليه اكثر المحققين الا انه كثيرا ما يقع في عباراتهم مكان التصديق المعرفة او العلم او الاعتقاد

قوله الفصل الثالث في الاسماء والاحكام هذه الترجمة شايعة في كلام المتقدمين ويعنون بالاسماء اسامي المكلفين في الشرع مثل المؤمن والمسلم والمتقي والصالح وفي الذم مثل الكافر والفاسق والمنافق وبالاحكام ما لكل منهم في الاخرة من الثواب والعقاب وكيفيتهما قوله وفيه مباحث المبحث الاول الايمان في اللغة التصديق افعال من الامن للتعدية كأن المصدق صار ذا امن من ان يكون مكذوبا او جعل الغير امنا من التكذيب والمخالفة ويتعدى بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعالى حكاية وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين وكأنه في التحقيق عائد الى اخبار النبي صادقا والصدق مما يوصف به المتكلم والكلام والحكم يتعلق بالشيء باعتبارات يحتملها مثل امنت بالله اي بانه واحد متصف بما يليق منزه عما لا يليق وامنت بالرسول اي بانه مبعوث من الله صادق فيما جاء به وامنت بالملائكة اي بانهم عباد مكرمون المطيعون المعصومون لا يتصفون بذكورة ولا انوثة ليسوا ابناء الله ولا شركاءه وامنت بكتبه وكلماته اي بانها منزلة من عند الله صادقة فيما تضمنت من الاحكام وامنت باليوم الاخر اي بانه كائن البتة وامنت بالقدر اي بان الخير والشر بتقدير الله ومشيئته ومرجع الكل الى القبول والاعتراف واما في الشرع فاختلف الاراء في تحقيق الايمان وفي كونه اسما لفعل القلب فقط او لفعل اللسان فقط او لفعلهما جميعا وحدهما او مع سائر الجوارح وهذه طرق اربعة فعلى الاول قد يجعل اسما للتصديق اعني تصديق النبي فيما علم مجيئه به بالضرورة اي فيما اشتهر كونه من الدين بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع ووجوب الصلاة وحرمة الخمر ونحو ذلك ويكفي الاجمال فيما يلاحظ اجمالا ويشترط التفصيل فيما يلاحظ تفصيلا حتى لو لم يصدق بوجوب الصلاة عند السؤال عنه وبحرمة الخمر عند السؤال عنه كان كافرا وهذا هو المشهور وعليه الجمهور وقد يجعل اسما للمعرفة اعني معرفة ما ذكرنا ويتناول معرفة الله تعالى بوحدانيته وساير ما يليق به وتنزيهه عما لا يليق وهو مذهب الشيعة وجهم بن صفوان وابي الحسين الصالحي من القدرية وقد عدل الى الاشعري وسوق الفرق بين المعرفة والتصديق ومن الناس من يكاد يقول بانه اسم لمعنى اخر غير المعرفة والتصديق هو التسليم الا انه يعود بالاخرة الى التصديق على ما يراه اهل التحقيق وعلى الثاني وهو ان يجعل اسما لفعل اللسان اعني الاقرار بحقية ما جاء به النبي عم قد يشترط معه معرفة القلب حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا واليه ذهب الرقاشي زاعما ان المعرفة ضرورية توجد لا محالة فلا يجعل من الايمان لكونه اسما للفعل المكتسب الاختياري وقد يشترط التصديق واليه ذهب القطان ومرجح بان الاقرار الخالي عن المعرفة والتصديق لا يكون ايمانا وعند اقترانه بهما يكون الايمان هو الاقرار فقط وقد لا يشترط شيء منهما واليه ذهب الكرامية حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا الا انه يستحق الخلود في النار ومن اضمر الايمان ولم يتفق منه الاظهار والاقرار لم يستحق الجنة واذا تحققت فليس لهؤلاء الفرق الثلث كثير خلاف في المعنى وفيما يرجع الى الاحكام وعلى الثالث وهو ان يكون اسما لفعل القلب واللسان فهو اسم للتصديق المذكور مع الاقرار وعليه كثير من المحققين وهو المحكي عن ابي حنيفة رضه وكثيرا ما يقع في عبارات البخاري من العلماء مكان التصديق ومعلمه تارة المعرفة وتارة العلم وتارة الاعتقاد فعلى هذا من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار باللسان في عمره مرة لا يكون مؤمنا عند الله ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من الخلود في النار بخلاف ما اذا جعل اسما للتصديق فقط فان الاقرار حينئذ شرط لاجراء الاحكام عليه في الدنيا من الصلاة عليه وخلفه والدفن في مقابر المسلمين

وعلى الرابع للاقرار باللسان والتصديق بالجنان والعمل بالاركان اما على ان يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر وعليه الخوارج او غير داخل وعليه المعتزلة مختلفين في ان الاعمال فعل الواجبات وترك المحظورات او مطلق فعل الطاعات واما على ان لا يجعل خارجا وعليه اكثر السلف وهو المحكي عن مالك والاوزاعي والشافعي ... النجاة وعلى الكامل المنجي بلا خلاف والا فانتفاء الشيء بانتفاء جزئه ضروري قوله لنا مقامات المقام الاول انه فعل القلب لقوله تعالى ولكن كتب في قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ...

والمجالسة بالعشور والزكوات ونحو ذلك ولا يخفى ان الاقرار لهذا الغرض لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار على الامام وغيره من اهل الاسلام بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره ثم الخلاف فيما اذا كان قادرا وترك التكلم لا على وجه الاباء اذ المعاند المصر على عدم الاقرار مع المطالبة به كافر وفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق ولهذا اطبقوا على كفر ابي طالب وان كابرت الروافض عن متاملين في انه كان اشهر اعمام النبي عم واكثرهم اهتماما بشأنه واوفرهم حرصا من النبي صلعم على ايمانه لكشف اشتهار ايمان حمزة والعباس رضي الله عنهما وشاع على رؤوس المنابر فيما بين الناس ودرى بابيهما الاحاديث المشهورة وكثر منهما في الاسلام المساعي المشكورة دون ابي طالب واما على الرابع وهو ان يكون الايمان اسما لفعل القلب واللسان والجوارح على ما قال انه اقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالاركان فقد يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان داخلا في الكفر واليه ذهبت الخوارج او غير داخل فيه وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة الا انهم اختلفوا في الاعمال فعند ابي علي وابي هاشم فعل الواجبات وترك المحظورات وعند ابي الهذيل وعبد الجبار فعل الطاعات واجبة كانت او مندوبة الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة بترك المندوب مما لا ينبغي ان يكون مذهبا للعاقل وقد لا يجعل تارك العمل خارجا عن الايمان بل نقطع بدخوله الجنة وعدم خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف جميع اهل الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والاوزاعي والشافعي رضي الله عنهم وعليه اشكال ظاهر وهو انه كيف لا ينتفي الشيء اعني الايمان مع انتفاء ركنه اعني الاعمال وكيف يدخل الجنة من لم يتصف بما جعل اسما للايمان وجوابه ان الايمان يطلق على ما هو الاصل والاساس في دخول الجنة وهو التصديق وحده او مع الاقرار وعلى ما هو الكامل المنجي بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل على ما اشير اليه بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وموضع الخلاف ان مطلق الاسم للاول ام للثاني وذكر الامام في وجه الضبط ان الايمان اما ان يكون اسما لعمل القلب فقط وهو المعرفة عند الامامية وجهم والتصديق عندنا واما لعمل الجوارح فان كان هو القول فمذهب الكرامية او سائر الاعمال فمذهب المعتزلة واما لمجموع عمل القلب وعمل الجوارح وهو مذهب السلف وفيه اختلال من جهة ترك عمل القلب في مذهب الاعتزال وعدم التعرض لمذهب التصديق والاقرار فان قيل قد ذكرت من المذاهب ما يبلغ عشرة ونحن قاطعون بان النبي عم ومن بعده كانوا يا مرون بامر معلوم يمتثل من غير افتقار الى بيان والاستفسار الى المتعلق اعني ما يجب الايمان به فكيف ذلك قلنا الاخفاء في ذلك فانهم كانوا يا مرون بالتصديق وقبول الاحكام ويكتفون في حق الاحكام الدنيوية بما يدل على ذلك وهو الاقرار الا انه وقع اختلاف واجتهاد في ان مناط الاحكام الاخروية مجرد هذا المعنى ام مع الاقرار بحيث يجمع مع الاعمال وان ذلك مجرد معرفة واعتقاد ام امر زائد على ذلك وهذا لا بأس به قوله لنا مقامات الاول ان الايمان فعل القلب دون مجرد اللسان الثاني انه التصديق دون المعرفة والاعتقاد الثالث ان الاعمال ليست داخلة فيه بحيث ينتفي بانتفائها

والعل...

ولم تؤمن قلوبهم وقال ولما يدخل الايمان في قلوبكم وفي الحديث اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان مثقال ذرة من حبة من خردل من الايمان فالوا فاثابهم الله بما قالوا وانضمام شاع الاكتفاء
بالكلمتين حكما الثواب على القول وهو المعنى او على القول لدلالة عليه والاكتفاء انما كان في حكم الدنيا وبه عصمة الدم والمال ولذا قال امرت ان اقاتل الناس ◦ المقام الثاني ان الايمان في الشرع
لم ينقل الى غير معنى التصديق لانه خلاف الاصل ولان العرب كانوا يمتثلون من غير استفسار ولا توقف انه فهما حيث الايمان به وقد بين بقوله عم الايمان ان يؤمن بالله الحديث غاية الامر
انه خص بالتصديق بامور مخصوصة ومعناه ما يعبر عنه بگرويدن وراست گوى داشتن وتقابله التكذيب وتنافيه التردد وهو غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف ثم

اما المقام الاول فبيانه بنصوص يدل على ذلك حتى ان القول بكون الايمان مجرد الاقرار يكاد يجري مجرى انكار النصوص
قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم
قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم اذا جاءكم المؤمنات فامتحنوهن
الله اعلم بايمانهن وقال النبي صلى الله عم اللهم ثبت قلبي على دينك ومن كان في قلبه مثقال ذرة من حبة من خردل من
الايمان الحديث وقد يستدل بوجهين الاول انه لو كان الايمان هو القول لما كان المكلف مؤمنا حقيقة الا حال
التلفظ لانقضاء القول بعده بخلاف التصديق فانه باق في القلب حتى حال النوم والغفلة الى طريان ضده الذي
هو الكفر واجيب بعد تسليم كون اسم الفاعل حقيقة في الحال دون الماضي بان المؤمن بحسب الشرع اسم لمن تكلم بما يدل على
التصديق الى ان يطرأ ضده وثانيهما انا لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى آخر لم يكن المتلفظ
به مؤمنا قطعا واجيب بانهم لا يعنون ان الايمان هو التلفظ بهذه الحروف كيف ما كانت بل التلفظ بالكلام الدال
على التصديق القلبي اي الالفاظ كانت واية حروف من غير ان يجعل التصديق جزءا منه وانما الاصل انه اسم للمقيد دون
المجموع ثم تمسك المخالف بوجهين الاول قوله تعالى فاثابهم الله بما قالوا حيث رتب ثواب الجنة على القول فلما ان كانت ما
موصولة فالمقول بالتحقيق هو المعنى وان كانت مصدرية فالقول ان حمل على اللفظي فالثواب عليه لدلالته على وجود المعنى
في النفس وان حمل على النفسي فهو نفس التصديق ويرد على ما ذكرنا قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار حيث رتب على
القول الخالي عن تصديق القلب العقاب بالنار والمخالف ايضا لا يخالف في ذلك وقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وما هم
بمؤمنين حيث نفى الايمان عمن اقر باللسان دون القلب والثاني ان النبي عم ومن بعده كانوا يكتفون من كل احد بمجرد الاقرار
والتلفظ بكلمتي الشهادة حتى ان اسامة حين قتل من قال لا اله الا الله ذكرا بانه لم يكن مصدقا بالقلب انكر عليه النبي عم
وقال هلا شققت قلبه وقال عم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا ذلك عصموا مني دماءهم و
اموالهم فكان جزاء في حق احكام الدنيا وانما النزاع في احكام الآخرة واذا انا ملة محمد نساحة لنا لا علينا قوله
المقام الثاني ان الايمان في اللغة التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال ولم ينقل الى غيره
في الشرع اما اولا فلان النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بدليل واما ثانيا فلانه كثر في الكتاب والسنة خطاب
العرب به بل كان ذلك اول الواجبات واساس المشروعات فامتثل من امتثل من غير استفسار ولا توقف في الايمان
ولم يكن ذلك من الخطاب بما لا يفهم واما ثالثا فيحتاج الى بيان ما يجب الايمان به فبين وفصل بعض التفصيل حيث قال النبي عم
لمن سأله عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث وذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه
عندهم ثم قال هذا جبريل اتاكم يعلمكم دينكم ولو كان الايمان غير التصديق لما كان هذا تعليما وارشادا بل
تلبيسا واضلالا نعم لو قيل انه في اللغة لمطلق التصديق وقد نقل في الشرع الى التصديق بامور مخصوصة فلا
نزاع واما المقصود انه تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو ما يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وراست
گوى داشتن ويخالفه التكذيب ويتنافيه التوقف والتردد ولهذا اصطلح العلماء في الفاظ الايمان گرويدم باور

ولا يصدق قال الله تعالى الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم وبين الفرق بان المقابل للتصديق
الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكر والجهالة ولهذا قد يفسر بالتسليم وبالعكس وبان التصديق ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو كسبي اختياري ولهذا يؤمر به ويثاب عليه و
المعرفة ربما تحصل بلا كسب والتزاد من قال المعتبر في الايمان التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وهذا يقال على ما جعل في المنطق مقابلا للتصور فانه
قد يخلو عن الاختيار فلا يكون تصديقا في اللغة فلا يكون ايمانا في الشرع لكن والتصديق مامور به فيكون فعلا اختياريا هو ايقاع النسبة اختيارا والعلم كيفية نفسانية او انفعال
مضطرب في ان هذا نوع من التصديق المنطقي مقيد بالاختيار او ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا والعلم كيفية او انفعال وهذا جزم من قال التسليم الذي فسر به التصديق امر
وراء العلم من جنس كلام النفس على ما صرح به امام الحرمين وغيره معناه گرويدن وباور كردن وحق داشتن وانه لا يمكن بدون العلم والمعرفة خالي عن التصديق المنطقي گرويدن و

باور داشتم وراست گوى داشتم بدل انه معنى واضح عند العقل لا يشتبه على العوام فضلا عن الخواص والمذهب
انه غير العلم والمعرفة لان من الكفار من كان يعرف الحق ولا يصدق به عنادا واستكبارا قال الله تعالى الذين
اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون وقال وان الذين
اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله بغافل عما يعملون وقال وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما
وعلوا وقال حكاية عن موسى عم لفرعون لقد علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر
فاحتيج الى الفرق بين العلم بما جاء به النبي عم ومعرفته وبين التصديق به ليصح كون الاول حاصلا للمعاندين دون
الثاني وكون الثاني ايمانا دون الاول فاقتصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة
والجهالة واليه اشار الامام الغزالي حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم
والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر
كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل راس العبادات بخلاف المعرفة فانها
ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحقق بعض المتاخرين زيادة تحقيق فقال
المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق
المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبي النبوة واظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة
من غير ان ينسب الصدق اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مامور به فيكون
فعلا اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والفعل القلبي ليس
كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذي يسمى كلام النفس ويسمى عقد
القلب فالسوفسطائي عالم بوجود النهار وكذا بعض الكفار بنبوة النبي عم لكنهم ليسوا مصدقين لغة لانهم لا يحكمون
اختيارا بل ينكرون وكلام هذا المحقق متردد مميل تارة الى ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق
المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق العلمي اعم لا فرق بينهما الا بلزوم الاختيار
وعدمه وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا اختياريا وكون العلم كيفية او انفعالا وعلى هذا الاخير اكثر
العلماء المعتنين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي فسر به الامام الغزالي التصديق ليس من جنس
العلم بل امر وراءه معناه گردن نهادن وگرويدن وحق داشتن مرا آنکه حق داشته باشی ويوضح
ما ذكره امام الحرمين ان التصديق على التحقيق كلام النفس لكن لا يثبت كلام النفس الا مع العلم ونحن نقول
لا شك ان التصديق المعتبر في الايمان هو ما يعبر عنه في الفارسية بگرويدن وباور كردن وراست گوى داشتن
اذا اضيف الى الحاكم وراست داشتن وحق داشتن اذا اضيف الى الحكم ولا يكفي مجرد العلم والمعرفة الحالي
عن هذا المعنى لكن هاهنا مواضع نظر ومطارح فكر لا بد من التنبيه عليها ولا غنى عن الاشارة اليها الاول انه ليس
معنى كون المامور به مقدورا واختياريا انه يكون البتة من مقولة الفعل التي ربما يمتاز عن كونها من الاعيان الخارجية
دون الاعتبارات العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله بكسبه واختياره سواء كان هو في نفسه من الاوضاع
والهيئات كالقيام والقعود والكيفيات كالعلم والنظر فاعلم انه لا اله الا هو وانظر ماذا في السموات والارض او

لكن ينبغي التنبيه على امور الاول انه ليس معنى لزوم كون المامور به اختياريا انه يكون من مقولة الفعل البتة بل ان يصح تعلق القدرة به وكسبه بالاختيار سواء كان في نفسه من الاوضاع ... كالقيام والقعود والعلم والنظر فاعلم انه لا اله الا هو

او الانفعالات كالتسخن والتبرد او الحركات والسكنات وغير ذلك كالصلوة او التروك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا
فالواجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فيكون الايمان مامورا به اختياريا
مقدورا مثابا عليه لا باعتبار كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيق الله تعالى وهدايته
على انه لو لزم كون المامور به هو الفعل بمعنى التاثير جاز ان يكون معنى الايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله
كما في ساير الواجبات ثم ان الامام ابن سينا وهو القدوة في فن المنطق والثقة في تفسير الالفاظ وشرح معانيه
صرح بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه اللغوي المعبر عنه في الفارسية بگرويدن
المقابل للتكذيب قال في كتابه المسمى بدانشنامه علائى دانش دو گونه است يكى دريافتن وآنرا
رسيدن وآنرا بتازى تصور خوانند ودوم گرويدن وآنرا بتازى تصديق خوانند وهم اصرح
بان ثاني قسمى العلم هو المعنى الذي وضع بازائه لفظ التصديق في لغة العرب وگرويدن في لغة الفرس
ونقل ما يشبه مذهبه معاند مكابر ويدن في المنطق غيره في اللغة وقال في الشفاء التصديق
هو ان يكون البياض عرض هو ان يحصل في الذهن نسبة صورة هذا التاليف الى الاشياء انفسها انها
مطابقة لها والتكذيب يخالف ذلك فلم يجعل التصديق حصول النسبة التامة في الذهن على ما نقله البعض
بل حصول ان نسبة الذهن الثبوتية للاشياء الذي هو طرفي الموافق لما في نفس الامر بالمطابقة
ومعناه نسبة المتكلم الى الصدق اعني صادق داشتن وگرويدن ويقابله بانه ضد التكذيب الذي معناه
النسبة الى الكذب اعني كاذب داشتن وبهذا يندفع ما يقال ان التكلم فعل اختياري هو الايقاع
والانتزاع فكيف يكون نفس التصديق او جزءه والتصديق قسم من العلم الذي هو من مقولة الكيف او
الانفعال وتم ما قال من قال الاسناد والايقاع ونحو ذلك الفاظ وعبارات والتحقيق انه ليس للنفس
هيهنا تاثير وفعل بل اذعان وقبول وادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة نعم حصول هذا التصديق قد
يكون بالكسب اي بمباشرة الاسباب بالاختيار كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس وما اشبه
ذلك وقد يكون بدونه كمن وقع عليه الضوء فعلم ان الشمس طالعة والمامور به يجب ان يكون من الاول فلهذا قيل
فاليقين الحاصل بدون الاذعان والقبول بل مع الجحود والاستكبار كما للسوفسطائي وبعض الكفار
يكون من قبيل التصور دون التصديق وهو ظاهر البطلان فلما نحن لا ندعي الا كون التصديق المنطقي
على ما يفسره بعضهم لا على ما يفهمه كل شاعر وحائك هو التصديق اللغوي المقابل للتكذيب المعبر عنه بگرويدن
وانه لا يصح بشهادة العقول واطباق القوم على ان المعتبر في الايمان هو اللغوي دون المنطقي بل غايته
انه يجب انضمام امور كالاختيار وترك الجحود والاستكبار والا انه يلزم ... وكون التعيين
للحال مع الاذعان والقبول تصورا او خارجا عن التصور والتصديق وذلك بحث آخر لكن الكلام
في امكان حال الايمان بدون الاذعان وفي كون بعض الكفار موقنين بحقية ما جاء به النبي عليه السلام عن معرفة قلبي و
وان كفرهم ليس من جهة الاباء عن الاقرار باللسان والاستكبار عن امتثال الاوامر وقبول الاحكام
والاصرار على التكذيب باللسان الى غير ذلك من موجبات الكفر مع تصديق القلب بعدم الاعتداد به مع شكل

الامارات كما في القاء المصحف في القاذورات التاسع انا لا نسلم ان نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه
وقبوله وادراكه بهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا من غير ان يحصل هناك فعل وتاثير من القلب ونقطع بان هذه الكيفية
للنفس قد تحصل بالكسب والاختيار بمباشرة الاسباب وقد تحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر في الايمان ان
يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المامور به واما ان هذا فعل وتاثير من النفس والكيفية لها وان الاختيار معتبر
في مفهوم التصديق اللغوي فكلا بل معلوم الانتفاء قطعا ولو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل دون الكيف
لما صح الاتصاف بحقيقة الاحوال المباشرة والتحصيل كما لا يخفى على من يعرف معنى هذه المقولة الرابع انه وقع في
كلام كثير من علماء الملة وعلماء الامة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغي ان يحمل على العلم التصديقي
المعبر عنه بگرويدن ونقطع بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقيود وخصوصيات
كالتحصيل بالاختيار وترك الجحود والاستكبار ونحو ذلك كما ذكره امير المؤمنين علي رضه ان الايمان معرفة و
المعرفة تسليم والتسليم تصديق فان قيل قد ذكر مثل امام الحرمين والامام الرازي ونحوهما ان التصديق من قبيل
كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة قلنا معناه انه ليس متعينا ان يكون علما او ارادة او طلبا او اخبارا او انشا
او غير ذلك وليس كلام النفس نوعا من الكيف مغايرا لما هو حاصل في النفس باتفاق الفرق والا لكان انكار الكلام
للتصديق والطلب والاخبار والاستخبار وساير ما يحصل في القلب وليس كذلك بل انكار ما عدا الذي الكلام هو المسموع
فقط دون ما هو المعنى فالقول بان الايمان كلام النفس لا يكفي في التفصي عن مطالبة انه من اي نوع من انواع الاعراض
وانه مقولة من المقولات ولا مخلص سوى تسليم انه من الكيفيات النفسية الحاصلة بالاختيار الخالية عن الجحود والا
ستكبار وليت شعري انه اذا لم يكن من جنس العلوم والاعتقادات فما معنى تحصيله بالدليل والتقليد وهل يعقل ان يكونا
ثمرة النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد وكلام كثير من ذوي التحصيل القائلين بالتصديق يدل على انهم
لا يعنون بالمعرفة التي لا تكفي في الايمان معرفة حقية جميع ما جاء به النبي عليه السلام قال ابو المعين النسفي في تبصرة الادلة
لا يلزم من انعدام العلم انعدام التصديق فانا آمنا بالملائكة والكتب والرسل ولا نعرفهم باعيانهم ولعلنا نجدهم
يعرفونهم ولا يصدقون كما قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب ... فدل على انفكاك التصديق عن العلم وسمى ... جعل
الايمان معرفة على ما ذهب اليه جهم بن صفوان الى ... ان ما ذكر من اعتبار الاختيار في نفس التصديق اللغوي
وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما تلقى عليهم والانبياء بما اوحي اليهم
والصحابة بما سمعوا من النبي عليه السلام كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد المعجزة
فوقع في قلبه صدق النبي عليه السلام من غير تحصيل ذلك اختيارا بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل
من المعجزات ضروري بما يقع في القلب من غير اختيار ولا يصح فيه التصديق الاختياري المامور به وكل هذا
موضع تامل فان قيل لا شك ان المقصود بالتصديق والتسليم واحد والتصريح بذلك من اكابر الصحابة وعلماء
الامة وان معنى قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت
ويسلموا تسليما علمه شاهد وان امكنت مناقشة وسعوا فما زادهم الا ايمانا وتسليما مجادلة في اتحاد المفهوم
لا غير فما بال اقوام شددوا النكير واكثروا المدافعة على من قال به لكن من المتاخرين ونسبوه الى اختراع مذهب

في الاسلام وزيادة وركن في الايمان قلنا لانه كانه زعم اولا ان التسليم امر زائد على التصديق الذي اعتبره العلماء على من قبله من الاذكياء واعترف ثانيا بانه اطلع عليه بعد حين من الدهر وصدر من العمر مع ان السلف قد صرحوا بان المراد به ما يعبر عنه في الفارسية بگروبدن وباور داشتن وبذيرفتن وراستگوی داشتن وانه لا يكفي مجرد المعرفة لحصولها لبعض الكفار على ما تلونا من الآيات وحكايات تفضي ذلك الى نسبة نفسه من الزمان وكثير من السلف الى الجهل بحقيقة الايمان والى الاصرار على انه لا بد من امرين التصديق والاقرار ولانه اخذ لفظ التصديق مجردا مع كونه جمانيا من الانام مشهورا على وجه الايام مذكورا وبني الامر كله على لفظ التسليم بحيث اعتقد كثير من العوام بل الخواص انهما معنيان مختلفان قد يجتمعان وقد يفترقان لا حظ لاهل التصديق منها دون التسليم من الايمان وربما ترى الواحد من غلاة الفريقين وجهلة القبيلتين يشميزون من لفظ التصديق ولا يكتفي بان يكون التصديق والتسليم مذهبين ولانه اعتبر في التسليم تحقيقات وتدقيقات لم تخطر ببال الكثير من المليين بل لا يفهمها الا الاذكياء من ائمة الدين فاتخذها جهلة العوام ذريعة الى تكفير الناس وتجهيل الخواص حتى استفتوه في شان بعض رؤساء الدين وعلماء المسلمين والمهرة من المحققين فافتى بكفره بناء على انه انكر بعض ما اورده في تحقيق الايمان مع انك اذا حققت فبعض مباينة في اللفظ وبعضها اجتهادي الى غير ذلك من امور قصد بها صلاح الدين وقمع الملحدين لكنها ادت الى ما ادت وافضت الى ما افضت فالاولى ترك الادفق الى الاوفق والاليق الى الاوثق ولا عليه فانه قد بذل الجهد في احياء مراسم الدين واعلاء لواء المسلمين جزاه الله خير الجزاء عن اهل الثقلين واعلى درجته يوم اللقاء في عليين قوله المقام الثالث الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان لوجوه الاول ما مر انه اسم للتصديق ولا دليل على النقل الثاني النص والاجماع على انه لا ينفع عند معاينة العذاب ويسمى ايمان الباس ولا خفاء في ان ذلك انما هو التصديق والاقرار اذ لا مجال للاعمال الثالث النصوص الدالة على الاوامر والنواهي بعد اثبات الايمان كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام الرابع النصوص الدالة على ان الايمان والاعمال امران متغايران كقوله تعالى الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا ومن ياته مؤمنا قد عمل الصالحات وهو مؤمن وسئل النبي عم عن افضل الاعمال فقال ايمان لا شك فيه وجهاد لا غلول فيه وحج مبرور الخامس الآيات الدالة على ان الايمان والمعاصي قد يجتمعان كقوله تعالى الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم والذين امنوا ولم يهاجروا وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا الآية كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المؤمنين لكارهون السادس الاجماع على ان الايمان شرط العبادات السابع انه لو كان اسما للطاعات فاما للجميع فيلزم انتفاؤه بانتفاء بعض ما على ولم يكن من صدق واقر مؤمنا قبل الاتيان بالعبادات والاجماع على خلافه وعلى ان من صدق واقر فادركه الموت مات مؤمنا قال في التبصرة قد اجمع المسلمون على تحقق اسم الايمان واثبات حكمه بمجرد الاعتقاد واما للبعض فيكون كل طاعة ايمانا على حدة والمنتقل من طاعة الى طاعة منتقلا من دين الى دين الثامن ان جبريل عم لما سال النبي عم عن الايمان لم يجبه الا بالتصديق دون الاعمال وقالت المعتزلة والخوارج لا ننكر استعمال الايمان في الشرع في معناه اللغوي اعني التصديق لكنا ندعي نقله عن ذلك الى معنى شرعي هو فعل الطاعات وترك المعاصي

لان المفهوم من اطلاق المؤمن في الشرع ليس هو المصدق فقط ولهذا الاحكام المجراة على المؤمنين دون الكفرة ليست منوطة بمجرد المعنى اللغوي وذلك بانا لا ندعي كونه اسما لكل تصديق بل للتصديق بامور مخصوصة كما في الحديث المشهور فان اريد بالنقل عن المعنى اللغوي بحيث لا يخبر فلا نزاع ولا دلالة على ما يزعمون من كونه اسما للطاعات فاحتجوا بوجوه الاول ان فعل الواجبات هو الدين المعتبر لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة اي ذلك المذكور من اقامة الصلوة وغيرها هو الدين المعتبر والدين المعتبر هو الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام والاسلام هو الايمان لما سيجيء واجيب اولا بان ذلك مفرد مذكر وجعله اشارة الى جملة ما سبق تاويل ليس اولى واقرب من جعله اشارة الى الاخلاص او التدين والانقياد لما سبق من الاوامر بل ربما يكون هذا اولى لبقاء اللفظ على معناه اللغوي الحقيقي او قريبا منه الا يرى ان قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا الى قوله ذلك الدين القيم معناه ان التدين بكون الشهور اثني عشر اربعة منها حرم والانقياد لذلك الدين المستقيم على ان هيهنا شيئا مستقيما آخر وهو ان الدين في تلك الآية مضاف الى القيمة لا موصوف كما في ثمة الآية والمعنى دين الملة القيمة فلا يكون معناه الملة والطريقة بل الطاعة كما في قوله مخلصين له الدين وحينئذ يبطل الاستدلال بالكلية وثانيا بان معنى الاية الثانية ان الدين المعتبر هو دين الاسلام للقطع بان الدين وهو الملة والطريقة التي تعتبر غالبا اضافتها الى الرسول لا يكون نفس الاسلام الذي هو وصف المكلف وثالثا بما سيجيء من الكلام على دليل اتحاد الايمان والاسلام الثاني قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله اولئك هم المؤمنون حقا وقوله تعالى انما المؤمنون الذين امنوا ثم لم يرتابوا الآية واجيب بان المراد الكامل الايمان جمعا بين الادلة الثالث قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس واجيب بان المعنى تصديقكم بوجوبها او يكون مجازا عند التوجه الى بيت المقدس او هو مجاز لظهور العلاقة وهو كون الصلوة من شعب الايمان وثمراته وشروطه ودالة عليه على ما قال النبي عم بين العبد وبين الكفر ترك الصلوة الرابع ان كل قاطع الطريق يخزى يوم القيمة لانه يدخل النار بدليل قوله تعالى ولهم في الآخرة عذاب النار وكل من يدخل النار يخزى بدليل قوله تعالى حكاية وتقريرا ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته ولا شيء من المؤمن يخزى يوم القيمة لقوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين امنوا معه واجيب عن الكبرى بان المراد بالذين امنوا معه الصحابة لا كل مؤمن ولا يصح لهم التمسك بقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين لان القاطع ليس بكافر فان قيل حينئذ ليس في الذين امنوا معه قاطع طريق لكن لا شك ان فيهم العاصي والباغي وهذا يتم الاحتمال قلنا انما يتم لو ثبت بالدليل انه لا يعفى عنه ولا يتاب عليه بل يدخل النار البتة وان الآيات الثلث مجراة على العموم الخامس قوله عم لا يزني الزاني وهو مؤمن ولا يسرق السارق وهو مؤمن لا ايمان لمن لا امانة له لا ايمان لمن لا عهد له واجيب بانه على قصد التغليظ والمبالغة في الوعيد كقوله تعالى في تارك الحج ومن كفر فان الله غني عن العالمين والمعارضة بمثل قوله عم وان زنى وان سرق حتى قال وان رغم انف ابي ذر السادس لو كان الايمان هو التصديق لكان كل مصدق بشيء

جوزان يجعل الشارع بعض المعاصي امارة التكذيب كسجود الصنم السابع قد ثبت التصديق مع نفي الايمان الشرعي وما يؤمن اكثرهم بالله وهم مشركون ومن الناس من يقول امنا الآية قلنا الاول
تصديق بالله وحده والثاني [illegible] فقط الثامن ان الايمان ينبئ عن استحقاق غاية المدح [illegible] به قوله انه كان من عبادنا المؤمنين فيشابه استحقاق الذم كالكبيرة قلنا العاصي يستحق كلا من وجه
والثاني غاية المدح الكامل هو الايمان • خاتمة صاحب الكبيرة عندنا مؤمن وعند المعتزلة لا مؤمن ولا كافر وعند الخوارج كافر وعند الحسن منافق ومن شبه المعتزلة ان هذا اخذ بالمتفق عليه وهو
الفسق وترك للمختلف فيه سواء كان [illegible] وجوابه ان له بعض احكام المؤمن كعصمة الدم والمال وبعض احكام الكفر كالذم وسلب اهلية الامامة والقضاء والشهادة فله منزلة
بين المنزلتين والاسم تابع للاسمان قلنا ذلك ليس احكام الكفر خاصة وما قيل انه ليس بمؤمن يعني استحقاق غاية المدح والتعظيم رجوع عن المذهب والخوارج النصوص الناطقة

مؤمنا وعلى تقدير التقييد بالامور المخصوصة لزم ان لا يكون بغض النبي عم والقاء المصحف في القاذورات
وسجود الصنم ونحو ذلك كفرا ما دام التصديق القلبي بجميع ما جاء به النبي باقيا واللازم منتف قطعا واجيب
بان من المعاصي ما جعله الشارع امارة عدم التصديق تنصيصا عليه او علا دليله والامور المذكورة من هذا القبيل
بخلاف مثل الزنا وشرب الخمر من غير استحلال السابع ان الايمان بمعنى التصديق يجامع الشرك ونفي الايمان
الشرعي لقوله تعالى وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون وقوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم
الآخر وما هم بمؤمنين واجيب بان الاول التصديق بالله وحده وهو غير كاف والثاني بالنفاق والتصديق باللسان
فقط وهو محض النفاق الثامن ان اسم المؤمن ينبئ عن استحقاق غاية المدح والتعظيم وكفاك قوله تعالى في
قصة بعض الانبياء انه كان من عبادنا المؤمنين ومرتكب الكبيرة مما يستحق الذم والعذاب الاليم فلا يستحق اسم
المؤمن على الاطلاق واجيب بانه يستحق المدح من جهة التصديق الذي هو اساس الطاعات والذم من جهة الاخلال بالطاعات
ولا منافاة وما يقع في معرض المدح على الاطلاق يحمل على الكامل الا كان على ما هو مذهب السلف **خاتمة** كما اختلفت
الامة في حكم صاحب الكبيرة فكذلك في اسمه بعد الاتفاق على تسميته فاسقا فعندنا مؤمن وعند المعتزلة لا مؤمن
ولا كافر ويسمون ذلك المنزلة بين المنزلتين وعند الخوارج كافر وعند الحسن البصري منافق وقد فرغنا
من اقامة الادلة ورد شبه المعتزلة المبنية على كون الاعمال من الايمان والآن نشير الى دفع باقي شبه المعتزلة
وشبه الخوارج ومن يسميه بالمنافق فمن شبه المعتزلة ما احتج به واصل بن عطاء على عمرو بن عبيد حتى
رجع الى مذهبه وهو ان الامة اجمعت على ان صاحب الكبيرة فاسق واختلفوا في كونه مؤمنا او كافرا فوجب
ترك المختلف فيه والاخذ بالمتفق عليه والجواب ان هذا ترك للمتفق عليه وهو انه اما مؤمن او كافر
ولا واسطة بينهما واخذ بما لم يقل به احد فضلا عن الاتفاق ومنها ان للفاسق بعض احكام المؤمن المطلق
كعصمة الدم والمال والارث من المسلم والمناكحة والغسل والصلوة عليه والدفن في مقابر المسلمين وبعض احكام
الكافر كاللعن وعدم اهلية الامامة والقضاء والشهادة فيكون له منزلة بين المنزلتين فلا يكون مؤمنا
ولا كافرا والجواب ان هذا انما يتم لو كان ما جعلتموه احكام الكافر خواصه التي لا توجد في المؤمن اصلا كما ان
احكام المؤمن وهذا انفس المتنازع فانها عندنا تعم الكافر وبعض المؤمنين وفي كلام المتاخرين من المعتزلة
ما يرفع النزاع وذلك انهم لا ينكرون وصف الفاسق بالايمان بمعنى التصديق او بمعنى اجراء الاحكام بل بمعنى
استحقاق غاية المدح والتعظيم وهو الذي يسميه الايمان الكامل ويعتبر فيه الاعمال وينفونه عن الفساق فيكون لهم
منزلة بين منزلة هذا النوع من الايمان وبين منزلة الكفر بالاتفاق وكانه رجوع عن المذهب واعراض عن ما يقال
في نفي الصفات انا نريد ما هو من قبيل الاعراض والا فقد ما وجدهم مصرحون بان من اخل بالطاعات ليس بمؤمن
بحسب الشرع بل بمجرد اللغة وبان القول بتعدد القديم كفر من غير فرق بين العرض وغيره وانما الخوارج فذهب
جمهورهم الى ان كل معصية كفر ومنهم من فرق بين الصغيرة والكبيرة وتمسكوا بوجوه الاول النصوص الناطقة
بكفر العصاة كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى في تارك الحج ومن كفر فان
الله غني عن العالمين وقوله عم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وبعد ذلك فاولئك هم الفاسقون حصر الفسق على الكافر فيكون كل فاسق

بكثر العصاة وبانحصار العذاب على الكفر مع ان الفاسق معذب وبان الفاسق مكذب بالعلم وباياته تعالى وبان مقابل المتقي كافر مثل ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون ومن
كفر فان الله غني عن العالمين ومثل ان العذاب على من كذب وتولى ولا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى ومثل واما الذين فسقوا فماواهم النار الى قوله كنتم به تكذبون والذين كذبوا باياتنا هم اصحاب
المشامة ومثل وسيق الذين كفروا الى قوله وسيق الذين اتقوا والجواب الرفع بالتخصيص وبالحمل على التغليظ وبصرف المطلق الى الكامل وبنحو ذلك ولكن للملازم بكونه منافقا ان عصيانه
دليل على كذبه في دعوى التصديق وبانه النبي عم جعل الكذب والخيانة والخلاف في الوعد من علامات النفاق واجيب بمنع الاول وحمل الثاني على انه يشابه تلك المعاصي [illegible]

كافرا وكقول النبي عم من ترك الصلوة متعمدا فقد كفر وقوله من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا وان شاء نصرانيا قلنا المراد
بما انزل الله هو التورية بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فخص
من لم يحكم باليهود لانا لم نتعبد بالحكم بالتورية على انه لو كان للعموم فسلب العموم احتمال ثم التعبير عن ترك الحج بالكفر انما هو
للتغليظ في الوعيد عليه وكذا الحديث لو كان في هذا المعنى وفي ترك الصلوة عمدا مع احتمال الاستحلال او المراد بالفاسقين
في قوله تعالى فاولئك هم الفاسقون الكاملون في الفسق او المتمردون المنهمكون في الكفر للقطع بان الفسق لا يختص بالكفر
بعد الايمان الثاني الآيات الدالة على انحصار العذاب في الكفار مع قيام الادلة على ان الفاسقين يعذبون كقوله تعالى ان العذاب
على من كذب وتولى وقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى
قلنا المراد الكامل الهائل من العذاب والخزي والنار للقطع بتعذيب غير المكذبين او الحصر غير حقيقي بل بالاضافة الى المتقين
فلا يمنع دخول الفاسقين وان كانوا مؤمنين الثالث الآيات الدالة على ان الفاسق مكذب بالقيامة او بآيات الله تعالى ولا شك
ان المكذب بها كافر كقوله تعالى واما الذين فسقوا فماواهم النار كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب
النار الذي كنتم به تكذبون وقوله تعالى ما سلككم في سقر الى قوله وكنا نكذب بيوم الدين وقوله تعالى والذين كذبوا باياتنا
هم اصحاب المشامة فانه يفيد قصر المسند على المسند اليه كقوله تعالى ان الله هو الرزاق واولئك هم المفلحون اصحاب الجنة
هم الفائزون فيكون كل من هو من اصحاب المشامة مكذبا بالآيات فيجعل كبرى لقولنا الفاسق من اصحاب المشامة ويجعل
النتيجة صغرى لقولنا كل مكذب بآيات الله كافر قلنا لا نسلم ان كل فاسق ليس بمكذب لاحتمال الا وليا على الكفار
المكذبين والثالثة على التاكيد دون القصر والوسايط فمثله عند كون المسند اليه موصولا او معرفا باللام يكون لقصر المسند اليه
على المسند كقولهم الكرم هو التقوى والحسب هو المال والعالم هو المتقي فيكون المعنى ان كل مكذب بالآيات فهو من
اصحاب المشامة وهو لا ينعكس كليا الرابع ما يدل على كون الكافر في مقابلة المتقي من غير ثالث ولا شك ان الفاسق ليس
بمتقي فيكون كافرا وذلك قوله تعالى وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا الى قوله وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة
زمرا قلنا الاول دلالة على نفي قسم ثالث الخامس ان الفاسق آيس من روح الله وكل من هو كذلك فهو كافر لقوله تعالى
لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون قلنا الصغرى ممنوع فانه ربما يرجو العفو من الله او التوبة من نفسه لا
سيما مع ما يقال ان العاصي من المعتزلة يلزم ان يكون كافرا لكونه آيسا فانه وان لم يعتقد العفو فليس بآيس من توفيق
التوبة وان قيل هو يعتقد انه ليس بمؤمن شرعا وكل من كان كذلك فهو كافر اجيب بمنع الكبرى واما القائلون بكون
الفاسق منافقا فتمسكوا بوجهين عقلي وهو ان اقدامه على المعصية المفضية الى العذاب يدل على انه كاذب
في دعوى التصديق بما جاء به النبي عليه السلام كمن ادعى انه يعتقد ان في هذا الجحر حية ثم يدخل يده فيها ونقلي وهو قوله
عم آية المنافق ثلث اذا وعد اخلف واذا حدث كذب واذا ائتمن خان والجواب عن الاول انه ولو كان يخاف
العذاب لكن يرجو الرحمة ويامل بتوفيق التوبة او يلهيه عن اجل العفو به عاجل اللذة بخلاف حديث الجحر والحية
وعن الثاني انه مع كونه من الآحاد ليس على ظاهره وانا للقطع بان من وعد فيمنع عليه ثم اخلف لم يكن منافقا في الدين
واذا تاملت فحال الفاسق على عكس حال المنافق لانه يضمر حسناته ويظهر سيئاته **قوله** المبحث الثاني الايمان والاسلام
الجمهور على ان الايمان والاسلام واحد اذ معنى آمنت بما جاء به النبي صدقته ومعنى اسلمت له سلمته ولا يظهر بينهما كثير

فرق لرجوعهما الى معنى الاعتراف والانقياد والاذعان والقبول وبالجملة لا يعقل بحسب الشرع مؤمن ليس بمسلم او مسلم
ليس بمؤمن وهذا مراد القوم بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير على ما قال في التبصرة الايمان من قبيل الاسماء
المترادفة وكل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن الا ان الايمان اسم لتصديق بشهادة العقول والآثار على وحدانية الله تعالى وان له الخلق
والامر لا شريك له في ذلك والاسلام اسلام المرء نفسه بكليتها لله تعالى بالعبودية له من غير شرك فحصلا من طريق المعنى انهما
على واحد ولو كان الايمان مغايرا للاسلام لتصور وجود احدهما بدون الآخر ولتصور مؤمن ليس بمسلم ومسلم ليس بمؤمن فيكون لاحدهما
في الدنيا والآخرة حكم ليس للآخر وهو باطل قطعا وقال في الكفاية الايمان هو تصديق الله فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام
هو الانقياد والخضوع لالوهيته وذا لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي فالايمان لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران
واذا كان المراد بالاتحاد هذا المعنى صح التمسك فيه بالاجماع على انه يمتنع ان يأتي احد بجميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون
مسلما او بجميع ما اعتبر في الاسلام ولا يكون مؤمنا وعلى انه ليس للمؤمن حكم لا يكون للمسلم وبالعكس وعلى ان دار الايمان دار
الاسلام وبالعكس وعلى ان الناس كانوا في عهد النبي عليه السلام ثلث فرق مؤمن وكافر ومنافق لا رابع لهم
والمشهور من استدلال القوم وجهان احدهما ان الايمان لو كان غير الاسلام لم يقبل من مبتغيه لقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه واللازم باطل بالاتفاق واعترض بانه يجوز ان يكون غيره لكن لا يكون دينا على ان الدين عبارة عن
الاحكام على ما سبق ورد بانه بل المراد بالدين الملة والطريقة الثابتة من النبي عم والايمان كذلك واستمر في
اطلاق اهل الشرع دين الاسلام ولم يسمع دين الايمان وذلك لاشتهار لفظ الاسلام في طريقة النبي واعتبار الاضافة
اليه صار بمنزلة الاسم لدين محمد عم ولفظ الايمان في فعل المؤمن من حيث الاضافة اليه ولم يصر بمنزلة الاسم للدين
ولهذا كثيرا ما يقع في الايمان ذكر المتعلق مثل آمنوا بالله ورسوله ونحو ذلك بخلاف الاسلام وثانيهما انه لو كان غيره
لم يصح استثناء احدهما عن الآخر واللازم باطل لقوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
اي فلم نجد ممن كان فيها من المؤمنين الا اهل بيت من المسلمين واعترض بانه يكفي لصحة الاستثناء الاختلاط والشمول
بحيث يدخل المستثنى تحت المستثنى منه ولا يتوقف على اتحاد المفهوم والمدعى اتحاد المراد بالاتحاد عدم التغاير بمعنى
الانفكاك نعم لو قيل انه لا يتوقف على المساواة بل يصح مع كون المؤمن اعم كقولك اخرجت العلماء فلم اترك الا
بعض النحاة لكان الاستثناء بالعكس على ما سبق الى بعض الاوهام ذكرنا في صحة قولنا اخرجت العلماء فلم اترك الا بعض
الناس وقد يستدل بسوق احد الاسمين مساق الآخر كقوله تعالى يمنون عليك ان اسلموا قل لا تمنوا علي اسلامكم بل الله
يمن عليكم ان هداكم للايمان ان كنتم صادقين ان تسمع الا من يؤمن بآياتنا فهم مسلمون يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله
حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون قولوا آمنا بالله وما انزل الينا الى قوله ونحن له مسلمون الى غير ذلك من الآيات
وذهب الحشوية وبعض المعتزلة الى التغاير نظرا الى ان لفظ الايمان ينبئ عن التصديق بما اخبر به الله على لسان
رسوله ولفظ الاسلام عن التسليم والانقياد ومتعلق التصديق يناسب ان يكون هو الاخبار ومتعلق التسليم الاوامر
والنواهي وتمسكا بانه تعالى نفى احدهما واثبت الآخر كقوله قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وبعطف احدهما
على الآخر كما في قوله ان المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الآية وبانه تعالى زادهم ايمانا وتسليما والتسليم
هو الاسلام وبان جبريل عم لما جاء لتعليم الدين سأل النبي عم عن كل منهما على حدة واجاب النبي لكل بجواب ولذا انه قال

اخبرني عن الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه الى الآخر ثم قال اخبرني عن الاسلام فقال الاسلام
ان تشهد ان لا اله الا الله الخ فدل على ان الايمان هو التصديق بالامور المذكورة والاسلام هو الاتيان بالاعمال
المخصوصة والجواب عن الاول بانا لا نعني اتحاد المفهوم بحسب اصل اللغة على ان التحقيق ان مرجع الامرين الى
الاذعان والقبول كالامر والتصديق كما يتعلق بالاخبار بالذات كذا بالاوامر والنواهي بمعنى كونها حقة واحكاما
من الله تعالى وكذا التسليم وعن الثاني بان المراد الاستسلام والانقياد الظاهري من السيف والكلام في الاسلام
المعتبر في الشرع المقابل للكفر المنبئ عنه قولنا آمن فلان واسلم وعن الثالث لانسلم تغاير المفهوم ولو سلم فالعطف
مع انه قد يكون على طريق التفسير كما في قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وعن الرابع ان المراد السؤال عن
شرائع الاسلام اعني احكامه المشروعة التي هي الاركان على ما وقع مصرحا في بعض الروايات وعلى ما قال النبي عم
لقوم وفدوا عليه أتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول
الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال صلى الله عليه وسلم الايمان بضع
وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق قوله البحث الثالث ان حاصل الكتاب والسنة
وهو مذهب الاشاعرة والمعتزلة والمحكي عن الشافعي وكثير من العلماء ان الايمان يزيد وينقص وعند ابي حنيفة
واصحابه وكثير من العلماء وهو اختيار امام الحرمين رحمهم الله انه لا يزيد ولا ينقص لانه اسم للتصديق البالغ حد
الجزم والاذعان ولا يتصور فيه الزيادة والنقصان والمصدق اذا ضم الطاعات اليه او ارتكب المعاصي فتصديقه بحاله
لم يتغير اصلا وانما يتفاوت اذا كان اسما للطاعات المتفاوتة قلة وكثرة ولهذا قال الامام الرازي وغيره هذا الخلاف
فرع تفسير الايمان فان قلنا هو التصديق فلا يتفاوت وان قلنا الطاعات فيتفاوت وقال امام الحرمين اذا حملنا الايمان على
التصديق فلا يفضل تصديق تصديقا كما لا يفضل علم علما ومن حمله على الطاعة سرا وعلنا وقد مال اليه القلانسي
فلا يبعد اطلاق القول بانه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية ولكنا لا نؤثر هذا الايمان على تقدير كونه اولى
بان لا يحتمل الزيادة والنقصان اما اولا فلانه لا مرتبة فوق الكل ليكون زيادة ولا ايمان دونه ليكون نقصانا
واما ثانيا فلان احد الاستكمال الايمان والزيادة على ما لم يكمل بعد غير لانا نقول على من يقول بانتفاء الايمان بانتفاء
الاعمال او التروك كما هو مذهب المعتزلة على من يقول ببقائه ما بقي التصديق كما هو مذهب السلف الا ان الزيادة
والنقصان على هذا يكون في كمال الايمان لا في اصله ولهذا قال الامام الرازي وجه التوفيق ان ما دل على ان الايمان
لا يتفاوت مصروف الى اصله وما دل على انه يتفاوت مصروف الى الكامل منه والقائل لئن نقول لا نسلم ان التصديق لا يتفاوت
قوة وضعفا كما في التصديق بطلوع الشمس والتصديق بحدوث العالم لانه اما نفس الاعتقاد القابل للتفاوت او مبني
عليه وقلة وكثرة كما في التصديق الاجمالي والتفصيلي الملاحظ بعض التفاصيل واكثر واكثر فان ذلك من الايمان
لكونه تصديقا بما جاء به النبي عم اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا لا يقال الواجب تصديق يبلغ حد اليقين
وهو لا يتفاوت لان التفاوت لا يتصور الا باحتمال النقيض لانا نقول اليقين من باب العلم والمعرفة وقد سبق انه غير التصديق
ولو سلم انه التصديق اولا فالمراد به ما يبلغ حد الاذعان والقبول ويصدق عليه المعنى المسمى بگرويدن ليكون
تصديقا قطعيا فلا نم انه لا يقبل التفاوت بل للتيقن مراتب من اجلى البديهيات الى اخفى النظريات وكون التفاوت

فرحم واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا ليزدادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين امنوا ايمانا وفي الحديث ان الايمان يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة
... الزيادة بحسب الدوام والثبات والا على ... وبحسب زيادة ما يجب الايمان عند ملاحظة البعض ... والمراد الزيادة ثمرته والنوع ... المبحث الرابع
... اذ ربما يقول انا مؤمن ان شاء الله على انا مؤمن حقا ... الاكثرون لعل انه على الشك او ... ابا ... الاول ... وجه الاول انه للتبرك
... الشك والتردد ... ان الايمان المنجي ... يا من الجازم لحصوله ان يشوبه شى من المنافيات من حيث نعلم هو ... الى المشية الالهية
... الشك فيما هو به النجاة ح

راجعا الى مجرد الجلاء والخفاء غير مسلم بل عند الحصول وزوال التردد التفاوت بحاله وكفاك قول الخليل عليه السلام ما كان
لمن التصديق ولكن ليطمئن قلبي وعن علي رضه لو كشف الغطاء ما ازددت يقينا على ان القول بان المعرفة
حق الكل سواء اليقيني وان ليس للظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال حكم اليقين محل نظر احتج
القائلون بالزيادة والنقصان بالعقل والنقل اما العقل فلانه لو لم يتفاوت لكان ايمان احاد الامة بل المنهمكين
في الفسق مساويا لتصديق الانبياء والملائكة واللازم باطل قطعا واما النقل فلكثرة النصوص الواردة في هذا المعنى
قال الله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا التي زادوا ايمانا مع ايمانهم ويزداد الذين امنوا ايمانا وما زادهم
الا ايمانا وتسليما فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا وعن ابن عمر قلنا يا رسول الله ان الايمان يزيد وينقص قال نعم
يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وعن عمر رضه وروي مرفوعا لو وزن ايمان ابي بكر بايمان
هذه الامة لرجح به واجيب عن الاول ان المراد الزيادة بحسب الدوام والثبات وكثرة الازمان والساعات
وهذا ما قال امام الحرمين النبي عليه السلام يفضل من عداه باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك والتصديق
عرض لا يبقى ويقع للنبي متواليا ولغيره على الفترات فيثبت للنبي عليه السلام اعداد من الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها
فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا المعنى مما لا نزاع فيه وما يقال ان حصول المثل بعد انعدام الشيء لا يكون زيادة
فيه مدفوع بان المراد زيادة اعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي ذلك الثاني ان المراد الزيادة بحسب زيادة ما يؤمن
به والصحابة كانوا امنوا في الجملة وكانت الشريعة تأتي فرضا بعد فرض فكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله ان الايمان
واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس متفاوتون في ملاحظة التفاصيل كثرة وقلة فيتفاوت
ايمانهم زيادة ونقصانا ولا يختص ذلك بعصر النبي عليه السلام على ما يتوهم الثالث ان المراد زيادة ثمرته واشراق نوره
في القلب فانه يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي وهذا ما لا احتمال فيه وجميع الوجوه جميع في التأويل لو ثبت ان
ان التصديق في نفسه لا يقبل التفاوت وفي الكلام فيه قوله المبحث الرابع ذهب كثير من السلف وهو المحكي
عن الشافعي والمروي عن ابن مسعود ان الايمان مرتبط الاستثناء فيقال انا مؤمن ان شاء الله ومنعه الاكثرون
ومنهم ابو حنيفة واصحابه لان التصديق امر معلوم لا يتردد فيه عند تحققه ومن تردد في تحققه لم يكن مؤمنا
قطعا واذا لم يكن للشك والتردد فالاولى ان يترك بل يقال انا مؤمن حقا دفعا للايهام وللقائلين بصحته
وجوه الاول انه للتبرك بذكر الله والتأدب باحالة الامور الى مشية الله والتبري عن تزكية النفس والاعجاب
بحالها والتردد في العاقبة والمآل وهذا انما يفيد مجرد الصحة لا ايثار قولهم انا مؤمن ان شاء الله على انا مؤمن
حقا ولا يدفع ما ذكر من دفع الايهام ولا يبين وجه اختصاص العادة والتعبير بالايمان دون غيره من الاعمال
والطاعات الثاني ان التصديق الايماني المنوط به النجاة امر قلبي خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى
والشيطان والخذلان فالمرء وان كان جازما بحصوله لكن لا يأمن ان يشوبه شيء من منافيات النجاة سيما
عند ملاحظة تفاصيل الاوامر والنواهي الصعبة المخالفة للهوى والمستلذات من غير علم له بذلك فلذلك
يفوض حصوله الى مشية الله وهذا قريب اولا مخالفة لما يذكره القوم من الاجماع ولما ذكر في الفتاوى
من الروايات الثالث وعليه التعويل ما قال الامام حرمين ان الايمان ثابت في الحال قطعا من غير

المستقبل انا مؤمن حقا

وهو ايمان الموافاة لا ان الايمان الناجز وليس معنى ما هو المعتبر ايمان الموافاة ان الناجز ليس بايمان حقيقة بل انه ليس المنجي وكذا الكفر والسعادة والشقاوة
فالسعيد سعادة الموافاة واما التغيير في الناجز ... المبحث الخامس الجمهور على صحة ايمان المقلد لان التصديق لا يتوقف على اثبات العقائد بل ... وعلم النفع فيما سائغ
لايمان البائس كما مع علم منفعة النظر والاستدلال التي بها الثواب فاستدل على تقدير ثبوت مثله العكس فالعلة في الاصل كونه ايمانا دفع عذاب لا الايمان حقيقة وانه لم يبق
للعبد قدرة التصرف في نفسه والاستطاعة بها ح

شك فيه لكن الايمان الذي هو علم الفوز واية النجاة ايمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشية ولم يقصدوا
الشك في الايمان الناجز ومعنى الموافاة الاتيان والوصول الى اخر الحياة واول منازل الاخرة ولا خفاء في ان الايمان
المنجي والكفر المهلك ما يكون في تلك الحالة وان كان مسبوقا بالضد لا ما يثبت اولا ويتغير الى الضد ولهذا ترى الكثير من الناس
يثبتون القول بان العبرة بايمان الموافاة وسعادتها بمعنى ان ذلك هو المنجي لا بمعنى ان ايمان الحال ليس بايمان و
كفره ليس بكفر وكذا السعادة والشقاوة والولاية والعداوة وبهذا يسقط عنهم ما يقال انه اذا اتصف بالايمان
على الحقيقة كان مؤمنا ولا يصح ان يقول انا مؤمن ان شاء الله كما لا يصح ان يقول انا حي ان شاء الله واذا كان مؤمنا
حقا كان مؤمنا عند الله وفي علم الله ولو كان الله يعلم انه يتغير عن تلك الحالة واذا كان مؤمنا في الحال كان ولياً لله
سعيدا وان كان كافرا كان عدوا لله شقيا وكما يصير المؤمن كافرا يصير الولي عدوا والسعيد شقيا وبالعكس
وما يحكى عنهم من ان السعيد لا يشقى والشقي لا يسعد والسعيد من سعد في بطن امه فمعناه ان من علم الله منه
السعادة المعتبرة التي هي سعادة الموافاة فهو لا يتغير الى شقاوتها الموافاة وبالعكس وكذا في الولاية والعداوة
وان السعيد الذي يعتد بسعادته من علم الله انه يختم له بالسعادة وكذا الشقاوة وبالجملة لا يشك المؤمن في ثبوت
الايمان وتحققه في الحال ولا في الجزم بالثبات والبقاء عليه في المآل لكن يخاف سوء الخاتمة ويرجو حسن العاقبة
فيربط ايمان الموافاة الذي هو اية الفوز والنجاة ووسيلة نيل الدرجات بمشية الله تعالى جريا على مقتضى قوله تعالى
ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله جعل الله حيوتنا الله ومماتنا عليه وختم لنا بالحسنى وبشرنا
بالفوز بالذخر الاسنى بالنبي واله قوله المبحث الخامس ذهب كثير من العلماء وجميع الفقهاء الى صحة ايمان
المقلد وترتب الاحكام عليه في الدنيا والاخرة ومنعه الشيخ ابو الحسن والمعتزلة وكثير من المتكلمين حجة القائلين
بالصحة ان حقيقة الايمان هو التصديق وقد وجد من غير اقتران بشيء من موجبات الكفر فان قيل لا يتصور
التصديق بدون العلم لانه اما ذاتي للتصديق او شرطه على ما سبق ولا علم للمقلد لانه اعتقاد جازم مطابق
مستند الى سبب من ضرورة او استدلال قلنا المعتبر في التصديق ليس هو اليقين اعني الاعتقاد الجازم
المطابق بل ربما يكتفي بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذي لا يخطر معه النقيض بالبال في حكم اليقين وقد تقال
ان التصديق قد يكون بدون العلم والمعرفة وبالعكس كما نؤمن بالانبياء والملائكة ولا نعرفهم باعيانهم ونؤمن
بجميع احوال القيمة من الحساب والميزان والصراط وغير ذلك ولا نعرف كيفياتها واوصافها واهل الكتاب كانوا يعرفون
النبي عليه السلام كما يعرفون ابناءهم ولم يكونوا يؤمنون به وفيه نظر لان المراد العلم بما يحصل التصديق به ونحن نعلم
من الانبياء والملائكة ما نصدق به وامتناع التصديق بدون العلم بمعنى الاعتقاد قطعي واما الكلام في العكس
فان قيل نحن لا نشك في كونه ايمانا وتصديقا لكنا ندعي انه لا ينفع بمنزلة ايمان البائس فان علم نفعه على ما ذكره الشيخ
ابو منصور الماتريدي معلل بان العبد لا يقدر على ان يستدل بالشاهد على الغائب فيكون مقالة عن
معرفة وعلم الاستدلال فان الثواب على الايمان انما هو مقابلة ما يتحمله من المشقة وهي في اداب الفكر واعمال
النظر في محدثات العالم او معجزات الانبياء والتمييز بين الحجج والشبه لا في تحصيل اصل الايمان فلما
النص ايمانا قام علم علم نفع ايمان البائس ومعاينة العذاب دون ايمان المقلد والا جماع ايضا انما انعقد

عليه والتمسك بالقياس لو سلم صحته في الاصول ظاهر ان العلماء ذكرهم بل ذهب الماتريدي وكثير من المحققين الى ان ايمان الياس
اما لم ينفع لانه ايمان دفع عذاب الايمان حقيقة ولانه لا يبقى للعبد قدرة على التصرف في نفسه والاستمتاع بها الا ان عذاب
الدنيا مقدمة لعذاب الآخرة وربما يموت العبد فيه فينتقل الى عذاب الله تعالى بخلاف ايمان المقلد فانه تقرب الى الله
وابتغاء لمرضاته من غير الجاء ولا قصد دفع للعذاب ولا انتفاء قدرة على التصرف في النفس وجه والعامة انواع
يعني القائلين بان ايمان المقلد ليس بصحيح او يكون مع عصيانه منهم من قال الاشتراط ابتناء الاعتقاد على الاستدلال العقلي في كل
مسئلة بل يكفي ابتناؤه على قول من عرف صدقه بالمعجزة من نبي او تواتر او على الاجماع فيقبل قول النبي عليه السلام في حدوث العالم
وثبوت الصانع ووحدانيته ومنهم من قال لا بد من ابتناء الاعتقاد في كل مسئلة من الاصول على دليل عقلي لكن لا يشترط
الاقتدار على التعبير عنه وعلى مجادلة الخصوم ودفع الشبه وهذا هو المشهور عن الشيخ ابي الحسن الاشعري حتى حكي عنه
ان من لم يكن كذلك لم يكن مؤمنا لكن ذكر عبد القاهر البغدادي ان هذا وان لم يكن عند الاشعري مؤمنا على الاطلاق فليس بكافر
لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فيعفوا عنه او يعذبه بقدر ذنبه وعاقبته الجنة وحاشيه مراد
الاشعري انه لا يكون مؤمنا على الكمال كما في ترك الاعمال والا فهو لا يقول بالمنزلة بين المنزلتين ولا بد خول غير المؤمن الجنة
وعند هذا يظهر انه لا خلاف معه على التحقيق ومنهم من قال لا بد مع ابتناء الاعتقاد على الدليل من الاقتدار على نفي ادلة
الخصوم وحل ما يورد عليه من الاشكال والى هذا ذهب المعتزلة ولم يحكموا بايمان من عجز عن شيء من ذلك بل حكم ابو هاشم بكفره
فان بنوا ذلك على ان ترك النظر كبيرة تخرج من الايمان اذا اطرأت وتمنع من الدخول فيه اذا قارنت فهي مسئلة صاحب
الكبيرة وقد سبقت وان ارادوا ان مثل هذا التصديق لا يكفي في الايمان او لا ينفع فمسئلة اخرى وبهذا ايضا تمسكهم
وهي وجوه الاول ان حقيقة الايمان ادخال النفس في الامان من ان يكون مكذبا او يكون مخالفا وعليه على انه افعال
من الامن للتعدية او للصيرورة كانه صار ذا امن وذلك انما يكون بالعلم ورد بانه جعل متعلقا بالخبر مثل آمنت به وله
لا بالسامع فالمناسب عند ملاحظة الاشتقاق من الامن ان يقال معناه آمنه المخالفة والتكذيب على ما صرح به المعتزلة
وذلك بالتصديق سواء كان عن دليل او لا ولو سلم فالامن من ان يكون مكذبا ومخالفا يحصل بالاعتقاد الجازم
وان كان عن تقليد الثاني ان الواجب هو العلم وذلك لا يكون الا بالنظر وغيره او الاستدلال والا ضرورة متعينة للدليل
بانه لا نزاع في وجوب النظر والاستدلال بل في ان ترك هذا الواجب يوجب عدم الاعتداد بالتصديق على انه ربما يقال
ان المقصود من الاستدلال هو التوصل الى التصديق ولا عبرة بانعدام الوسيلة بعد حصول المقصود الثالث
الاصل الذي يقلد فيه ان كان باطلا فتقليده باطل بالاتفاق كتقليد اليهود والنصارى والمجوس وعبدة الاوثان
اسلافهم وان كان حقا فحقيته انما تعلم بالتقليد فيدور او بالدليل فيناقض ورد بانا نعلم حقيته بدليل
كالاحكام التي علم بالضرورة كونها من دين الاسلام او من اعتقد ما يعتقد اهل يكون مؤمنا يجري عليه احكام المؤمنين
في الدنيا والآخرة وان كان عاصيا بترك النظر والاستدلال او انما يتعالى في القول بجواز التقليد ان لم يكن عن دليل
مطلقا وان كان فيما فيه غلط حاجة الى ان قال المقصود في التقليد لا يكفي في الخروج عن عهدة الواجب فيما وجب
العلم به من اصول الاسلام وبعضهم جعل الوجوه بعد ذلك لانا نقول هذا مما لا نزاع فيه ولا حاجة الى الاحتجاج
الوجه الضعيف للثبوت بالنص او الاجماع على وجوب النظر والاستدلال على انه حكي عن الكعبي وابن ابي عياش وجمع آخر

من المعتزلة ان من العقلاء من كلف بالنظر وهم ارباب النظر ومنهم من كلف بالتقليد والظن وهم العوام والعبيد
وكثير من النسوان لعجزهم عن النظر في الادلة وتمييز مواقع الشبه لكنهم كلفوا تقليد المحق دون المبطل والظن الصائب
دون الخطاء وذكر بعض المتأخرين منهم ان العاجزين كلفوا ان يسمعوا اوائل الدلائل التي تتسارع الى الافهام
فهموا اكثرها وهم اصحاب الجمل ولا يكلفون تحصيل الغوامض وان لم يمكنهم الوقوف عليها فليسوا مكلفين اصلا
واما حلقوا الاتباع المكلفين بهم في الدنيا وهم كثير من العوام والعبيد والنسوان وصاحب الجمل عند المحققين
هو الذي يعتقد الجمل التي اتفق عليها اهل الملة ولا تدخل الاحتمالات بل يعتقد ان ما وافق منها بكل الجمل
فحق وما خالفها فباطل وتلك الجمل هي ان الله تعالى واحد لا شريك له ولا مثل وانه لم يزل قبل الزمان والمكان والعرش
وكل ما خلق وانه القديم وما سواه محدث وانه عدل في قضائه صادق في اخباره ولا يحب الفساد ولا يرضى لعباده
الكفر ولا يكلفهم ما لا يطيقونه وانه مصيب حكيم محسن في جميع افعاله وفي كل ما خلق وقضى وقدر وانه بعث الرسل
وانزل الكتب لينفذ رحمة في سابق علمه انه يتذكر ويخشى ويلزم الحجة على من علم انه لا يؤمن ويأبى ولزم الرضاء
بقضائه واجب والتسليم لامره لازم ما شاء كان وما لم يشاء لم يكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء الا ان الضلال
الذي علم به الشياطين الى غير ذلك من العقائد الاسلامية فانه قيل اكثر اهل الاسلام آخر هذا التقليد قاصر
او مقصر في الاستدلال ولم يزل الصحابة ومن بعدهم من الائمة والخلفاء والعلماء يكتفون منهم بذلك ويجرون
عليهم احكام المسلمين فلا وجه للاختلاف وقد كتب كثير من العلماء والمجتهدين الى انه صح ايمان المقلد
فلم يبق الخلاف في سواد الذين سكنوا في ديار الاسلام من الامصار والقرى والصحاري وتواتر عندهم حال
النبي عليه السلام وما اتى به من المعجزات ولا في الذين تفكروا في خلق السموات والارض فاخبروا انه لا بد من علمه
اعتقاده فصدقه فيما اخبره بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر وانما ما حكي عن المعتزلة من انه لا بد في صحة الايمان
من النظر والاستدلال والاقتدار على تقرير الحجج ودفع الشبه فبطلانه يكاد يلحق بالضروريات من دين الاسلام
والظاهر ان المراد ان ذلك واجب وان صح الايمان بدونه فان ارادوا الواجب على الكفاية فموافق لما عليه كل
ممن يقوم باقامة الحجج وازالة الشبه ومجادلة الخصوم وان ارادوا الواجب على كل مكلف بحيث يسقط بفعل البعض
ففيه الخلاف واما المقلد فقد ذكر بعض من نظر في الكلام وسمع من الامام انه لا خلاف في اجراء احكام الاسلام
عليه والاختلاف في كفره راجع الى انه هل يعاقب عقاب الكافر فقال الكثير نعم لانه جاهل بالله ورسوله
ودينه والجاهل به كافر ومثل قوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا وقوله عليه السلام من صلى صلوتنا
ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم يدل على ان الاسلام في حق الاحكام وقال بعض ذوي التحقيق منهم
انه ولو كان جاهلا لكنه مصدق مجوز لن ينقص عقابا بل الكل المبحث السادس في الكفر عدم الايمان
عما من شانه وهذا معنى عدم تصديق النبي في بعض ما علم مجيئه به بالضرورة والعلم ان هذا اعم من تكذيبه
عليه السلام في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام الغزالي رحمه لشموله الكافر الخالي عن التصديق والتكذيب
واعتبار الامام الرازي بان من جحد ما جاء به النبي ان يصدقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه فقد كذبه
رد ذلك ضعيف لظهور المنع فان قيل من استخف بالشرع او الشارع او القى المصحف في القاذورات

وفسر بالجهل ورد بان الكافر قد يعرف الله ويصدق به والمؤمن قد لا يعرف بعض احكامه فاجيب بان المراد الجحد به او بشيء مما علم قطعا انه من احكامه او الجهل به كذلك اجمالا وتفصيلا
وقالت المعتزلة هو قبيح او اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب وهو حسنا فان قيل قد يترك المكلف بعض افعاله مع ان تصديقه حاله قلنا الاسلم تجوز ان يكون بعض المحظورات علامة
التكذيب دون البعض وذلك الى الشارع وكذا التاويل حاله ان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان كفر بعد الاسلام فبالمرتد وان قال بتعدد الالهة فبالمشرك وان دان
ببعض الاديان فبالكتابي وان اسند الحوادث الى الزمان واعتقد قدمه فبالدهري وان نفى الصانع فبالمعطل وان ابطن عقائد هي كفر بالاتفاق فبالزنديق

او شد الزنار بالاختيار كافرا اجماعا وان كان مصدقا للنبي عم في جميع ما جاء به وهو حجة بطلان عكس التعريف ولهذا جعلت
ترك المامور به او ارتكاب المنهي عنه علامة التكذيب وعدم التصديق بطل طرد جامع بغير الكفر من الفساق قلنا لو سلم
اجماع التصديق المعتبر في الايمان مع تلك الامور التي هي كفر وفاقا فيجوز ان يجعل الشارع بعض محظورات
الشرع علامة التكذيب فيحكم بكفر من ارتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق عنه كالاستخفاف بالشرع وشد
الزنار وبعضها لا كالزنا وشرب الخمر ويتفاوت ذلك الى منع علمه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط من الدليل
وتفاصيل ذلك في كتب الفروع وبهذا يندفع اشكال آخر وهو ان صاحب الشرع وبل في الاصول الى ان يجعل من اكثر
فلزم تكفير كثير من الفرق الاسلامية كاهل البدع والاهواء بل المختلفين من اهل الحق وانما لا يجعل فيلزم
عدم تكفير المنكر بحشر الاجساد وحدوث العالم وعلم الباري بالجزئيات فان تاويلاتهم ليست بابعد من تاويلات
اهل الحق للنصوص الظاهرة في خلاف مذهبهم وذلك لان من النصوص ما علم بطريق الدين انه على ظاهره فما وله
تكذيب للنبي بخلاف البعض ثم لا يخفى ان المراد التكذيب او عدم التصديق من المكلف ليخرج الصبي العاقل الذي
لم يصدق او لم يصرح بالتكذيب ومنهم ما عند القائلين بصحة ايمانه وبانه يكفر بصريح التكذيب ولم يكفر بترك التصديق
المطلق فالمراد المكذب ممن يصح منه الايمان وعدم التصديق ممن يجب عليه الايمان وقال القاضي الكفر هو
الجحد بالله وربما يفسر الجحد بالجهل واعترض بعدم انعكاسه فان كثيرا من الكفرة عارفون بالله وهم مصدقون به عز
جاحدين وان اريد الجحد او الجهل اعم من ان يكون بوجوده او وحدانيته او شيء من صفاته وافعاله واحكامه لزم
تكفير كثير من اهل الاسلام المخالفين في الاصول لاهل الحق واحد واجيب بان المراد الجحد به او بشيء مما علم
قطعا انه من احكامه او الجهل به كذلك اجمالا وتفصيلا وحينئذ يطرد وينعكس بل ربما يكون احسن من التعريف
بتكذيب النبي وعدم تصديقه لتحوله الكفر بالله من غير توسط النبي عم كحال ابليس وقالت المعتزلة هو قبيح او
اخلال بواجب يستحق به اعظم العقاب وهو حسنا ان هذا من احكام الكفر لا ذاتياته واللوازم البينة التي تشتمل
الذهن والمعرفة ومع هذا ان اريد اعظم العقاب على الاطلاق لم يصدق الا على ما هو اشد انواع الكفر وان اريد اعظم
بالنسبة الى ما دونه صدق على كثير من المعاصي وان اريد بالنسبة الى الفسق وقد فسروا الفسق بما يستحق به عقوبة دون
عقوبة الكفر فدور او بالجزء ومع ما ذكروا انه بكبيرة ومن الكبائر ما هو كفر فلا يتناوله التعريف لعدم الكبيرة بغير الكفر
عاد الدور وبالجملة لا حاجة الى اختلال هذا التعريف وخفائه وكذا قيل ان الكفر عدم كل طاعة مقابل لما فسروا
به الايمان لا يستقيم على القول بالمنزلة بين المنزلتين اصلا وعلى قول السلف ظاهر قوله خاتمة قد ظهر ان الكافر
اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان خص باسم المنافق وان طرأ كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن
الاسلام وان قال بالالهين او اكثر خص باسم المشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان كان متدينا ببعض الاديان
والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهودي والنصراني وان كان يقول بقدم الدهر واسناد الحوادث
اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت الباري خص باسم المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي واظهاره
شعائر الاسلام يبطن عقائد هي كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو في الاصل منسوب الى زند اسم كتاب
اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تاويل كتاب المجوس الذي جاء به زرادشت الذي يزعمون انه نبيهم

المبحث السابع مخالف الحق من اهل القبلة ليس بكافر ما لم يخالف ما هو من ضروريات الدين كحدوث العالم وحشر الاجساد وقيل كافر وقال الاستاذ نكفر من اكفرنا ومن لا فلا وقالت المعتزلة
يكفر المجبرة والقائلين بقدم الصفات وخلق الاعمال وجهلا وهم يكفر من قال بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج من النار ويكون الشرور والقبائح بخلقه وارادته لنا ان النبي عم
ومن بعده لم يكونوا يفتشون عن العقائد وينبهون على ما هو الحق فان قيل فكذا الاصول المتفق عليها لما اشتهارها وظهور ادلتها على ما يليق باصحاب الجهل وقد يقال ترك
البيان انما كان لكون التصديق الاجمالي كافيا والتفصيلي انما يجب عند ملاحظة التفاصيل والا فلم يؤمن من لا يعرف معنى القديم والحادث بها اكفار الفرق بعضها بعضا لشهور المبحث الثامن
حكم المؤمن والكافر والفاسق ما مر والفسق هو الخروج
عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة او الاصرار على
الصغيرة

قوله المبحث السابع في حكم مخالف الحق من اهل القبلة في باب الكفر والايمان ومعناه لدى الذين اتفقوا على ما هو من
ضروريات الاسلام كحدوث العالم وحشر الاجساد وما اشبه ذلك واختلفوا في اصول سواها كمسئلة الصفات وخلق الاعمال
وعموم الارادة وقدم الكلام وجواز الرؤية ونحو ذلك مما لا نزاع في ان الحق فيها واحد هل يكفر المخالف للحق بذلك
الاعتقاد او لا ولا نزاع في كفر اهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر ونفي العلم بالجزئيات ونحو ذلك وكذا بصدور شيء من موجبات الكفر عنه اما الذي ذكر
فذهب الشيخ الاشعري واكثر الاصحاب الى انه ليس بكافر وبه يشعر ما قال الشافعي لا ارد شهادة اهل الاهواء
الا الخطابية لاستحلالهم الكذب وفي المنتقى عن ابي حنيفة انه لم يكفر احدا من اهل القبلة وعليه اكثر الفقهاء و
من اصحابنا من قال بكفر المخالفين وقال قدماء المعتزلة بكفر القائلين بالصفات القديمة وبخلق الاعمال وكفر المجبرة
حتى حكي عن الجبائي انه قال المجبر كافر ومن شك في كفره فهو كافر ومن شك في كفر من شك في كفره فهو كافر ومنهم من بلغ الغاية
في المجانة والوقاحة فزعم ان القول بزيادة الصفات وبجواز الرؤية وبالخروج من النار وبكون الشرور والقبائح بخلقه
وارادته ومشيئته وجواز المعجزة على يد الكاذب كلها كفر وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني نكفر من يكفرنا ومن
لا فلا واختار الامام الرازي ان لا نكفر احدا من اهل القبلة وتمسك بانه لو توقف صحة الاسلام على اعتقاد الحق في تلك
الاصول لكان النبي عم ومن بعده يطالبون بها من اتى ويفتشون عن عقائدهم فيها وينبهونهم على ما هو الحق منها والالزم
منتف قطعا ثم فرق بينها وبين ما هو من اصول الاسلام بان ما يتوقف على بعضها مما اشتهر كونه من الدين واشتمل عليه
الكتاب بحيث لا يحتاج الى البيان كحشر الاجساد وبعضها مما ظهرت دلالتها على ما يليق باصحاب الجمل بحيث يطلع
عليها الافهام كحدوث العالم واما ما حال الكلام فيها لازالة الشكوك لتعمقها المبطلون بخلاف الاصول المختلف فيها فان الحق
فيها خفي يفتقر الى زيادة نظر وتاويل والكتاب والسنة مشتملان على ما يتخيل معارضتها بحجة اهل الحق فلو كان
مخالفة الحق كفرا لاحتيج الى البيان البتة ثم اجاب عن ادلة تكفير الفرق بعضهم بعضا على غرض الاجماع ليس بكفر
ان الاجماع لا ينعقد بدون اتباع كالمشبهة والمجسمة والروافض وامثالهم وبعضها على من لزمه الكفر ولم يلتزمه ليس
بكافر وبعضها على ان صاحب التاويل ولو كان فاسدا البطلان ليس بكافر وواقعة بعض المتاخرين من المعتزلة
صدرا عن شناعة تكفير من يكادون بشهادة الارض والسماء باسلامهم وعن لزوم تكفير كثير من كبرائهم لكن كلا منهم نوع
تكفير عظماء اهل الاسلام والله عزيز ذو انتقام والقائل ان يجيب على شكل الامام بمنع الملازمة فان التصديق بجميع
ما جاء به النبي اجمالا كاف في صحة الايمان وانما يحتاج الى بيان الحق في التفاصيل عند ملاحظتها وان كانت مما لا خلاف
في تكفير المخالف فيها كحدوث العالم فكم مؤمن لم يعرف معنى الحادث والقديم اصلا ولم يخطر بباله حشر
الاجساد قطعا لكن اذا لاحظ ذلك فلو لم يصدق كان كافرا قوله المبحث الثامن في حكم المؤمن الخلود في الجنة
وحكم الكافر الخلود في النار وخص المنافق بالدرك الاسفل وحكم الفاسق من المؤمنين الخلود في الجنة اما ابتداء بموجب
العفو او الشفاعة واما بعد التعذيب بالنار بقدر الذنب وفيه خلاف المعتزلة والخوارج كما سبق والفسق هو
الخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب الكبيرة وقد عرفتها وينبغي ان يقيد بعدم التاويل لما تقرر ان الباغي
ليس بفاسق وفي معنى ارتكاب الكبائر الاصرار على الصغائر بمعنى الاكثار منها سواء كان من نوع واحد او
انواع مختلفة واما استحلال المعصية بمعنى اعتقاد حلها فكفر صغيرة كانت او كبيرة وكذا الاستهانة بها

وقد يعتقد بعموم التأويل احترازا عن الباقي والاكا استحلال ما هو معصية قطعا والاستهانة به تكفر والمبتدع هو من خالف في العقائد طريقة اهل الحق وهو كالفاسق واما في الدنيا فحكم المؤمن والفاسق والكافر مذكور في الفروع وحكم المنافق والزنديق اجراء الاحكام وحكم المبتدع البغض والاهانة والطعن واللعن ومن المبطلين من جعل المخالفة في الفروع بدعة ومنهم من زاد كل امر لم يكن على عهد الصحابة الفصل الرابع في الامامة وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي عم واحكامها من الفروع الا انها لما شاعت من اهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير من القواعد ادرجت مباحثها في الكلام تم

حيث يرتكب من غير مبالاة و يجري مجرى المباحات والاحقاء ان المراد ما يثبت بقطعي وحكم المبتدع وهو من خالف في العقائد طريقة السنة والجماعة ينبغي ان يكون حكم الفاسق لان الاخلال بالعقائد ليس بادون من الاخلال بالاعمال وما فيما يتعلق بامر الدنيا فحكم المؤمن ظاهر وحكم الكافر باقسامه من الحربي والذمي والكتابي والمرتد مذكور في كتب الفروع وحكم المنافق والزنديق اجراء احكام الاسلام وحكم الفاسق الحد فيما يجب فيه الحد والتعزير في غيره والامر بالتوبة والنهي وسلب الولاية على اختلاف في ذلك بين الفقهاء وحكم المبتدع البغض والعداوة والاعراض عنه والاهانة والطعن واللعن وكراهة الصلوة خلفه وطريقة اهل السنة ان العالم حادث والصانع قديم متصف بصفات قديمة ليست عينه ولا غيره وواحد لا شبه له ولا ضد ولا ند ولا نهاية له ولا صورة ولا حد ولا يحل في شيء ولا يقوم به حادث ولا يصح عليه الحركة والانتقال ولا الجهل والكذب والنقص وانه يرى في الآخرة وليس في حيز ولا جهة وما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن لا يحتاج الى شيء ولا يجب عليه شيء كل المخلوقات بقضائه وقدره وارادته ومشيته لكن القبائح منها ليست برضاه و امره ومحبته وان المعاد الجسماني وسائر ما ورد به السمع من عذاب القبر والحساب والصراط والميزان وغير ذلك حق وان الكفار مخلدون في النار دون الفساق وان العفو والشفاعة حق وان اشراط الساعة من خروج الدجال و يأجوج ومأجوج ونزول عيسى وطلوع الشمس من مغربها و خروج دابة الارض حق و اول الانبياء آدم عم و آخرهم محمد عم واول الخلفاء ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله عنهم والافضلية بهذا الترتيب مع تردد فيما بين عثمان و علي رضي الله عنهما والمشهور من اهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام واكثر الاقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي بن اسمعيل بن اسحق بن سالم بن اسمعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله عم اول من خالف ابا علي الجبائي ورجع عن مذهبه الى السنة اي طريقة النبي عم والجماعة اي طريقة الصحابة رضه وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني وماتريد من قرى سمرقند وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسب احدهما الآخر الى البدعة والضلالة خلافا للمبطلين المتعصبين حتى ربما جعلوا الاختلاف في الفروع ايضا بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم نقض الوضوء بما خرج من غير السبيلين وبجواز النكاح بدون الولي والصلوة بدون الفاتحة ولا يعرفون ان البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير ان يكون في عهد الصحابة والتابعين ولا دل عليه الدليل الشرعي ومن الجهلة من يجعل كل امر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يقم دليل على قبحه تمسكا بقوله عم اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون ان المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ما ليس منه عصمنا الله من اتباع الهوى وثبتنا على اقتفاء الهدى بالنبي وآله قوله الفصل الرابع في الامامة لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهي امور كلية يتعلق بها مصالح دينية او دنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل احد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا الفقهية انه لا بد للامة من امام يحيي الدين ويقيم السنة وينتصف للمظلومين

المقاصد من كتب المتكلمين

وليسوق

المبحث الاول نصب الامام واجب على الخلق سمعا عندنا وعند عامة المعتزلة وعقلا عند بعضهم وعلى الله عند الشيعة وليس بواجب اصلا عند المحدات وحال ظهور العدل عند الاصم تم

ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها ويشترط ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذكرا مجتهدا شجاعا ذا رأي وكفاية سميعا بصيرا ناطقا قرشيا فان لم يوجد من قريش من يستجمع الصفات المعتبرة ولي كناني فان لم يوجد فرجل من ولد اسمعيل فان لم يوجد فرجل من العجم ولا يشترط ان يكون هاشميا ولا معصوما ولا افضل من تولى عليهم وينعقد الامامة بطرق احدها بيعة اهل الحل والعقد من العلماء والرؤساء ووجوه الناس الذين تيسر حضورهم من غير اشتراط عدد ولا اتفاق من في سائر البلاد بل لو تعلق الحل والعقد بواحد مطاع كفت بيعته والثاني استخلاف الامام وعهده وجعله الامر شورى بمنزلة الاستخلاف الا ان المستخلف غير متعين فيتشاورون ويتفقون على احدهم واذا خلع الامام نفسه كان كموته فينتقل الامر الى ولي العهد والثالث القهر والاستيلاء فاذا مات الامام وتصدى للامامة من يستجمع شرائطها من غير بيعة واستخلاف وقهر الناس بشوكته انعقدت الخلافة له وكذا ان كان فاسقا او جاهلا على الاظهر الا انه يعصي بما فعل ولا يصير الشخص اماما بتفرده بشروط الامامة وتجب طاعة الامام ما لم يخالف حكم الشرع سواء كان عادلا او جائرا ولا يجوز نصب امامين في وقت واحد على الاظهر واذا ثبتت الامامة بالقهر والغلبة ثم جاء آخر فقهره انعزل وصار القاهر اماما ولا يجوز خلع الامام بلا سبب ولو خلعوه لم ينفذ وان عزل نفسه فان كان لعجزه عن القيام بالامر انعزل والا فلا ولا ينعزل الامام بالفسق والاغماء وينعزل بالجنون وبالعمى والصمم والخرس وبالمرض الذي ينسيه العلوم قال امام الحرمين واذا جار والي الوقت وظهر ظلمه وغشمه ولم يرعو لزاجر عن سوء صنيعه بالقول فلاهل الحل والعقد التواطؤ على ردعه ولو بشهر السلاح ونصب الحروب هذا ولكن لما شاعت بين الناس في باب الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما من فرق الروافض والخوارج ومالت كل فئة الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم وافضليتهم كثير تعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابواب الكلام وربما ادرج في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي وكذا رياسة من جعله الامام نائبا عنه على الاطلاق فانها تبع الامامة وقال الامام الرازي هي رياسة عامة لشخص واحد من الاشخاص وقال هو احتراز عن كل الامة اذا عزلوا الامام لفسقه وكانه اراد بكل الامة اهل الحل والعقد واعتبر رياستهم على من عداهم او على كل من آحاد الامة ومع هذا ايضا يلزم الوصف بشرائط الامامة لا مقوماتها والشروط كثيرة وعلى الشرائط ادلة ويمكن ان يقال انها مقومات اشبه من جهة انه لا يقال لجميع الامة ما يحق الامام الاما في الخلافة عن النبي عم بحو ذلك وعلى هذا ينبغي ان لا يقال بنفس لاميتهما الامة انهما امامان فان قيل الخلافة عن النبي عم انما يكون فيمن استخلفه النبي عم فلا يصدق التعريف على امامة البيعة ونحوها فضلا عن رياسة النائب العام للامام قلنا لو سلم فالاستخلاف اعم من ان يكون بواسطة او بدونه قوله وفيه مباحث لبيان وجوب الامامة وشروطها و طريق ثبوتها وبعض احكامها وتعيين الامام الحق بعد النبي عم وامامة الائمة الاربعة وترتيبهم في الافضلية قوله المبحث الاول نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة واجب علينا سمعا عند اهل السنة وعامة المعتزلة وعقلا عند الجاحظ والخياط والكعبي وابي الحسين البصري وقالت الشيعة والسبعية وجمع من الملاحدة

سمواتكلا من متقدميهم قالوا الا بانه يكون كسبه وعند الاسمعيلية هو واجب على الله تعالى فعندهم ليكون معلما في معرفة الله تعالى و
عند بعض الشيعة وهم الامامية ليكون لطفا في اداء الواجبات العقلية واجتناب المقبحات العقلية وعند بعضهم وهم
الغلاة لتعليم اللغات واحوال الاغذية والادوية والسموم والحرف والصناعات والحفظ عن الافات والاخطار
وقال النجدات قوم من الخوارج اصحاب نجدة بن عويمر انه ليس بواجب اصلا وقال ابو بكر الاصم من المعتزلة لا يجب
عند ظهور العدل والانصاف لعدم الاحتياج ويجب عند ظهور الظلم وقال هشام بن الفوطي منهم بالعكس اي يجب
عند ظهور العدل لاظهار شرايع الشرع لا عند ظهور الظلم لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار سببا لزيادة الفتن لنا
على الوجوب وجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا اهم الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول
عم وكذا عقيب موت كل امام روي انه لما توفي النبي عم خطب ابو بكر فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا
قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا آراءكم رحمكم
الله فتبادروا من كل جانب قالوا صدقت ولكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد انه لا حاجة الى الامام الثاني
ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير من الامور المتعلقة بحفظ النظام و
حماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا فهو واجب علينا فان قيل
صدر الكتاب لا نسلم ان الامر باقامة الحدود كقطع السارق مثلا ان كان مشروطا بوجود الامام لم يكن مطلقا
فلم يستلزم وجوبه كالامر بالزكوة بالنسبة الى تحصيل النصاب وان لم يكن مشروطا به فظاهر انا نقول فرق بين تعلق
الوجوب وتعلق الواجب فههنا الوجوب مطلق اي لم يتقيد ولم يشترط بوجود الامام والواجب اعني المامور به مشروط
به وموقوف عليه كوجوب الصلوة المشروطة بالطهارة واما في الزكوة فالوجوب مشروط بحصول النصاب حتى اذا انتفى
فلا وجوب الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب
اما الصغرى فتكاد تلحق بالضروريات بل المشاهدات وتعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر
ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن مع ما يلتئم بالسنان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان الاجتماع المؤدي الى
صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ المصالح ويمنع ما يتسارع اليه الطباع و
يتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهدا ما نشاهد من استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية
الحوزة ورعاية البيضة وان لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا
ينتظم امر ادنى اجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يصدرون عن رايه ومقتضى امره ونهيه بل يكاد يجري مثل
هذا فيما بين الحيوانات العجم كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم به امرها ما دام فيها واذا هلك انتشرت
الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينها الهلاك والفساد ولا يقال فغاية الامر ان لا بد لكل اجتماع من رئيس مطاع
منوط به النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته لجميع الناس وشمولها امر الدين على ما هو المعتبر في
الامام لانا نقول انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا يفتقر الى رياسة عامة فيهما
اذ لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو اقتصرت
رياسته على امر الدنيا لفات انتظام امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فبالاجماع

عندنا والضرورة عند القائلين بالوجوب العقلي واعترض صاحب تلخيص المحصل بان الصغرى عقلي من باب الحسن والقبح ومن
مذهبكم والكبرى اوضح من الصغرى فلا حاجة الى التعرض للاجماع مدفوع بان كون الشيء صلاحا وفسادا ليس من الحسن والقبح المتنازع فيهما
والقبح وكون دفع الضرر واجبا بمعنى استحقاق تاركه العقاب عند الله تعالى ليس بواضح فضلا عن ان يكون اوضح ولا ينبغي ان يخفى مثل هذا
عليه ولا ان يكون الرجل العلمي بحيث الغاية من الشغف بالاعتراض لا يقال الاجماع على الوجوب كما هو انما ينعقد بمقتضى الضرورة
مثل المعجزة المنسد مواد فوقها وههنا نصب الامام يتضمن اضرارا لا تنضبط العد والاحصاء لما في الاراء من الاختلاف والاهواء
ومن الطباع من الاستنكاف عن تسلط الاكفاء والاوان من قلة الثقات على ما عليه من الاهتداء وصلوح الاقتداء فيميل
النفوس الى الاباء والاستعصاء ويظهر الفساد ويكثر البغي والعناد ويهلك الحرث والنسل ويذهب الفروع و
الاصول وكفاك شاهدا ما نسمع من قصص انقضاء خلافة عثمان رض الى ابتداء دولة بني العباس لانا نقول مضاره
بالنسبة الى منافعه ومفاسده بالاضافة الى مصالحه مما لا يعبأ بكثرته ويلتحق بالعدم في قلته فان قيل لو وجب نصب
الامام لزم اطباق الامة في اكثر الاعصار على ترك الواجب لانتفاء الامام المتصف بما يجب من الصفات سيما بعد انقضاء
الدولة العباسية وقوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا وقد تم ذلك بخلافة علي رض فمعاوية ومن بعده
ملوك وامراء لا ائمة وخلفاء واللازم منتف لان ترك الواجب معصية وضلالة والامة لا تجتمع على الضلالة قلنا انما يلزم
الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عجز واضطرار والحديث مع انه من باب الاحاد يحتمل الصرف الى الخلافة على وجه
الكمال ومما يجب ان يحفظ هو انه اذا لم يوجد امام على شرائطه وبايع طائفة من اهل الحل والعقد قرشيا فيه بعض الشرائط
من غير نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشوكة بها يتصرف في مصالح العباد ويقتدر على العزل والنصب لمن
اراد هل يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل يجب على ذي الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة و
العدل والانصاف ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا لديه كسائر الرعية وقد يتمسك بمثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا
الرسول واولي الامر منكم وقوله عم من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان وجوب الطاعة والمعرفة يقتضي
وجوب الحصول وكانه يجب علينا عقلا او على الله اصلا فلا مزيد لبطلانها الا صلاحي قوله قالوا احتج القائلون بوجوبه علينا
عقلا بان دفع الضرر واجب عقلا كاجتناب الطعام المسموم والجدار المشرف على السقوط ولو ظنا قلنا نعم بمعنى كونه من
مقتضيات العقول والعادات وملايماتها والكلام في الواجب بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب في حكم الله تعالى و
هم يهملونه واحتجوا على عدم وجوبه على الله تعالى مع ان الوجوب على الله تعالى هو في الجملة مذهبهم بانه لو وجب على الله تعالى لما خلا زمان
من الازمنة من امام قاهر جامع لشرائط الامامة قامع لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود و
تنفيذ الاحكام واللازم باطل لان [illegible] قوله احتج القائلون بوجوب نصب الامام على الله تعالى بانه لطف من الله تعالى
في حق العباد اما عند الملاحدة فليتمكنوا به من تحصيل المعرفة الواجبة اذ نظر العقل غير كاف في معرفة الله تعالى و
اما عند الامامية فلانه اذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات
وابعد من المعاصي منهم بدونه وهو اللطف واجب على الله تعالى لما سبق والجواب اجمالا منع المقدمتين والقدح فيما يورد
لاثباتهما على ما سبق حال الكبرى وتفصيلا انه انما يكون لطفا اذا خلا عن جميع جهات القبح وهو ممنوع والسند ظاهر
مع وجوه اخر مثل ان اداء الواجب وترك القبيح مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اشق واقرب الى الاخلاص

واما فعل الطاعة وترك المعصية مع عدم الامام اشق واقرب الى الاخلاص [illegible] الطاعة لا يتغير لطف [illegible] معصوم [illegible] اللطف والعول [illegible] خالصة واللطف في ظهوره واسم لا مرحونه فان [illegible] الوجوب لطف [illegible] من الظهور وتصرفه اللطف [illegible] العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته فكيف [illegible] احتمال الوجوب والحكم بانه لو وجد ولو بعد حين فان الخوف منه من مرتب وينبغي ان يظهر له ولاوليائه الذين [illegible] انتظار الاعمار [illegible] الامهال [illegible] بان في نصبه اثارة الفتنة لان الاهواء مختلفة [illegible] على واحد واما اعتبار جهات الترجيح [illegible] المخالفة [illegible] البعض لرفع الفتنة [illegible] عدم الامام اشد [illegible] الامام النكلف [illegible] والفراله ورد ذكر [illegible] الجمهور الشجاعة ليتم الحدود وتقادم الخصوص والاجتهاد والعموم مصالح الدين تم

لانتفاء احتمال كونها من خوف الامام وايضا فانما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة مثلا فلم لا يجوز ان يكون زمان يكون الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام والقول بانا نعلم قطعا ان اللطف الذي يحصل بالامام لا يحصل بغيره مجرد دعوى ربما يعارض بانا نعلم قطعا حوله حصوله بغيره وهذا اكد دعوى القطع بانتفاء المفاسد في نصب الامام وكونه مصلحة خالصة وايضا انما يكون منفعة ولطفا واجبا اذا كان حاكما ازاء جميع القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب واجاب الشيعة بان وجود الامام لطف سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي رضي الله عنه انه قال لا يخلو الارض من قائم لله بحجة اما ظاهرا مشهورا او خائفا مغمورا لئلا يبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف على انفسهم ورد اولا بانا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فانه قيل لم يلزم المكلف اذا اعتقد وجوده كان دائما يخاف ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح قلنا مجرد الحكم بخلقه وايجاده في وقت ما كاف في هذا المعنى فان ساكن القرية اذا انزجر عن القبيح خوفا من حاكم من قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجر خوفا من حاكم علم ان السلطان يرسله اليها متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب كما ان خوف الاول من ظهور مترقب وثانيا بانه ينبغي ان يظهر لاوليائه الذين يبذلون الارواح والاموال على محبته وليس عدم ظهوره منهم الا بتقصير اولياء كان فيه العلة ظهر لهم وانهم غافلون قلنا عدم ظهوره لهم من العادات التي لا ارتياب فيها العاقل كعدم تحرز الحسك وجبل من الياقوت ولو سلم فالاولياء اذا اعرفوا من انفسهم انه لم يظهر لهم توجه الاشكال عليهم قوله احتجت الخوارج القائلون بعدم وجوب نصب الامام احتجوا بان في نصبه اثارة الفتنة لان الاراء متخالفة والاهواء متباينة فيميل كل حزب الى واحد ولا يخفى الفتن وعموم الحروب وهذا شأنه لا جرم كان ينبغي ان لا يجوز الا ان احتمال الاتفاق على الواحد او تعيينه وتفرده بالاجماع المشروط [illegible] من بعض الجهات منع الامتناع واوجب الطولز والجواب ان اعتبار الترجيح كما قيل بتقدم الاعلم ثم الاورع ثم الاسن او انعقاد الامر وانسداد طريق المخالفة بمجرد بيعة البعض ولو واحدا يدرع الفتنة مع ان فتنة النزاع في تعيين الامام بالنسبة الى مفاسد عدم الامام ملحقة بالعدم لا تقال الاحتجاج المذكور على تقدير تمامه لا ينفي الوجوب على الله تعالى ولا على النبي عم بالنص ولا على الامام السابق بالاستخلاف لانا نقول المقصود نفي ما يراه الجمهور من الوجوب على العباد والم نصب النبي عم ولم يستخلف الامام السابق قوله المبحث الثالث يشترط في الامام ان يكون مكلفا حرا ذكرا عدلا لا ان غير العاقل من الصبي والمعتوه قاصر عن القيام بالامور على ما ينبغي والعبد مشغول بخدمة المولى لا يتفرغ للامر مستحقر في اعين الناس لا يهاب ولا يمتثل والانثى ناقصة عقل ودين ممنوعة عن الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك الحروب والفاسق لا يصلح لامر الدين ولا يوثق باوامره ونواهيه والظالم يختل به امر الدين والدنيا وكيف يصلح للولاية وما الوالي الا لدفع شره الذي هو عجيب الشرع على الذئب واما الكافر فاسم ظاهر وزاد الجمهور اشتراط ان يكون شجاعا لئلا يجبن عن اقامة الحدود ومقاومة الخصوم مجتهدا في الاصول والفروع ليتمكن من القيام بامور الدين ذا رأي في تدبير الامور لئلا يخبط في سياسة الجمهور ولم يشترط بعضهم للندرة

واصابة الرأي لتقويم الامور وكونه قرشيا لقوله عم الائمة من قريش قد مر امر قريشا ولا تقدموها وخالفت الخوارج واكثر المعتزلة لقوله عم اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي مجدع ولانه لا عبرة بالنسب في مصالح الملك والدين ورد بحمله [illegible] الامام جمعا بين الادلة وبان لشرف الانساب اثرا في جمع الاراء وتوكل الطاعة والاشرف قريش سيما ومنهم خير الانبياء ثم اذا لم يقدر على اعتبار الشرائط جاز اثبات الاحكام بالامام على كل ذي شوكة نصبه اهل الحل والعقد واشترطت الشيعة ان يكون هاشميا بل علويا وعاما بكل امر من المغيبات قوله بالمجتهد مخالفة الاجماع ولئن يكون افضل اهل زمانه لئلا يقدم المفضول مع تقدم الفاضل عن الانسب في تحصيل الغرض بنصبه وقياسا على النبوة ورد بالقدح في الاجماع فمع ان تقديم المفضول ربما يكون اصلح والبعثة من قبل الحكيم فيها لانفكاك بل تحصيل الافضلية بالبعثة تم

اجماعها في الشخص وحوله الاكتفاء فيها بالاستعانة من الغير بان يفوض امر الحروب ومباشرة الخطوب الى الشجعان ويستفتي المجتهدين في امور الدين ويستشير اصحاب الاراء الصائبة في امور الملك وانعقدت الامة على اشتراط كونه قرشيا اي من اولاد نضر بن كنانة خلافا للخوارج واكثر المعتزلة لنا السنة والاجماع اما السنة فقوله عم الائمة من قريش وليس المراد امامة الصلوة اتفاقا فتعينت الامامة الكبرى وقوله عم الولاة من قريش ما اطاعوا الله واستقاموا لامره وقوله عم قدموا قريشا ولا تقدموها واما الاجماع فهو انه لما قال الانصار يوم السقيفة منا امير ومنكم امير منعهم ابو بكر بعدم كونهم من قريش ولم ينكر عليه احد من الصحابة فكان اجماعا احتج المخالف بالمنقول والمعقول اما المنقول فقوله عم اطيعوا ولو امر عليكم عبد حبشي اجدع واجيب بانه ذلك ورد في العامل من الحكام جمعا بين الادلة واما المعقول فهو انه لا عبرة بالنسب في القيام بمصالح الملك والدين بل للعلم والتقوى والبصيرة في الامور والخبرة بالمصالح والقوة على الاهوال ومما اشبه ذلك واجيب بالمنع بل ان شرف الانساب عظيم قدرها في النفوس ثم اثارها في اجتماع الاراء وتألف الاهواء وبذل الطاعة والانقياد واظهار اثار الاعتقاد وهذا شائع في الاعصار ان يكون الملك والسياسة في قبيلة مخصوصة واهل بيت معين حتى يرى الانتقال عنهم من الخطوب العظيمة والاتفاقات العجيبة ولا اليق بذلك من قريش الذين هم اشرف الناس نسبا وقد اقتصر عليهم ختم الرسالة وانتشر منهم الشريعة الباقية الى القيمة واما اذا لم يوجد من قريش من يصلح لذلك ولم يقدر على نصبه لاستيلاء اهل الباطل وشوكة الظلمة وارباب الضلالة فلا كلام في جواز تقلد القضاء وتنفيذ الاحكام واقامة الحدود وجميع ما يتعلق بالامام من كل ذي شوكة كما اذا كان الامام القرشي فاسقا او جائرا او جاهلا فضلا ان يكون مجتهدا وبالجملة مبنى ما ذكر في باب الامامة على الاختيار والاقتدار واما عند العجز والاضطرار واستيلاء الظلمة والكفار والفجار وتسلط الجبابرة الاشرار فقد صارت الرياسة الدنيوية تغلبية وبنيت عليها الاحكام الدينية المنوطة بالامام ضرورة ولم يعبأ بعدم العلم والعدالة وسائر الشرائط والضرورات تبيح المحظورات والى الله المشتكى في النائبات وهو المرتجى لكشف الملمات قوله واشترطت الشيعة امورا منها ان يكون هاشميا اي من اولاد هاشم بن عبد مناف ابي عبد المطلب وليس لهم شبهة فضلا عن حجة وانما قصدهم نفي امامة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ومنهم من شرط كونه علويا نفيا لخلافة بني العباس ويكفي باجماع المسلمين على امامة الائمة الثلاثة رضي الله عنهم ومنها ان يكون عالما بكل الامور وان يكون مطلعا على المغيبات وهذا جهالة تفرد بها بعضهم ومنها ان يكون افضل اهل زمانه لان تقديم المفضول على الافضل في امامة مواتي الشريعة وحفظ حوزة الاسلام معلوم للعقلاء ولا سيما تقديم المساوي ونقل مثل ذلك عن الاشعري حتى لا ينعقد امامة المفضول مع وجود الافضل ولان الافضل اقرب الى انقياد الناس له واجتماع الاراء على متابعته ولان الامامة خلافة عن النبي عم فيجب ان يطلب لها من هو كذلك قياسا على النبوة واجيب بان القبح يعني استحقاق تاركه الذم والعقاب عند الله ممنوع ومعنى عدم ملائمته لمجاري العقول والعادات غير مفيد مع انه ايضا في حيز المنع اذ ربما يكون المفضول اقدر على القيام بمصالح الدين والملك ونصبه اوفق لانتظام حال الرعية واوثق في اندفاع الفتنة وهذا الخلاف النبي عم

وقد احتج لتقديم المفضول بالاجماع بعد الخلفاء ... والتسوي ... الافضلية على الخلق في الاغلب وان يكون معصوما الوجوه الاول العكس على النبي كما من اقامة الشريعة وحماية البيضة
ورد بان نصب الامام الى العباد الذين لا طريق لهم الى معرفة عصمته بخلاف النبي عم فان النبي واجب الاتباع من غير تردد ورجوع الى امر فعدم عصمته فيما يتعلق بالشريعة يفضي الى الاخلال
منعوض الاتباع بخلاف الامام الثاني انه واجب الطاعة بالنص والاجماع فلو لم تجب عصمته لجاز كذبه في بيان الطاعات والمعاصي فلازم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب المعصية
بانه انما يطاع فيما لا يخالف الشرع ويكفي له الوثوق به العلم والعدالة والاسلام ولا يمتنع عدم حاجة الغير والمراجعة الى العلماء الثالث ان غير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على النفس او على الغير
ولا ينال عهد الامام بالنص والاجماع ورد بان عدم العصمة لا يوجب العصيان فضلا عن الظلم الذي هو اخص على ان المراد عهد النبوة فان حاج عدم النص بحجة ما لم يشتمل على قول
المعصوم فاثبات العصمة به دور

فانه مبعوث من العليم الحكيم الذي يختار من يشاء من عباده لنبوته ويوحي اليه مصالح الملك والملة ويراه اهلا للتبليغ ما اوحي اليه ومشيئته فبدل ذلك قطعا على افضليته والله الا شارع بقوله تعالى افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع
أمن لا يهدي الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وقد يحتج بجواز تقديم المفضول بوجوه الاول اجماع العلماء بعد
الخلفاء الراشدين على انعقاد الامامة لبعض القرشيين مع ان فيهم من هو افضل منه الثاني ان عمر جعل
الامامة شورى بين ستة من غير نكير عليه مع ان فيهم عثمان وعليا رض وهما افضل من غيرهم اجماعا فلو وجب
تعيين الافضل لعينهما الثالث ان الافضلية امر خفي قلما يطلع عليه اهل الحل والعقد وربما يقع فيه النزاع
ويتشوش الامر وذا التشوش بتعيين الافضل متعسر في كل فرقة من فرق الاصلاح فكيف في قريش
مع كثرتهم وتفرقهم في الاطراف وانت خبير بان هذا وامثاله على تقدير تمامها انما يصلح للاحتجاج على اهل الحق
دون الروافض فان الامام عندهم منصوص من قبل الحق لا من قبل الخلق قوله وان يكون معصوما معظم
الخلافيات مع الشيعة اشتراطهم ان يكون الامام معصوما وقد عرفت معنى العصمة وانها لا تنافي القدرة على
المعصية بل ربما تستلزمها واحتج اصحابنا على عدم وجوب العصمة بالاجماع على امامة ابي بكر وعمر وعثمان رض مع
الاجماع على انهم لم تجب عصمتهم وان كانوا معصومين بمعنى انهم منذ آمنوا كان لهم ملكة اجتناب المعاصي مع
التمكن منها وحاصل هذا دعوى الاجماع على عدم اشتراط العصمة في الامام وان فليس للاجماع على عدم وجوب
عصمة الشخص كثير معنى وقد يحتج بان العصمة مما لا سبيل للعباد الى الاطلاع عليه فايجاب نصب امام معصوم يعود
الى تكليف ما ليس في الوسع وانما هي في الوجهين على الشيعة نظر واظهر انه لا حاجة الى الدليل على عدم الاشتراط
واما حاجة ابله في الاشتراط وقد احتجوا بوجوه الاول العكس على النبوة بجامع اقامة الشريعة وتنفيذ الاحكام
وحماية حوزة الاسلام ورد بان النبي عم مبعوث من الله تعالى مقرون دعواه بالمعجزات الباهرة الدالة على عصمته
من الكذب وسائر الامور المخلة بمرتبة النبوة ومنصب الرسالة ولا كذلك الامام فان نصبه مفوض الى العباد الذين
لا سبيل لهم الى معرفة عصمته والاستقامة سريرته فلا وجه لاشتراطها وايضا النبي يأتي بالشريعة التي لا علم للعباد
بها الا من جهته فلو لم يكن معصوما عن الكذب في تبليغها والفسق في تعاطيها وقد لزمنا امتثاله فيما امر ونهى
واعتقاد اباحة ما جرى عليه ومضى لكانت المعجزة التي اقامها الله تعالى لصحة الرسالة والتهدي وانتظام امر الدين
والدنيا مفضية الى الضلالة والردى واختلال حال العاجلة والعقبى الثاني ان الامام واجب الطاعة بالنص و
الاجماع قال الله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وكل واجب الطاعة واجب العصمة والا لجاز
ان يكذب في تبليغ الاوامر والنواهي وينهى عن الطاعات ويامر بالمعاصي فيلزم وجوب اجتناب الطاعة وارتكاب
العصيان وهذا ظاهر البطلان والجواب ان وجوب طاعته انما هو فيما لا يخالف الشرع بشهادة قوله تعالى
فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله ورسوله ويكفي في عدم كذبه في بيان الاحكام العلم والعدالة والاسلام
وهذا ما قال فما يجب عصمته لو كان وجوب طاعته بحجة قوله واما اداء الكونه حكما من الله ورسوله فيكفي العلم
والعدالة كالقاضي والوالي بالنسبة الى الخلق وان كان بالنسبة الى الحاكم والمفتي بالنسبة الى المقلد
وامثال ذلك على ان الاجماع عند الشيعة انما يكون حجة لاشتماله على قول المعصوم فاثبات العصمة به دور الثالث

الرابع انه انما يحتاج اليه لجواز الخطاء عليه فلو جاز عليه لافتقر الامام آخر وتسلسل ورد بان وجوب نصبه شرعي لا اجماع لا عقلي لجواز الخطاء ولو سلم ففي العلم والعدالة ومراجعة الكتاب والسنة وعلماء الامة
غنية عن العصمة الخامس انه شرع حافظا فلو جاز خطاؤه لصار ناقضا ورد بانه حافظ بالادلة وان صح ذلك بالذات فعند الخطاء او المعصية تردد ولعقد والشرع لا ينقض ولا ينتقض
السادس انه لو اقدم على المعصية فاما ان يجب الانكار عليه فيصادم وجوب الطاعة او لا فيخالف قيام الادلة ورد بان وجوب طاعته انما يجب مطلقة لا يخالف الشرع السابع انه لا طريق الى نقل
الشريعة بدون الامام الا العصمة الامام او عدد يوجد اهل التواتر والاجماع واحتمال الشرط المعجزة في كثير من الاحكام ورد بان الظن كاف في البعض فيكفي الاحاد والقطعي الى اهل التواتر او الاجماع
واما اشتراط المعجزة والعلم بالمغيبات واللغات والحرف والصناعات وطبائع الاغذية والادوية وعجائب البر والبحر والسماء والارض فمن الخرافات المبحث الثالث الامامة تثبت عند اكثر
الفرق باختيار اهل الحل والعقد وان قلوا
على امامة ابي بكر رض من غير نص ولا توقف الى الكل
وعلى اشتغال الصحابة بعد النبي عم ...

ان غير المعصوم ظالم لان المعصية ظلم على النفس او على الغير ولا شيء من الظالم باهل للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين
والمراد عهد الامامة بقرينة السياق وهو قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي والجواب ان غير المعصوم
اي الذي ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم وليس
كل عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم فدلالة الاية على صدق الكبرى لا تتم لجواز ان يكون المراد عهد النبوة والرسالة على
ما هو رأي اكثر المفسرين نعم لا يبعد اثباته بالاجماع وفيه ما فيه الرابع ان الامة انما يحتاجون الى الامام لجواز الخطاء عليهم
في العلم والعمل ولذلك يكون الامام لطفا لهم فلو جاز الخطاء على الامام لوجب له امام آخر ويتسلسل وينتهوا لكن
بانتهاء سلسلة الممكنات الى الواجب لئلا يلزم التسلسل والجواب ان وجوب الامام شرعي بمعنى انه وجب علينا نصبه
لا عقلي مبني على جواز الخطاء على الامة كما زعمتم ان الشريعة الغاية الى التعليم غنية عنه لولا ايجاب الشرع والقدر المظنون
من عدم ينتفع بعلمه واجتهاده وظاهر عدالته وحسن اعتقاده وان لم يكن معصوما الا يرى ان الخطاء جائز على
المعصوم ايضا لما عرفت ان العصمة لا تزيل المحنة وان لم يقع ذلك فكفى بخبر الاثم وعلماء الشرع مانعا ورادعا الخامس
انه حافظ للشريعة فلو جاز الخطاء عليه لكان ناقضا لها لا حافظا فيعود على موضوعه بالنقض والجواب انه ليس حافظا
لها بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح فان اخطاء في اجتهاده وارتكب معصية فالمجتهدون يردون
والامرون بالمعروف يصدونه وان لم يفعلوا فلا نقص للشريعة القويمة ولا نقض على الطريقة المستقيمة
السادس انه لو اقدم على المعصية فاما ان يجب الانكار عليه وهو مضاد لوجوب الطاعة الثابت بقوله تعالى اطيعوا الله
واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فيلزم اجتماع الضدين واما ان لا يجب الانكار وهو خلاف النص والاجماع والجواب
ان وجوب الطاعة انما هو فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالانكار ولئن لم يتيسر فالسكوت عن اضطرار
السابع انه لا بد للشريعة من ناقل ولا يوجد في كل حكم حكم اهل التواتر مع العصر الى ان ينتهي الى عصر ولم يبق الا
ان يكون اماما معصوما عن الخطاء والجواب ان الظن كاف في البعض فينقل بطريق الاحاد ومن الشيعي
القطعي فالى اهل التواتر او جميع الامة وهم اهل عصمة عن الخطاء فلا حاجة الى المعصوم بالمعنى الذي قصدتم وليت
شعري باي طريق نقلت الشريعة الى الشيعة من الامام الذي لا يوجد منه الا الاسم قوله واما اشتراط ... الغلاة
من الروافض ان يكون الامام صاحب معجزة عالما بالغيوب بجميع اللغات وجميع الحرف والصناعات وطبائع
الاغذية والادوية وعجائب البر والبحر والسماء والارض ونحو ذلك خرافات مفضية الى نفي الامام ورفض الشريعة و
الاحكام قوله المبحث الثالث في طريق ثبوتها اتفقت الامة على ان الرجل لا يصير اماما بمجرد صلاحيته للامامة
واجتماع الشرائط فيه بل لا بد من امر آخر به تنعقد الامامة وهي طرق منها متفق عليه ومنها مختلف فيه فالمتفق
عليه ... ممن هو اهل للامامة ويامر بالمعروف وينهى عن المنكر ويدعو الى اتباعه قال به
عن الصالحية من الزيدية ذاهبين الى ان كل فاطمي عالم شجاع ... ذا عيال الى سبيل ربه فهو امام ولم يوافقهم
على ذلك الا الجبائي والمختلف فيه المقبول عندنا وعند المعتزلة والخوارج والصالحية خلافا للشيعة هو اختيار اهل الحل
والعقد وبيعتهم من غير ان يشترط اجماعهم على ذلك ولا عدد محدود بل ينعقد بعقد واحد منهم ولهذا لم يتوقف
ابو بكر رض الى انتشار الاخبار في الاقطار ولم ينكر عليه احد وقال عمر رض لابي عبيدة ابسط يدك ابايعك فقال اتقول هذا

وابو بكر حاضر فبايع ابا بكر رض وهو اما مذهب الاشعري الا انه يشترط ان يكون العقد بمشهد من الشهود لئلا يدعي آخر انه عقد
عقدا سرا متقدما على هذا العقد وذهب اكثر المعتزلة الى اشتراط عدد خمسة ممن يصلح للامامة اخذا من امر الشورى
لنا على كون البيعة والاختيار طريقا ان الطريق اما النص واما الاختيار والنص منتف في حق ابي بكر رض مع كونه اماما
بالاجماع وكذا في حق علي عند المحققين وايضا اشتغل الصحابة رضي الله عنهم بعد وفاة النبي عم ومقتل عثمان رض باختيار الامام
وعقد البيعة من غير نكير فكان اجماعا على كونه طريقا ولا عبرة بمخالفة الشيعة بعد ذلك احتجت الشيعة بوجوه الاول ان الامام يجب
ان يكون معصوما افضل من رعيته عالما بامر الدين كله ولا سبيل الى معرفة ذلك بالاختيار ورد بمنع المقدمات فقد سبق عدم
اشتراط الامور وعلم بالضرورة حصول الظن لاهل الحل والعقد بالصفات المذكورة الثاني ان اهل البيعة لا يقدرون على تولية
مثل القضاء والاحتساب ولا على التصرف في ادنى شيء من آحاد الامة فكيف يقدرون على تولية الرياسة الكبرى وعلى اقدار الغير على التصرف
في امر الدين والدنيا لكافة الامة ورد بمنع الصغرى بان التحكيم جائز عندنا والشاهد يجعل القاضي قادرا على التصرف في الغير
ولو سلم فذلك لوجود من اليه التولية وهو الامام ولا كذلك ادا ... الثالث ان الامامة لازالة الفتن واثباتها بالبيعة
مظنة اثارة الفتن لاختلاف الآراء كما في زمن علي رض ومعاوية فيعود على موضوعها بالنقض ورد بانه لا فتنة عند الانقياد
للحق فان جهات الترجيح من السبق وغيره معلومة من الشريعة ونزاع معاوية لم يكن في امامة علي رض بل في انه تجب عليه بيعته قبل الاقتصاص
من قتلة عثمان واما عند الترفع والاستعلاء فالفتنة قائمة ولو مع قيام النص ولو سلم فالكلام فيما اذا لم يوجد النص اذ الاجماع
بالبيعة والاختيار ... النص والاجماع ... ان الفتنة القائمة من عدم الامام اضعاف فتنة النزاع في تعيينه الرابع
ان الامامة خلافة الله ورسوله فيتوقف على استخلافهما بوسط او بلا وسط وان ثبت باختيار الامة لا يكون خليفة منهما بل من
الامة ورد بانه لما قام الدليل من قبل الشارع وهو الاجماع على ان من اختاره الامة خليفة لله ورسوله كان خليفته ...
ان الوجوب بشهادة الشاهد وقضاء القاضي وفتوى المفتي حكم الله لا حكمهم على ان الامام وان كان نائبا عنهم فهو نائب الامة
ايضا الخامس ان القول بالاختيار يؤدي الى خلو الزمان عن الامام ... الاتفاق وذلك فيما اذا عقد اهل بلد لشخص
مستعدين ولم يعلم السبق فانه لا يمكن الحكم بصحتهما لاحتمال المقارنة ولا بفسادهما لاحتمال السبق ولا بتعيين الصحيح لعدم
الوقوف ... لا يمكن نصب امام آخر لاحتمال كونه ثالثا ورد بانه ينصب امام لعدم العلم بوجود الامام على انه يمكن التي صحح
بجهالة السادس ان سيرة النبي عم وطريقته على انه كان لا يترك الاستخلاف على المدينة اذا غاب عن البلاد في غيبته من
قليلة ولا البيان في ادنى ما يحتاج اليه من الفرائض والسنن والآداب حتى في امر قضاء الحاجة ومسح الخف ونحو ذلك
فكيف يترك الاستخلاف في غيبة الوفاة والبيان فيما هو اس المهمات والجواب ان ذلك مجرد استبعاد على ان التفويض
الى اختيار اهل الحل والعقد واجتهاد ذوي الالباب نوع استخلاف وبيان كما في كثير من فروع الاحكام السابع
ان النبي عم كان للامة بمنزلة الاب الشفيق للاولاد الصغار وهو لا يترك الوصية ...
فكذا النبي عم في حق الامة الثامن قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ولا خفاء في ان الامامة من معظمات امر الدين
فيكون قد بينها واكملها اما في كتابه واما على لسان نبيه والجواب عنهما بمثل ما سبق قوله خاتمة ينحل عقد الامامة
بما يزول به مقصود الامامة كالردة والجنون المطبق وصيرورته اسيرا لا يرجى خلاصه وكذا بالمرض الذي
ينسيه العلوم وبالعمى والصمم والخرس وكذا بخلعه نفسه لعجزه عن القيام بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل استشعره

من نفسه وعليه يحمل خلع الحسن رض نفسه واما خلعه لنفسه بلا سبب ففيه خلاف وكذا في انعزاله بالفسق والاكثر على
انه لا ينعزل وهو المختار من مذهب الشافعي رض وعن محمد رحمه الله روايتان ويستحق العزل بالاتفاق ومن صار
اماما بالقهر والغلبة ينعزل بان يقهره آخر ويغلبه واما القاضي فينعزل بالفسق على الاظهر قوله المبحث الرابع ذهب
جمهور اصحابنا والمعتزلة والخوارج الى ان النبي عم لم ينص على امام بعده وقيل نص على ابي بكر رض فقال الحسن البصري
نصا خفيا وهو تقديمه عم اياه في الصلوة وقال بعض اصحاب الحديث نصا جليا وهو ما روي انه عم قال ائتوني بدواة
وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر وقيل نص على علي رض وهو مذهب
الشيعة اما النص الخفي وهو الذي لا يعلم المراد منه بالضرورة فبالاتفاق واما النص الجلي فعند الامامية دون
الزيدية وهو قوله عم سلموا عليه بامرة المؤمنين وقوله عم مشيرا اليه واخذا بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي
فاسمعوا له واطيعوا وقوله عم انت الخليفة من بعدي فبايعه ... استدل اهل الحق بوجوه الاول انه لو كان نص
جلي ظاهر المراد في مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة
وظهر على اجلتهم الذين لهم زيادة قرب بالنبي عم واختصاص بهذا الامر بحكم العادة واللازم منتف والا لم يتوقفوا
على الانقياد له والعمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة في تعيين الامام ولم يقل الانصار
منا امير ومنكم امير ولم يمل طائفة الى ابي بكر رض واخرى الى علي رض واخرى الى العباس رض ولم يقل عمر رض لابي
عبيدة رض امدد يدك ابايعك ولم يترك المنصوص عليه محاجة القوم ومخاصمتهم وادعاء الامر والتمسك بالنص عليه
فان قيل علموا ذلك وكتموه لاغراض لهم في ذلك كحب الرياسة والحقد على علي رض لقتله اقاربهم وعشائرهم وحسدهم
اياه على ما له من المناقب والكمالات وشدة الاختصاص بالنبي عم وظنهم ان النص قد طرقه النسخ لما راوا من ترك
كبار الصحابة العمل به الى غير ذلك وترك علي رض المحاجة به تقية وخوفا من الاعداء وقلة وثوق بقبول الجماعة قلنا من
كان له حظ من الديانة والانصاف علم قطعا براءة اصحاب رسول الله وجلالة اقدارهم عن مخالفة امره في مثل هذا
الخطب الجليل ومتابعة الهوى وترك الدليل واتباع خطوات الشيطان والضلال عن سواء السبيل وكيف
يظن بجماعة رض وانهم هم الصحبة رسوله ونصرة دينه ووصفهم بكونهم خير امة اخرجت للناس يامرون بالمعروف
وينهون عن المنكر وقد تواتر منهم الاعراض عن متاع الدنيا وطيباتها وزخارفها ومستلذاتها والاقبال
على بذل مهجهم وعشائرهم في نصرة رسول الله صلعم واقامة شريعته والانقياد لامره واتباع طريقته انهم
خالفوه قبل ان يدفنوه وتركوا آراءهم واتبعوا اهواءهم وعدلوا عن الحق الصحيح الى الباطل الصريح وخذلوا
مستحقا من خالص بني هاشم وخالص ذوي القربى الى غاصب من بني تيم او عدي بن كعب والى مثل علي رض
مع صلابته في الدين وبسالته وشدة شكيمته وقوة عزيمته وعلو شانه وكثرة اعوانه وكون اكثر المهاجرين
والانصار والرؤساء الكبار معه قد يترك حقه ويسلم الامر لمن لا يستحقه من شيخ من بني تيم ضعيف الحال عديم المال
قليل الاتباع والاشياع ولم يقم بامره وطلب حقه كما قام بحرب ... وقاتل من نازعه بكل ما بيده رضي
الخلق الكثير والجم الغفير واثر على التقية الحمية في الدين والعصبية للاسلام والمسلمين مع ان الخطب في ذاك
اشد والخصم الد وفي اول الامر قلوب القوم ارق وجانبهم اسهل وآراؤهم الى اتباع الحق اميل وعهدهم ...

بالنبي عم اقرب وبهم في تشييد احكامه ارغب ومن ادعى النص الجلي فقد طعن في كبار المهاجرين والانصار عامة
بمخالفة الحق وكتمانه وفي علي رض خاصة باتباع الباطل والاذعان بل في النبي عم حيث اتخذ القوم احبابا واصحابا واعوانا
وانصارا واخدانا واصهارا مع علمه بحالهم في ابتدائهم ومآلهم بل في كتاب الله تعالى حيث اثنى عليهم وجعلهم خير امة
ووصفهم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن مكابرات الروافض ادعاؤهم تواتر هذا النص قرنا بعد قرن مع انه
لم يشتهر فيما بين الصحابة والتابعين ولم يثبت عند احد من المحدثين مع شدة ميلهم الى امير المؤمنين ونقلهم
الاحاديث الكثيرة في مناقبه وكمالاته في امر الدنيا والدين ولم ينقل في خطبه ورسائله ومفاخراته اشارة الى ذلك وابن
جرير الطبري مع اتهامه بالتشيع لم يذكره في رواية قصة الدار مع الزيادة التي يدعيها الشيعة وهي قوله عم انت خليفتي
فيكم من بعدي ونعم ما قال المامون وجدت اربعة في اربعة الزهد في المعتزلة والكذب في الروافض والمروة في اصحاب
الحديث وحب الرياسة في اصحاب الراي والظاهر ما ذكره المتكلمون من ان اول من ذهب الى دعوى النص الجلي على وضعه
هشام بن الحكم ونصره ابن الراوندي وابو عيسى الوراق واضرابهم ثم رواه اصحاب الروافض شيعا تقوية
لمذهبهم قال الامام الرازي ومن العجائب ان الكاملين من علماء الشيعة لم يبلغوا في كل عصر حد الكثرة فضلا عن التواتر
وان عوامهم واوساطهم لا يعدون شيئا فكيف يصح الدعوى على الوجه المحقق وان علماءهم زعموا ان المسلمين ارتدوا
بعد النبي عم ولم يبق على الاسلام الا عدد يسير اقل من العشرة فكيف يدعون التواتر في ذلك الطريق هذا والآثار والروايات
والامارات ربما تفيد باجتماعها القطع بعدم النص وهي كثيرة جدا كقول العباس رض لعلي رض امدد يدك ابايعك فيقول
الناس هذا عم رسول الله بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان وقول عمر رض لابي عبيدة رض امدد يدك ابايعك وقول
ابي بكر بايعوا عمر او ابا عبيدة وقوله وددت اني سألت النبي عم عن هذا الامر فيمن هو
وكنا لا ننازعه وكدخول علي رض في الشورى فانه رضي بامامة ايهم كان وكقوله رض لطلحة رض ان اردت بايعتك وكاحتجاجه
على معاوية ببيعة الناس له لا بنص من النبي عم وكقوله حين دعي الى البيعة اتركوني والتمسوا غيري وكمعاضدته ابا بكر
وعمر الا شفقة عليهما ما هو اصلح حين خرج ابو بكر لقتال العرب وعمر لقتال فارس وكعدم تعرضه لذلك النص
في شيء من خطبه ورسائله ومفاخراته ومخاصماته وعند تاخره عن البيعة وكانكار زيد بن علي مع علو رتبته
هذا النص وكذا كثير من سادات اهل البيت وكتسمية الصحابة ابا بكر مدة حياته خليفة رسول الله عم قوله
احتج المخالف بانه يستحيل عادة من النبي عم ان يهمل مثل هذا الامر الجليل وهو بيان ما هو بالنسبة
اليه اهل من التعليل والجواب ان ترك النص الجلي على واحد من الصحابة ليس اهمالا بل تفويض معرفة الاحق
الاليق الى آراء اولي الالباب واختيار اهل الحل والعقد من الاصحاب وانظار ذوي البصيرة بمصالح
الامور وتدبير سياسة الجمهور مع التنبيه على ذلك بخفي الاشارة الى [illegible] العبادات نوع بيان الاحق
حيث على اهل العرفان قوله المبحث الخامس الامام الحق بعد رسول الله عم عندنا وعند المعتزلة واكثر
الفرق ابو بكر وعند الشيعة علي رض ولا عبرة بقول الراوندية اتباع القاسم بن راوند انه العباس لنا وجوه
الاول وهو العمدة اجماع اهل الحل والعقد على ذلك وان كان من البعض بعد تردد وتوقف على ما روي ان
الانصار قالوا منا امير ومنكم امير وان ابا سفيان قال ارضيتم يا بني عبد مناف ان يلي عليكم تيم والله لاملأن

الوادي خيلا ورجلا وذكر في صحاح البخاري وغيره من الكتب الصحاح ان بيعة علي رض [illegible] وفي ارسال ابي بكر وعمر
ابا عبيدة بن الجراح الى علي رض رسالة لطيفة رواها الثقات باسناد صحيح يشتمل على كلام كثير من الجانبين وقليل
غلظة عن عمر رض وعلى ان عليا جاء اليهما ودخل فيما دخلت فيه الجماعة وقال حين قام عن المجلس بارك الله فيما ساءني
وسرني ثم ما روي انه لما بويع لابي بكر رض وتخلف علي والزبير والمقداد وسلمان وابو ذر ارسل ابو بكر من الغد الى
علي فاتاه مع اصحابه فقال ما خلفك يا علي عن امر الناس فقال عظم المصيبة ورايتكم استغنيتم برايكم فاعتذر اليه
ابو بكر ثم اشرف على الناس فقال هذا علي بن ابي طالب لا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في امره الا فانتم بالخيار جميعا
في بيعتكم ايا فان رايتم لها غيري فانا اول من بايعه فقال علي لا نرى لها احدا غيرك فبايعه هو وسائر المتخلفين
محل نظر ثم ان الاجماع على اهليته لذلك مع انها من الظهور بحيث لا يحتاج الى البيان لان المهاجرين والانصار اجمعوا
على ان الامامة لا تعدو ابا بكر وعليا والعباس ثم ان عليا والعباس بايعا ابا بكر وسلما له الامر فلو لم يكن على
الحق لنازعاه كما نازع علي رض معاوية لانه لا يليق بهما السكوت عن الحق ولانه لو ترك المنازعة مع الحق لكان مخلا بالعصمة
الواجبة عندكم فيخرجان عن اهلية الامامة فيتعين ابو بكر للاتفاق على انها لا تخرج عنهم فان قيل لو لم يكن على الحق كيف
يعد اماما على الحق وقيل هذا الاتفاق قلنا عدم كونه على الحق اذا سلم كونه على الحق كان باطلا لان المعنى
ثبوته الى انقضائه كان منتفيا قطعا وفيه المطلوب وقد يجاب بانه يجوز ان لا يكون على الحق لفضل علي عليه واستحقاقه
الامامة دونه ثم يبطل ذلك الفضل والاستحقاق بترك ما وجب عليه من المنازعة فيصير ابو بكر هو الامام بالحق فان قيل
يجوز ان يكون ترك المنازعة لمانع التقية وخوف الفتنة قلنا قد سبق الجواب الثاني قوله تعالى وعد الله الذين
آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض وعد الخلافة جماعة من المؤمنين المخاطبين ولم يثبت لغير
الائمة الاربعة فثبت لهم على الترتيب الثالث قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس
شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الآية جعل الداعي مفترض الطاعة والمراد به عند
اكثر المفسرين ابو بكر وبالقوم بنو حنيفة قوم مسيلمة الكذاب وقيل قوم فارس والداعي عمر وفي ثبوت خلافته ثبوت خلافة ابي بكر رض
وبالاتفاق لم يكن ذلك عليا لانه لم يقاتل في خلافته الكفار الرابع قوله عم اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر
وعمر الخامس قوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم يصير ملكا عضوضا اي يصيب الرعية منهم ظلم كانهم
يعضون عضا وكانت خلافة ابي بكر سنتين وخلافة عمر عشر سنين وخلافة عثمان اثني عشر وخلافة
علي ست سنين السابع قوله عم في مرضه الذي توفي فيه ايتوني بكتاب وقرطاس اكتب لابي بكر كتابا لا يختلف فيه
اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر الثامن ان المهاجرين الذين وصفهم الله بقوله اولئك هم الصادقون
كانوا يقولون له يا خليفة رسول الله التاسع ان النبي عم استخلفه في الصلوة التي هي اركان الشريعة ولم يعزله ورواية
العزل افتراء من الروافض ولهذا لما قال ابو بكر اقيلوني فلست بخيركم قال علي رض لا نقيلك ولا نستقيلك قدمك
رسول الله فلا نؤخرك رضيك لديننا افلا نرضاك العاشر لو كانت الامامة حقا لعلي غصبها ابو بكر ورضيت الجماعة بذلك
وقاموا بنصرته دون علي رض لما كانوا خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر واللازم
باطل وهذه الوجوه وان كانت ظنيات فنصب الامام من السمعيات فيكفي فيه الظن على انها باجتماعها ربما تفيد القطع
العمليات

خلافة ثبوت [illegible]

لبعض المنصفين ولو سلم فلا اقل من صلوحها سندا للاجماع وتاييدا **قوله** احتجت الشيعة بوجوه لهم في اثبات امامة علي رض بعد النبي عم
وجوه من العقل والنقل والقدح فيمن عداه من اصحاب رسول الله الذين قاموا بالامر ويدعون في كثير من الاخبار الواردة
في هذا الباب التواتر بناء على شهرته فيما بينهم وكثرة دورانه على السنتهم وجريانه في انديتهم وموافقته لطباعهم ومعاداتهم
لا سماعهم فلا يتاملون انه كيف خفي على الكبار من الانصار والمهاجرين والثقات من الرواة والمحدثين ولم يحتج به البعض ولم يبنوا
على الابرام والنقض ولم يظهر الا بعد انقضاء دور الامامة وطول العهد بامر الرسالة وظهور التعصبات الفاسدة والافضاء
امر الدين الى علماء السوء والملك الى امراء الجور ومن العجائب ان بعض المتاخرين من المتشيعين الذين لم يروا احدا
من المحدثين ولا رووا واحدا في امر الدين ملؤا كتبهم من امثال هذه الاخبار والمطاعن في الصحابة الاخيار ولئن شئت
فانظر في كتاب التجريد المنسوب الى الحكيم نصير الطوسي كيف نصر الاباطيل وقرر الاكاذيب والعظماء من عترة النبي عم واولاد الوصي
الموسومون بالدراية المعصومون في الرواية لم يكن معهم من الاحقاد والتعصب ولم يذكروا من الصحابة الا الكمال ولم يسلكوا
مع رؤساء المذاهب من علماء الاسلام الا طريق الاجلال والاعظام وها هو الامام علي بن موسى الرضا مع جلالة قدره
ونباهة ذكره وكمال علمه وهداه وورعه وتقواه قد كتب على ظهر كتاب عهد المامون له ما ينبئ عن وفور حمده وقبول عهده و
التزام ما شرط عليه وان كتب في آخره والجامعة والجفر يدلان على ضد ذلك ثم انه دعا للمامون بالرضوان فكتب في اثناء اسطر العهد
تحت قوله وسميته الرضي رضي الله عنك وارضاك وتحت قوله ويكون له الامرة الكبرى بعدي بل جعلت فداك وفي موضع آخر وصلتك
رحم وجزيت خيرا وهذا العهد بخطيهما موجود الآن في المشهد الرضوي بخراسان وآحاد الشيعة في هذا الزمان لا يسمحون
لكبار الصحابة بالرضوان فضلا عن بني العباس فقد رضوا بان يكونوا اسوة للسابقين ومن البين الواضح في هذا الباب ما كتبه امير المؤمنين
عمر بن الخطاب قد جعلت لآل نبي كاظمة علي كافة بنت المسلمين كل عام مائتي دينار مثقال ذهبا عينا ابريزا كتبه ابن الخطاب
فكتب امير المؤمنين علي رض الامر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون انا اول من اتبع امر من اعز الاسلام ونصر
الدين والاحكام عمر بن الخطاب ورسمت بمثل ما رسم لآل نبي كاظمة في كل عام مائتي دينار ذهبا عينا ابريزا واتبعت اثره وجعلت
لهم مثل ما [illegible] وجب علي وعلى جميع المسلمين اتباع ذلك كتبه علي بن ابي طالب وهذا الخطان موجودان الآن في ديار
العراق **قوله** الاول هذا الوجه العقلي وتقريره انه لا نزاع في ان بعد الرسول عم اماما وليس غير علي لان الامام يجب ان يكون
معصوما ومنصوصا عليه وافضل اهل زمانه ولا يوجد شيء من ذلك في باقي الصحابة اما العصمة والنص فبالاتفاق واما الافضلية
فلما سيأتي وهذا ممكن ان يجعل ادلة بطلة حسب الشروط ويعاد في صورة القياس فيقال الامام اما علي واما ابو بكر واما
العباس بالاجماع المشتمل على قول المعصوم ولا سبيل الى الآخرين لانتفاء الشروط والجواب منع الاشتراط وثانيا
انتفاء الشرايط في ابي بكر رض واما ما يقال ان الاجماع على ان الامام احدهم اجماع على صلوح كل منهم للامامة فيحمل نظر
قوله اشارة الى الدليل النقلي من الكتاب وتقريره ان قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة
ويؤتون الزكوة وهم راكعون نزلت باتفاق المفسرين في علي بن ابي طالب رض حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع
في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق
بذلك يقال اخو المراة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة
تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء

الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامة يكون هو الامام فيتعين علي رض لذلك اذ لم يوجد التصدق في غيره و الجواب
منع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب
ما قبل الآية وما بعدها وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض فان
الحصر انما يكون باثبات ما نفي عن الغير وولاية اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست التصرف والامامة بل النصرة
والمحبة وقوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون وقوله تعالى ومن يتولهم منكم فانه منهم لظهور
ان ذلك تولي محبة ونصرة لا امامة وبالجملة لا يخفى على من تامل في سياق الآية وكان له معرفة باساليب الكلام ان ليس
المراد بالولي ههنا ما يقتضي الامامة بل الموالاة والنصرة والمحبة ثم وصف المؤمنين بما ذكر يجوز ان يكون للمدح والتعظيم
دون التقييد والتخصيص وان يكون لزيادة شرف الموصوفين واستحقاقهم لان يتخذوا اولياء واو لتمييزهم عن ذلك وتوبيخهم وتشنيعهم
للحامل على النصرة وقوله وهم راكعون كما يحتمل الحال يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن
الركوع او بمعنى انهم خاضعون على ان ههنا وجوها اخر من الاعتراض منها ان النصرة وان كانت عامة لكن اذا اضيف
الى جماعة مخصوصة من المؤمنين مع النصرة فكذا كمن عداهم لان الانسان لا يكون ناصرا لنفسه فكانه قيل البعض من المؤمنين
انما ناصركم البعض الآخر قال الامام الرازي لكن هذا السؤال عليه التعويل في دفع حجج الشبهة وانه دقيق تامل وانت
خبير بان مبناه على اختصاص الخطاب بالبعض من المؤمنين وعلى كون المؤمنين الموصوفين جمع من عداهم ومنها ان الحصر انما
يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء في ان ذلك عند نزول الآية لم يكن في امامة الائمة الثلثة ومنها ان ظاهر الآية ثبوت
الولاية بالفعل في الحال ولا شبهة في ان امامة علي رض انما كانت بعد النبي عم والقول بانه كانت له ولاية التصرف في امر
المسلمين في حيوة النبي عم ايضا مكابرة فصرف الولاية الى ما يكون في المآل دون الحال ليستقيم له حق الله تعالى ورسوله
ومنها ان الذين آمنوا صيغة جمع فلا تصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الآية نزلت في حق علي لا يقتضي
اختصاصها به واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم
انه لو كانت في الآية دلالة على امامة علي رض لما خفيت على الصحابة عامة وعلى علي خاصة ولما تركوا الانقياد لها ولما احتج
بها **قوله** الثالث التمسك بما يدعون فيه التواتر من الاخبار اما حديث الغدير فهو انه عم قد جمع الناس يوم غدير خم موضع
بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه من حجة الوداع وكان يوما صائفا حتى ان الرجل ليضع رداءه تحت قدميه من
شدة الحر وجمع الرحال وصعد عليها وقال مخاطبا معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا اللهم بلى قال فمن كنت
مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا حديث متفق على صحته اولاه
علي رض يوم الشورى عندما حاول ذكر فضائله ولم ينكره احد ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف و
الجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى مأويكم النار هي موليكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي عم
ايما امراة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي
والمالك للامر والاولى بالتصرف شائع في كلام العرب منقول عن كثير من ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة
الاولى ليعترض بانه ليس من صيغة اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى
ليطابق صدر الحديث ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما

لانه يودي الى الكذب لان النبي عم

وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس والتولي والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي عم هو معنى الامامة والجواب منع تواتر الخبر فان ذلك من مكابرات الشيعة كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرووا المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف لدفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اقوى دلالة واوفى بافادة زيادة الشرف حيث قرن موالاته بموالاة النبي عم وهذا القدر من المحبة والنصرة لا يقتضي ثبوت الامامة ونبوتها في المال لكن هذا انما يلزم نفي الامامة الا على من يثبتها قبله وهذا مقدار ما يوجب جواب على ما لم يذكر القوم واذا تاملت فيما ادعوه من تواتر الخبر حجة عليهم لا لهم لانه لو كان مسوقا لثبوت الامامة دالا عليها لما خفي على عظماء الصحابة فلم يتركوا الاستدلال به ولم يتوقفوا في امر الامامة والقول بان القوم تركوا الانقياد عنادا وعلي رض ترك الاحتجاج تقية باية الغواية وغاية الوقاحة واما حديث المنزلة فهو قوله صلى الله عليه وسلم لعلي رض انت مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وتقريره ان المنزلة اسم جنس اضيف فعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثني منها مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المنزلة الرفيعة الثابتة في حياة موسى عم بوفاته واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة والجواب منع التواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع ومنع عموم المنازل بل غاية الاسم المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن على ما لا يخفى على اهل العربية فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة في النسب ولم يثبت لعلي اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيد في القيام بامر القوم ولو سلم فلا دلالة له على بقائها بعد الموت وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصانا بل ربما يكون عودا الى حالة اكمل هي الاستقلال بالنبوة والتبليغ من الله تعالى ولو سلم فتصرف هرون ونفاذ امره لو بقي بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي رض فينتفي ما يبتني عليها ويتسبب عنها واما الجواب بان النبي عم لما خرج الى غزوة تبوك استخلف عليا على المدينة فاكثر اهل النفاق في ذلك فقال علي يا رسول الله اتتركني مع الاخلاف فقال صلى الله عليه وسلم اما ترضى ان تكون مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي وهذا لا يدل على خلافته بعده كابن ام مكتوم رض استخلفه على المدينة في كثير من غزواته [illegible] فانه مدفوع بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب على انه [illegible] بان استخلافه على المدينة وعدم عزله عنها مع انه لا قائل بالفصل ولذلك احتج على خلافته بعد الوفاة اشد واوكد منه حال الغيبة بدلالة كونه خليفة **قوله** الرابع يعني من اخبارهم من بعد انها نصوص جلية من النبي عم على خلافة علي رض وهو قوله عم مخاطبا للصحابة سلموا عليه بامرة المؤمنين وقوله عم مشيرا الى علي والاخذ بيده هذا خليفتي فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله عم لعلي رض انت الخليفة من بعدي وقوله عم انه امام المتقين وقائد الغر المحجلين وقوله عم وقد

اخذ بيد علي رض

اخذ بيد علي رض هذا خليفتي عليكم وقوله صلى الله عليه وسلم لعلي رض انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال والجواب ان هذه اخبار آحاد في مقابلة الاجماع وانها لو صحت لما خفيت على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين سيما على اولاده الطاهرين ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الاخرين **قوله** الخامس الاستدلال على امامة علي رض بالقدح في امامة الاخرين وتقريره انه لا نزاع في وجود امام بعد النبي عم وغير علي رض من الجماعة الموسومين بسمة الامامة لا يصلح لذلك اما اجمالا فلانهم ظلمة لسبق كفرهم لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون اماما لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والجواب منع المقدمتين ومنع دلالة الاية على كون من كان كافرا ثم اسلم ظالما ومنع كون المراد بالعهد هو الامامة واما تفصيلا فمما يقدح في امامة ابي بكر رض انه خالف كتاب الله في منع ارث النبي عم بخبر رواه وهو نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الآحاد والجواب ان خبر الواحد وان كان ظني المتن قد يكون قطعي الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر المسموع من في رسول الله عم ان لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء في كونه بمنزلته فيجوز للسامع المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة رض فدكا وهي قرية بخيبر مع انها ادعت ان النبي عم قد اعطاها اياها ووهبها منها وشهد بذلك علي رض وام ايمن فلم يصدقهم وصدق ازواج النبي عم في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور والميل لا يليق بالامام ولهذا رد عمر بن عبد العزيز من المروانية فدك الى اولاد فاطمة رض والجواب انه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامراة ولو فرض عصمة المدعي والشاهد وله الحكم على علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد وكم وقع ان قصة فدك على ما يرويه الروافض من ابدع الشواهد على انهم كاذبون في الضلالة وافتراؤهم على الصحابة وكونهم الغاية في الغواية والنهاية في الوقاحة حيث ظنوا مثل ابي بكر وعمر انهما احرما سلالة النبي عم طلبا لنفع به الآخرون لا حاجة لهما اليه ولا من ينتفع بهما ومثل علي رض انه مع علمه بحقيقة الحال لم يدفع ذلك الظلم ايام خلافته ولسائر الاصحاب انهم سكتوا على ذلك من غير تعرض ولا اعتراض والمذكور في كتب التواريخ ان فدك كانت على ما قرر ابو بكر رض [illegible] الى زمن معاوية ثم اقطعها مروان بن الحكم ووهبها مروان لابنيه عبد العزيز وعبد الملك ثم تناولها الوليد بن عبد الملك ووهب عمر بن عبد العزيز نصيبه للوليد وكذا سليمان بن عبد الملك فصارت كلها للوليد ثم ردها عمر بن عبد العزيز ايام خلافته الى ما كانت عليه ثم لما كانت سنة عشرين ومائتين كتب المامون الى عامله على المدينة ان يرد فدك الى اولاد فاطمة رض فدفعها الى محمد بن يحيى بن الحسين بن زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب ومحمد بن عبد الله بن الحسين بن زيد ليقوما بها لاهلها وبعد ذلك من تشنيع المامون فلما استخلف المتوكل ردها الى ما كانت عليه ومنها انه خالف رسول الله عم في الاستخلاف حيث جعل عمر خليفة له والرسول عم مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة على الامة لم يستخلف احدا بل عزل عمر بعدما ولاه امر الصدقات وكالخلافة وتولية جميع امور المسلمين مخالفة للرسول وترك لما وجب من اتباعه والجواب اما الاول فلانه لم يستخلف احدا بل استخلف كما عن عمر واما عزله واما عندكم فعلى ولا ثم انه عزل عمر بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا وليت احدا عملا فاتمه فلم يبق عاملا فانه ليس من العزل في شيء ولا ثم ان يجب فعل ما لم يفعله النبي عم مخالفة له وتركا لاتباعه وانما يكون ذلك لو اخبر

ما نهى عنه او ترك ما امر به ولا نسلم ان هذا قادح في استحقاق الامامة ومنها انه لم يكن عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق
من الكوع لا يمينه وقال لجاهل سألته عن الكلالة لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان الرسول
عم اعطاها السدس وقال اطعموا الجدات السدس ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد وكان وارثه من سوى الو
الد والولد والجواب بعد التسليم ان هذا لا يقدح في الاجتهاد وكم مثله للمجتهدين ومنها انه شك عند موته في استحقاقه الامامة حيث
قال وددت اني سألت رسول الله عم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه اهله والجواب ان هذا على تقدير صحته لا يدل على
الشك بل على عدم النص وان الامامة كانت بالبيعة والاختيار وانه في طلب الحق بحيث يحاول ان لا يكتفي بذلك بل يريد
اتباع النص خاصة ومنها ان عمر مع كونه وليه وناصره قال كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها
فاقتلوه يعني انها كانت فجاءة لا عن تدبر واجتهاد على اصل والجواب ان المعنى انها كانت فجاءة وبغتة وقى الله شر
الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديد الكلمة وكيف يتصور منه القدح في امامة ابي بكر مع
ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن صيرورته خليفة باستخلافه ولهم حكايات تجري مجرى ذلك اكثرها
افتراءات ومع ذلك فلها محامل وتأويلات ولا يعارض ما ثبت للقوم من الكمالات وتواتر عنهم من الطاعات والعبادات
وما صح بها المذهب على الترهات والاحاديث المفتريات قوله وامر عمر قدحوا في امامة عمر بوجوه منها انه لم يكن
عارفا بالاحكام حتى امر برجم امراة حاملة اقرت بالزنا وبرجم امراة مجنونة زنت فنهاه علي رض عن ذلك فقال لولا علي لهلك
عمر ونهى عن المغالاة في الصداق فقامت اليه امراة فقالت الم يقل الله تعالى وآتيتم احداهن قنطارا فقال كل افقه
من عمر حتى المخدرات والجواب بعد تسليم القصة وعلمه بالحمل والجنون وذهابه عن وجه الحكم ان الخطأ في مسألة واكثر
لا ينافي الاجتهاد ولا يقدح في الامامة والاعتراف بالنقصان هضم للنفس ودليل على الكمال ومنها انه لم يكن
عالما بالقرآن حتى شك في موت النبي عم ولم يسكن الى ان تلا عليه ابو بكر قوله انك ميت وانهم ميتون فقال كأني
لم اسمع هذه الآية والجواب ان ذلك كان لتشويش البال واضطراب الحال والذهول عن جليات الاحوال او لانه
فهم من قوله هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الارض انه يبقى
الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور وفي قوله كأني لم اسمع اشارة الى انه سمعها وعلمها لكن ذهل عنها او حملها على معنى
آخر اي كأني لم اسمعها سماع اطلاع على هذا المعنى بل انه يموت بعد تمام الامور ومنها انه تصرف في بيت المال بغير
الحق فاعطى ازواج النبي عم منه مالا كثيرا حتى روي انه اعطى عائشة وحفصة كل سنة عشرة آلاف درهم واقترض
لنفسه منه ثمانين الف درهم وكذا في اموال الغنائم حيث فضل المهاجرين على الانصار والعرب على العجم ومنع
اهل البيت خمسهم الذي هو سهم ذوي القربى بحكم الكتاب والجواب ان من تتبع ما تواتر من احواله علم قطعا [illegible]
التصرف في الاموال مع فقره واما التفضيل فلعله ذلك بحسب ما يرى من المصلحة [illegible]
فهو وان الخمس فقد كان لذوي القربى وهم بنو هاشم وبنو المطلب من اولاد عبد مناف بالنص والاجماع
الا انه اجتهد فذهب الى ان مناط الاستحقاق هو الفقر فخصه بالفقراء منهم [illegible]
على بني هاشم وبالجملة فهي مسئلة اجتهادية معروفة في كتب الفقه لا تقدح في استحقاق الامامة ومنها انه منع متعة
النكاح وهي ان يقول للمرأة اتمتع بك كذا مدة بكذا درهما ومتعة [illegible]

وجوزها مالك والشيعة وهي معنا لما النكاح الى اجل معلوم وجوزه زفر لازما ومتعة الحج وهي ان يأتي مكة بعمرة في اشهر الحج
منها محرما فيتمتع بها في اشهر الحج ثم يقيم حلالا بمكة وينشئ منها الحج عامه ذلك وقد كان معتمرا فانكر عليه المتعتان في عهد النبي عم على
ما روي عنه انه قال ثلاث كن على عهد رسول الله عم انا انهى عنهن واحرمهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على
خير العمل والجواب ان هذه مسائل اجتهادية وقد ثبت نسخ اباحة متعة النساء بالآثار المشهورة واجماع الصحابة
على ما روى محمد بن الحنفية عن علي رض ان منادي رسول الله نادى يوم خيبر الا ان الله ورسوله ينهيانكم عن المتعة وقال جابر بن
زيد ما خرج ابن عباس من الدنيا حتى رجع عن قوله في الصرف والمتعة وبعضهم على انه انما ثبت اباحتها موقتة بثلاثة ايام ومعنى
احرمهن احكم بحرمتهن واعتقد ذلك لقيام الدليل كما يقال حرم المثلثات الشافعي رح واباحه ابو حنيفة رح ومنها انه جعل
الخلافة شورى بين ستة انفس مع الاجماع على انه لا يجوز نصب خليفتين لما فيه من اثارة الفتنة والجواب ان ذلك حيث
يكون كل منهما مستقلا بالخلافة واما بطريق المشاورة وعدم انفراد البعض بالرأي فلا لان ذلك بمنزلة نصب امام واحد كامل
الرأي وقد تعالى ان معنى جعل الامامة شورى انهم يتشاورون فينصبوا واحدا منهم ولا يتجاوزهم الامامة ولا يتعدى شيئ عنهم
وح لا اشكال ومن نظر بعين الانصاف وسمع ما اشتهر من عمر رض في الاطراف علم جلالة محله عما يدعيه الاعداء وبراءة ساحته
عما يفتريه اهل البدع والاهواء وجزم بانه كانت الغاية في العدل والسداد والاستقامة على سبيل الرشاد وانه
لو كان بعد النبي نبي لكان عمر ولو لم يبعث فينا نبينا لبعث عمر ولكن لا دواء لداء العناد ومن يضلل الله فما له من هاد
قوله وفي عثمان من مطاعنهم في عثمان رض انه ولى امور المسلمين من ظهر منهم الفسق والفساد كالوليد بن عقبة وعبد
الله بن ابي سرح ومروان بن الحكم ومعاوية بن ابي سفيان ومن يجري مجراهم وانه صرف اموال بيت المال الى اقاربه حتى نقل
انه صرف الى اربعة نفر منهم اربعمائة الف درهم وانه حمى لنفسه وقد قال النبي عم انه لا حمى الا لله ورسوله وعمر انما حمى لابل
المسلمين العاجزين ونحوه نعم الصدقة والجزية والضوال لا لنفسه وانه احرق مصحف ابن مسعود وضربه حتى كسر ضلعين
من اضلاعه وضرب عمارا حتى اصابه فتق وضرب اباذر ونفاه الى الربذة وانه رد الحكم بن العاص والد مروان الى المدينة وقد سيره رسول الله عم
وانه اسقط القود عن عبد الله بن عمر وقد قتل الهرمزان والحد عن الوليد بن عقبة وقد شرب الخمر ولذا الصحابة خذلوه حتى
قتل ولم يدفن الا بعد ثلاثة ايام والجواب ان بعضها من الامور التي لا تقدح في الامامة كظهور الفسق والفساد من ولاته بعض
البلاد اذ لا اطلاع له على السرائر وانما عليه الاخذ بالظاهر والعزل عند تحقق الفسق ومعاوية كان على الشام في زمن
عمر ايضا والمذهب ان الباغي ليس بفاسق ولو سلم فانما هو ذلك في زمان امامة علي رض وبعضها افتراء محض كصرف ذلك
القدر من بيت المال الى اقاربه واخذ الحمى لنفسه وضرب الصحابة الى الحد المذكور وبعضها اجتهادات مفوضة الى رأي الامام
بحسب ما يراه من المصلحة كالتاديب والتعزير ودرء الحد والقصاص بالشبهات والتأويلات وبعضها كان باذن النبي عم
كرد الحكم بن العاص على ما روي انه ذكر ذلك لابي بكر رض وعمر رض فقالا انك شاهد واحد فلما آل الامر اليه حكم بعلمه واما حديث
خذلان الصحابة اياه وتركهم دفنه من غير عذر فلو صح كان قدحا فيهم لا فيه وكيف لا نظن بالمهاجرين والانصار رضي الله عنهم
عموما وبعلي بن ابي طالب رض خصوصا الرضى بقتل مظلوم في دارهم وترك دفنه في جوارهم سيما من هو قانت
آناء الليل ساجدا وقائما وعاكف النهار ذاكرا وصائما وهو ختن رسول الله بابنتيه وبشره بالجنة واثنى عليه وكشف الحرب عنه
وقد كان من زمرتهم وطول العمر في نصرتهم وعلو السابقة في الاسلام وحاجة الى دار السلام لكنه لم يأذن لهم في المحاربة

ولم يرض بما جاد به من الموافقة تحاميا عن اراقة الدماء ورضا بسابق القضاء ... وكذلك لم يبايع الحسن والحسين رضي الله عنهما الى ان رفع
عنه معقود واو كان امرا له قدرا مقدورا **قوله** حاتمه مرض ابو بكر رضي الله عنه مرضه الذي توفي فيه في جمادى الآخرة سنة ثلاث عشرة
من الهجرة بعدما انقضت من خلافته سنتان واربعة اشهر او ستة اشهر فشاور الصحابة وجعل الخلافة لعمر وقال لعثمان رضي
اكتب بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في آخر عهده بالدنيا خارجا عنها واول عهده بالآخرة داخلا فيها حيث
يؤمن الكافر ويوقن الفاجر ويصدق الكاذب اني استخلفت عمر بن الخطاب فان عدل فذاك ظني به ورأيي فيه وان بدل وجار
فلكل امرئ ما اكتسب والخير اردت ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون وعرضت الصحيفة على اجلة الصحابة فبايعوا
لمن فيها حتى مرت بعلي رضي فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر فانعقدت له الامامة بنص الامام الحق واجماع اهل الحل والعقد
من المهاجرين والانصار فقام عشر سنين ونصفا بامر العدل والسياسة ونظم قوانين الرياسة وتقوية الضعفاء وقهر الاعداء
واستيصال الاقوياء واعلاء لواء الاسلام وتشييد الشرائع والاحكام بحيث صار ذلك كالامثال في الامصار
وكان ... الاقطار واستشهد في ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين من الهجرة على يد ابي لؤلؤة غلام المغيرة بن شعبة
طعنه وهو في الصلوة وحين علم بالموت قال ما اجد احدا احق بهذا الامر من هؤلاء النفر الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم
وهو عنهم راض فسمى عليا وعثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وجعل الخلافة شورى بينهم
فاجتمعوا بعد دفن عمر رضي فقال الزبير قد جعلت امري الى علي وقال طلحة قد جعلت امري الى عثمان وقال سعد قد جعلت
امري الى عبد الرحمن بن عوف ثم جعلوا الاختيار الى عبد الرحمن فاخذ بيد علي وقال تبايعني على كتاب الله وسنة رسول الله
وسيرة الشيخين فقال على كتاب الله وسنة رسول الله واجتهد رأيي ثم قال مثل ذلك لعثمان فاجابه الى ما دعاه وكرر عليهما ثلث
مرات فاجابا بالجواب الاول فبايع عثمان وبايعه الناس ورضوا بامامته ودخل علي رضي عنه واجتهد رأي ليس خلافا في امامة
الشيخين بل ... بان انه لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد آخر بل عليه اتباع اجتهاده وكان من مذهب عثمان وعبد
الرحمن انه يجوز ... على ... علم وابصر بوجوه المقاييس ثم خرج على عثمان بعد اثنتي عشرة سنة من خلافته رعاع
... واراذل من خزاعة ليس فيهم احد من كبار الصحابة واهل العلم ومن يعتد به من اوساط الناس فقتلوه
... في الحجة سنة خمس وثلاثين ولو استحق القتل او الخلع لما ترك اكابر الصحابة ومن بقي من اهل الشورى من
المبشرين بالجنة ذلك الى جمع من الاوباش والاراذل ممن لا سابقة له في الاسلام ولا علم بشيء من امور الدين ثم اجتمع الناس
بعد ثلثة ايام وقيل خمسة على علي رضي والتمسوا منه القيام بامر الخلافة لكونه اول الناس بذلك وافضلهم في ذلك الزمان
فقبله بعد امتناع كثير ومراجعة طويلة وبايعه جماعة ممن حضر كخزيمة بن ثابت وابي الهيثم بن التيهان ومحمد بن مسلمة وعمار
وابي موسى الاشعري وعبد الله بن العباس وغيرهم وكذا طلحة والزبير وقد صحت توبتهما عن مخالفته وكذا بايعه عبد الله بن عمر وسعد
بن ابي وقاص ومحمد بن مسلمة الا انهم استعفوا عن القتال مع اهل القبلة لما رووا في ذلك من الاحاديث
بالجملة انعقدت خلافته بالبيعة واتفاق اهل الحل والعقد وقد دلت على ذلك احاديث كقوله عم الخلافة بعدي ثلثون سنة
وقوله عم لعلي رضي انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين وقوله عم لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم
صفين تحت راية علي رضي ومن المتكلمين من يدعي الاجماع على خلافته لانه انعقد الاجماع زمان الشورى على ان
الخلافة لعثمان او علي وهو اجماع على انه لولا عثمان فهي لعلي فحين خرج عثمان من البين بالقتل بقي لعلي بالاجماع وقال

قال امام الحرمين لا اكتراث بقول من يقول لا اجماع على امامة علي رضي فان الامامة لم تجحد له وانما هاجت الفتن لامور اخر **قوله**
واما الشيعة فمنهم الاثنا عشرية يزعمون ان الامام الحق بعد رسول الله علي ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم علي زين العابدين
ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي
ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل من السابقين على من بعده
ويروون عن النبي عم انه قال للحسين رضي ابني هذا امام ابن امام واخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم ويتمسكون
ثانيا بانه يجب في الامام العصمة والافضلية ولا يوجدان فيمن سواهم والعاقل يتعجب من هذه الروايات والمتواترات
التي لا اثر لها في القرون السابقة من اسلافهم ولا رواية عن العترة الطاهرة ومن يوثق من الرواة والمحدثين وانه
كيف يدعي زيد بن علي رضي مع جلالته قدره دعوى الخلافة وكيف لم يبلغه هذه المتواترات بعدما بلغت احاد الرواة والمتفقين
بعد سبعمائة ثم لسائر فرق الشيعة في باب الامامة اختلافات لا تحصى ذكر الامام في المحصل نبذا منها **قوله** المبحث السادس
لا ذهب معظم اهل السنة وكثير من الفرق الى انه يتعين للامامة افضل اهل العصر الا اذا كان في نصبه هرج وهيجان
فتن احتاجوا الى بحث الافضلية فقال اهل السنة الافضل ابو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي وقد مال البعض منهم الى تفضيل علي
على عثمان والبعض الى التوقف فيما بينهما قال امام الحرمين مسئلة امتناع امامة المفضول ليست قطعية ثم لا قاطع شاهد من العقل
على تفضيل بعض الائمة على البعض والاخبار الواردة في فضائلهم متعارضة لكن الغالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم
عمر ثم تتعارض الظنون في عثمان وعلي رضي وذهب الشيعة وجمهور المعتزلة الى ان الافضل بعد رسول الله عم علي كرم
لنا اجمالا ان جمهور عظماء الملة وعلماء الامة اطبقوا على ذلك وحسن الظن بهم يقتضي بانهم لو لم يعرفوه بدلائل وامارات
لما اطبقوا عليه وتفصيلا الكتاب والسنة والآثار والامارات اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله
يتزكى وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر رضي والاتقى اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم
ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا رضي عنه لان عنده نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله عم اقتدوا
باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رضي دخل في الخطاب علي رضي فيكون مأمورا بالاقتداء ولا يؤمر الافضل ... المفضول
بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله عم لابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عم
خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله عم ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله عم لو كنت متخذا خليلا دون ربي
لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله عم
واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وآمن بي وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة
الخوف وقوله عم لابي الدرداء حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت
... افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق
لاثبات افضلية المذكور ولهذا افاد ان ابا بكر افضل من ابي الدرداء والمراد ذكر اهل الغالب من حال كل انسان هو الفاضل
دون التساوي فاذا نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الآخر وتمثيل هذا انحلال الا ... المشهور ... وقوله عم من قال حين
يصبح وحين يمسي سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يأت احد يوم القيامة بافضل مما جاء به الا احد قال مثل ما قال او
زاد عليه لانه في معنى انه من قال ذلك فقد اتى بافضل مما جاء به كل احد الا احدا قال مثل ذلك او زاد عليه والاستثناء لغو

من النفي وبالتحقيق من الأمانات وعن عمرو بن العاص قلت لرسول الله أي الناس أحب إليك قال عائشة قلت من الرجال قال أبوها
قلت ثم من قال عمر وقال النبي عم لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب أن النبي عم رأى أبا بكر وعمر فقال هذان
السمع والبصر وأما الأثر فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حي أفضل أمة النبي عم بعده أبو بكر ثم عمر ثم عثمان وعن
محمد بن الحنفية قلت لأبي أي الناس خير بعد النبي عم قال أبو بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت أن يقول عثمان قلت ثم أنت
قال ما أنا إلا رجل من المسلمين وعن علي رض خير الناس بعد النبيين أبو بكر ثم عمر ثم الله أعلم وعنه رض لما قيل له ما توصي قال ما أوصى
رسول الله حتى أوصي ولكن إن أراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم وأما الأمارات فما تواتر في
أيام أبي بكر من اجتماع الكلمة وتألف القلوب وتتابع الفتوح وقهر أهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك وإجلاء
الروم عن الشام وأطرافها وطرد فارس عن حدود السواد وأطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور أموالهم وانتظام
أحوالهم وفي أيام عمر من فتح جانب الشرق إلى أقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل عرشهم الراسخ البنيان الثابت
الأركان ومن ترتيب الأمور وسياسة الجمهور وإفاضة العدل وتقوية الضعفاء ومن إعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها
وملاذها وشهواتها وفي أيام عثمان من فتح البلاد وإعلاء لواء الإسلام وإجماع الناس على مصحف واحد مع ما كان
له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والإنفاق في نصرة الدين والمهاجرة هجرتين وكونه ختنا للنبي عم
على بنتين والاستحياء … وبشرى بقوله عم عثمان أخي ورفيقي في الجنة وقوله عم ألا أستحي ممن تستحي منه ملائكة السماء
وقوله عم إنه يدخل الجنة بغير حساب **قوله** تمسكت الشيعة القائلون بأفضلية علي رض بأن تمسكوا بالكتاب والسنة والمعقول أما
الكتاب فقوله تعالى فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم الآية فالمراد بأنفسنا علي رض
وإن كان صيغة جمع لأنه عم حين دعا وفد نجران إلى المباهلة وهو الدعاء على الظالم من الفريقين خرج ومعه الحسن
والحسين وفاطمة وعلي وهو يقول لهم إذا أنا دعوت فأمنوا ولم يخرج معه من بني عمه غير علي ولا شك أن من كان
بمنزلة نفس النبي عم كان أفضل وقوله تعالى قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة في القربى قال سعيد بن جبير لما
نزلت … قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين تودهم قال علي وفاطمة وولداها ولا يخفى أن من وجب محبته بحكم
نص الكتاب كان أفضل وكذا من ثبتت نصرته للرسول بالعطف في كلام الله تعالى على اسم الله وجبريل مع التعبير عنه
بصالح المؤمنين وذلك قوله تعالى فإن الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين فعن ابن عباس رض أن المراد به علي وأما
السنة فقوله عم من أراد أن ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح في تقواه وإلى إبراهيم في حلمه وإلى موسى في هيبته وإلى
عيسى في عبادته فلينظر إلى علي بن أبي طالب والأخبار في أن من ساوى هؤلاء الأنبياء في هذه الكمالات كان
أفضل وقوله عم أقضاكم علي والأقضى أكمل وأعلم وقوله عم اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي هذا
الطير فجاء علي فأكل معه والأحب إلى الله أكثر ثوابا وهو معنى الأفضل …
ولم يكن عند موسى أفضل من هارون وقوله عم من كنت مولاه فعلي مولاه الحديث وقوله عم يوم خيبر لأعطين هذه
الراية غدا رجلا يفتح الله على يديه يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله فلما أصبح الناس غدوا على رسول الله كلهم يرجون
أن يعطاها فقال أين علي بن أبي طالب قالوا هو يا رسول الله يشتكي عينيه قال فأرسلوا إليه فأتي به فبصق رسول الله
في عينيه … حتى كأن لم يكن به وجع فأعطاه الراية وقوله عم أنا دار الحكمة وعلي بابها وقوله عم لعلي أنت أخي في الدنيا

في الدنيا والآخرة وذلك حين آخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الصحابة فجاء علي تدمع عيناه فقال آخيت بين أصحابك ولم
تؤاخ بيني وبين أحد وقوله عم لمبارزة علي عمرو بن عبد ود … حبيب الله ومن أبغضك فقد أبغضني ومن أبغضني فقد أبغض الله
فالويل لمن أبغضك بعدي وأما المعقول فهو أنه أعلم الصحابة لقوة حدسه وذكائه وشدة ملازمته للنبي عم و
استفادته منه وقد قال النبي عم حين نزل قوله تعالى وتعيها أذن واعية اللهم اجعلها أذن علي قال علي فما نسيت بعد ذلك
شيئا وقال علمني رسول الله ألف باب من العلم فانفتح لي من كل باب ألف باب ولهذا رجعت الصحابة إليه في كثير من الوقائع
واستند العلماء في كثير من العلوم إليه كالمعتزلة والأشاعرة في علم الأصول والمفسرين في علم التفسير لأن رئيسهم
ابن عباس تلميذه والمشايخ في علم الظاهر وتصفية الباطن فإن المرجع فيه إلى العترة الطاهرة وعلم النحو إنما ظهر منه ولهذا
قال لو كسرت لي الوسادة ثم جلست عليها لقضيت بين أهل التوراة بتوراتهم وبين أهل الإنجيل بإنجيلهم وبين أهل الزبور
بزبورهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم والله ما من آية نزلت في بر أو بحر أو سهل أو جبل أو سماء أو أرض أو ليل أو نهار
إلا أنا أعلم فيمن نزلت وفي أي شيء نزلت وأنه أشجعهم يدل عليه كثرة جهاده في سبيل الله وحسن بلائه
في الغزوات … حتى قال النبي عم لا فتى إلا علي ولا سيف إلا ذو الفقار وقال عم يوم
الأحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وأنه أزهدهم لما تواتر من إعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها
… وقوله يا دنيا يا دنيا إليك عني أبي تعرضت أم إلي تشوقت لا حان حينك هيهات غري غيري
لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك يسير وأملك حقير …
من عراق … وأنه أكثرهم عبادة حتى روي أن جبهته
صارت كركبة البعير لطول سجوده وأكثرهم سخاوة حتى نزل فيه وفي أهل بيته ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا
وأشرفهم خلقا وطلاقة وجه حتى نسب إلى الدعابة وأحلمهم حتى ترك ابن ملجم … مع علمه بحاله وعفى
عن … يوم الجمل … وأفصحهم لسانا
على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة وأسبقهم إسلاما على ما روي أنه بعث النبي يوم الاثنين وأسلم يوم …
أظهر من أن يخفى وأكثر من أن يحصى والجواب أنه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات واختصاصه بالكرامات
إلا أنه لا يدل على الأفضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله بعدما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الإجماع على أفضلية أبي
بكر ثم عمر والاعتراف من علي رض بذلك على أن فيما ذكر مواضع بحث لا تخفى على المحصل مثل أن المراد بأنفسنا نفس النبي عم كما يقال دعوت
نفسي إلى كذا وأن وجوب المحبة وثبوت النصرة على تقدير تحققه في حق علي رض فلا اختصاص به وكذا الكمالات الثابتة
للمذكورين من الأنبياء وأن أحب خلقك يحتمل تخصيص أبي بكر وعمر منه عملا بأدلة أفضليتهما ويحتمل أن يراد أحب خلقك إليك
… حق أبي بكر وعثمان رضي الله عنهما حيث قال في حق أبي بكر لكنه أخي وصاحبي ووزيري
وقال عثمان أخي ورفيقي في الجنة وأما حديث العلم والشجاعة فلم يقع حادثة إلا ولأبي بكر وعمر فيه رأي وعند الاختلاف لم يكن
يرجع إلى قول علي رض بل … ولم يكن رباطة الجأش وشجاعة القلب وترك الاكتراث بالمهالك لأبي بكر وعمر دونه وحسن
تدبيره … قتله علي رض من الكفار بل لعل أكثر أثرا في نصرة الإسلام وتكثير أمة النبي عم وأما حديث
زهدهما في الدنيا فغني عن البيان وأما أن أول الإسلام فقيل علي وقيل زيد بن حارثة وقيل خديجة وقيل أبو بكر وعليه الأكثر

على كاهم ربه حسان بن ثابت رضي الله عنه شعره انشد على رؤوس الاشهاد ولم ينكر عليه احد وصح اول من امن به من الناس خديجة رضي
ومن الصبيان علي رضي ومن العبيد زيد بن حارثة ومن الرجال الاحرار ابو بكر رضي وبه اقتدى جمع من العظماء كعثمان والزبير وطلحة وعبد
الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وابي عبيدة بن الجراح وغيرهم والانصاف انه سابق الى نبيكم وعلم رضي الاسلام امر
على ان في مثالبه غني عن البيان قوله واما بعدهم ما ذكر من الافضلية بعض الفرق كتب التعريف امر فذهب اليه الائمة
وقامت عليه الادلة قال الامام الغزالي رحمه الله حقيقة الفضل ما هو عند الله وذلك مما لا يطلع عليه الا رسول الله وقد ورد
في الثناء عليهم اخبار كثيرة ولا يدرك دقائق الفضل والترتيب فيه الا المشاهدون للوحي والتنزيل بقرائن الاحوال
فلولا فهمهم ذلك لما رتبوا الامر كذلك اذ كانوا لا يأخذهم في الله لومة لائم ولا يصرفهم عن الحق صارف واما فهمي علاهم
فقد ورد النص بان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة والحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة ولان اهل بيعة
الرضوان الذين بايعوا تحت الشجرة ومن شهد بدرا واحدا والحديبية من اهل الجنة وحديث بشارة العشرة مشهور
يكاد يلحق بالمتواترات وهم ابو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد
وابو عبيدة بن الجراح واما العلماء فقد تطابق الكتاب والسنة والاجماع على ان الفضل للعلم والتقوى قال الله تعالى
ان اكرمكم عند الله اتقاكم وقال الله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقال تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم
والذين اوتوا العلم درجات وقال النبي عليه السلام الناس سواسية كاسنان المشط لا فضل لعربي على عجمي انما الفضل بالتقوى
وقال عليه السلام ان فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة البدر على سائر الكواكب وان العلماء ورثة الانبياء وقال عليه السلام فضل
العالم على العابد كفضلي على ادناكم وقال عليه السلام من سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له به طريقا الى الجنة فان قيل يكاد
يقع الاجماع على ان غير القرشي ليس بكفو للقرشي وغير العلوي للعلوي سيما الفاطمي افضل من
غيره وان اختص بالعلم قلنا اعتبار الكفاءة في النكاح لغرض تحصيل رضى الاولياء وعدم لحوق العار ونحو ذلك مما يتعلق
بامر الدنيا والكلام في الفضل عند الله وكثرة الثواب وعلو الدرجة في الجنة وهل يتصور فضل احد الغير القرشيين
على علماء الدين وعظماء المجتهدين فان قيل قال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت
ويطهركم تطهيرا وقال النبي عليه السلام اني تركت فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي اهل بيتي وقال عليه السلام اني تارك
فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي اذكركم
الله في اهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي ومثل هذا يشعر بتفضيلهم على العالم وغيره قلنا نعم لاتصافهم بالعلم والتقوى مع
شرف النسب الا يرى انه عليه السلام قرنهم بكتاب الله في كون التمسك بهما منقذا عن الضلالة ولا معنى للتمسك بالكتاب الا الاخذ بما فيه
من العلم والهداية وكذا في العترة ولهذا قال النبي عليه السلام من بطأ به عمله لم يسرع به نسبه قوله المبحث السابع يجب تعظيم
الصحابة والكف عن مطاعنهم وحمل ما يوجب بظاهره الطعن فيهم على محامل وتأويلات سيما المهاجرين والانصار
واهل بيعة الرضوان ومن شهد بدرا واحدا والحديبية فقد انعقد على علو شانهم الاجماع وشهد بذلك الايات الصراح
والاخبار الصحاح وتفاصيلها في كتب الحديث والسير والمناقب ولقد امر النبي عليه السلام بتعظيمهم وكف اللسان عن
الطعن فيهم حيث قال اكرموا اصحابي فانهم خياركم وقال لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا ما بلغ مد احدهم
ولا نصيفه وقال عليه السلام الله الله في اصحابي لا تتخذوهم غرضا من بعدي فمن احبهم فبحبي احبهم ومن ابغضهم

فببغضي ابغضهم ولكن بعض سيما الغلاة منهم مبالغات في بغض البعض من الصحابة رضي والطعن فيهم بناء على حكايات وافتراءات
لم تكن في القرن الثاني والثالث واياك والاصغاء اليها فانها تضل الاحداث وتحير الاوساط وان كانت لا تورث فيهم الا شكا
على الصراط وكفاك شاهدا على ما ذكرنا انها لم تكن في القرون السالفة ولا فيما بين العترة الطاهرة بل ثناؤهم على عظماء الصحابة
وعلماء السنة والجماعة والمهديين من خلفاء الدين مشهور في خطبهم ورسائلهم واشعارهم ومدائحهم والله الهادي
قوله وتوقف علي رضي في الاستقرار الى المحققين من علماء الدين على ان البحث عن احوال الصحابة وما جرى بينهم من الموافقة
والمخالفة ليس من العقائد الدينية والقواعد الكلامية وليس بنافع في الدين بل ربما يضر باليقين الا انهم ذكروا
نبذا من ذلك لما رأوا من احد مما صون الاذهان السليمة عن التدنس بالعقائد الردية التي توقعها حكايات بعض
الروافض وروايات تهم وثانيهما ابتناء بعض الاحكام الفقهية في باب البغاة عليها اذ ليس في ذلك نصوص
من حجج البغاة ولذلك قال ابو حنيفة رحمه الله لولا علي لم نكن نعرف السيرة في الخوارج وكان النبي صلى الله عليه
خص عليا رضي بتعليم تلك الاحكام لما علم من اختصاصه بالحاجة اليها او علمها غيره ايضا لكنهم لم يحتاجوا الى البيان
والتبليغ لما رأوا من معاملة علي رضي وفعله من غير تغيير فنقول اما توقف علي رضي في بيعة ابي بكر رضي فيحمل
على انه لما اصابه من الكآبة والحزن بفقد رسول الله صلى الله عليه لم يتفرغ للنظر والاجتهاد فلما نظر وظهر له الحق
دخل فيما فيه الجماعة واما توقفه عن نصرة عثمان رضي ودفع الغوغاء عنه فلانه لم يأذن في ذلك وكان يتحامى
الحرب واراقة الدماء حتى قال من وضع السلاح من غلمانه فهو حر حتى وضع بذا لعقد دفع الحسان رضي ولم
ينفع وكان ما كان ولم يكن لرضى من علي رضي بذلك ولا اعانة عليه ولهذا قال رضي والله ما قتلت عثمان ولا مالأت
عليه وتوقف في قبول البيعة اعظاما لقتل عثمان والانكار وكذا طلحة والزبير الا انه حضر من وجوه
المهاجرين والانصار فاقسموا عليه وناشدوه الله في حفظ بقية الامة وصيانة دار الهجرة اذ قتلة
عثمان قصدوا الاستيلاء على المدينة والفتك باهلها وكانوا جهلة لا سابقة لهم في الاسلام ولا علم
بامر الدين ولا صحبة مع الرسول فقبل البيعة وتوقف عن قصاص قتلة عثمان رضي اما لشوكتهم وكثرتهم ونحو ذلك
وخروجهم بالخروج على من يطالبهم بدمه فيقتضي النظر الصائب تأخير الامر احترازا عن اثارة الفتنة ولانه
رأى انهم بغاة لما لهم من المنعة الظاهرة والتأويل الفاسد حيث استحلوا دمه بما انكروا عليه من الامور
ولن الباغي اذا انقاد لامام اهل العدل لا يؤاخذ بما سبق منه من اتلاف اموالهم وسفك دمائهم على ما هو رأي
بعض المجتهدين قوله وامتناع سعد يعني ان امتناع جماعة من الصحابة رضي كسعد بن ابي وقاص وسعيد بن
زيد واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر وغيرهم عن نصرة علي رضي والخروج معه الى الحروب لم يكن عن نزاع
منهم في امامته و[illegible] وجوب عليهم من طاعته بل لانه تركهم واختارهم عن غير الزامه على الخروج الى الحرب
فاختاروا ذلك بناء على احاديث رووها على ما قال محمد بن سلمة ان رسول الله صلعم عهد الي اذا وقعت الفتنة
ان اكسر سيفي واتخذ مكانه سيفا من خشب وروى سعد بن ابي وقاص انه قال صلعم ستكون بعدي فتنة القاعد فيها
خير من القائم والقائم فيها خير من الماشي والماشي فيها خير من الساعي وقال صلعم قتال المسلم كفر وسبابه فسوق
ولا يحل لمسلم ان يهجر اخاه فوق ثلاثة ايام فلم يأثموا بالقعود عن الحرب قوله واما في حرب الجمل فانه على رضي خرج فقاتل المسلمين

على ما قال النبي عم انك تقاتل الناكثين والمارقين والقاسطين فالناكثون هم الذين نكثوا العهد والبيعة وخرجوا الى البصرة
منهم من ضعفه منهم ومنهم طلحة والزبير رضه وقاتلوا عليا رضه بعسكر فيه تقدمهم عائشة رضه في هودج على الجمل فاخذ بخطامه كعب بن
سور فسمي ذلك حرب الجمل والمارقون هم الذين نزعوا اليد عن طاعة علي رضه بعدما بايعوه وتابعوه في حرب اهل الشام
زعما منهم انه كفر حيث رضي بالتحكيم وذلك انه لما طالت المحاربة بين علي رضه ومعاوية بصفين واشتهرت اتفق الفريقان على تحكيم
ابي موسى الاشعري وعمرو بن العاص في امر الخلافة وعلى الرضا بما يريانه فاجتمع الخوارج على عبد الله بن وهب الراسبي و
ساروا الى النهروان وسار اليهم علي رضه بعسكره وكسرهم وقتل الكثير منهم وذلك حرب الخوارج وحرب النهر والقاسطون معاوية
واتباعه الذين اجتمعوا عليه وعدلوا عن طريق الحق الذي هو بيعة علي رضه والدخول تحت طاعته ذهابا الى انه مال على قتلة
عثمان رضه حيث ترك معاقبته وجعل قتلته خواصه وبطانته فاجتمع الفريقان بصفين وهي قرية خراب من قناة الروم على غلوة من
الفرات ودامت الحرب بينهم شهورا انتهى ذلك حرب صفين والذي اتفق عليه اهل الحق ان المصيب في جميع ذلك علي رضه لما ثبت من امامته
ببيعة اهل الحل والعقد وظهر من تفاوت بينه وبين المخالفين سيما معاوية واحزابه وتكاثر من الاخبار في كون الحق معه وما وقع
عليه الاتفاق حتى من الاعداء الى انه افضل اهل زمانه وانه الاحق بالامامة منه والمخالفون بغاة لخروجهم على الامام الحق بشبهة
هي ترك القصاص من قتلة عثمان رضه ولقوله عم لعمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتل يوم صفين على يد اهل الشام ولقول علي رضه
اخواننا بغوا علينا قتلة عثمان رضه وليسوا كفارا ولا فسقة وظلمة لما لهم من التاويل وان كان باطلا فغاية الامر انهم اخطؤوا في
الاجتهاد وذلك لا يوجب التفسيق فضلا عن التكفير ولهذا منع علي رضه اصحابه من لعن اهل الشام وقال اخواننا بغوا علينا كيف
وقد ندم طلحة والزبير رضه وانصرف الزبير رضه عن الحرب واشتهر ندم عائشة رضه والمحققون من اصحابنا على ان حرب الجمل
كانت فلتة من غير قصد من الفريقين بل كانت تهييجا من قتلة عثمان رضه حيث صاروا فرقتين واختلطوا بالعسكرين واقاموا
الحرب خوفا من القصاص وقصد عائشة رضه لم يكن الا اصلاح الطائفتين وتسكين الفتنة فوقعت في الحرب واما ما ذهب
الشيعة من ان محاربي علي رضه كفرة ومخالفوه فسقة تمسكا بقوله عم حربك يا علي حربي وبان الطاعة واجبة وترك الواجب فسق
[illegible] انهم حينئذ لم يفرقوا بين ما يكون بتاويل واجتهاد وبين ما لا يكون فنعم لو قلنا بكفر الخوارج بناء على تكفيرهم
عليا رضه لم [illegible] فان قيل الكلام في ان عليا رضه اعلم وافضل وفي باب الاجتهاد اكمل لكن من اين لكم ان اجتهاده
في هذه المسئلة وحكمه بعدم القصاص على الباغي او باشتراط زوال المنعة صواب واجتهاد القائلين بالوجوب خطاء ليصح له
مقاتلتهم وهل هذا الا كما اذا خرج جماعة على الامام وطلبوا منه الاقتصاص ممن قتل مسلما بالمثقل قلنا ليس قطعنا بخطائهم
بفساد اجتهاد وعنادا الى الحكم المسئلة بعينه بل لاعتقادهم ان عليا رضه يعرف القتلة باعيانهم ويقدر على الاقتصاص منهم كيف وقد
كانت عشرة الاف من الرجال يلبسون السلاح ويصيحون انا كلنا قتلة عثمان وبهذا يظهر فساد ما ذهب اليه عمرو بن عبيد وواصل
بن عطاء من ان المصيب احدى الطائفتين ولا نعلمه على التعيين وكذا ما ذهب اليه [illegible] على الصواب
بناء على تصويب كل مجتهد وذلك لان الخلاف فيما هو فيما ادى كل منهما مجتهدا في الدين على شرائط ما ذكروا من الاجتهاد وفي
كل من قتل شبهة واهية وتاويل [illegible] ولهذا ذهب الكثير من العلماء الى ان من بغى في الاسلام معاوية واهل قتلة
عثمان لم يكونوا بغاة بل ظلمة وعتاة لعدم الاعتداد بشبهتهم ولانهم بعد كشف الشبهة اصروا اصرارا واستكبروا استكبارا
قوله من حيث الخوارج الامر [illegible] لان الحاجة الى نصب الامام [illegible] التغلب واجتماع الكلمة [illegible] بالقتال فقد حصل

بالتحكيم سيما وقد شرطا ان يحكما بكتاب الله ثم سنة رسول الله عم وانصاف المظلوم ان اصلاح الزوجين بان يبعثوا حكما من اهله وحكما
من اهلها وثانيا تمسكهم ان الله تع اوجب القتال بقوله تع فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله فلا يجوز العدول عنه الى التحكيم والجواب
بعد تسليم كون الامر للفور وكون الفاء الجزائية للتعقيب انما اوجب القتال بعد ايجاب الاصلاح وفي الاصلاح ولا يعدل عنه الى
القتال مالم يتعذر فان قيل بزعمكم ان الوقيعة في الصحابة رضه بالطعن واللعن والتفسيق والتضليل بدعة وضلال وخروج عن
مذهب اهل الحق والصحابة انفسهم يتقاتلون بالسنان ويتقاولون باللسان بما يكفي حد ذكره وفيه قلنا قد تقدم في بعض جوابهم
ان الكلام كانت محض [illegible] الى حلية التاويل وقصد الرجوع الى الحق ومقاتلتهم كانت لدفاع التباين والعدوان
الى الالفة والاجتماع بعد مالم يكن طريق سواه وبالجملة فلم يقصدوا الا الخير والصلاح في الدين واما العوام فلا معنى لبسط اللسان
فيهم الا التهاون بنقلة الدين الباذلين انفسهم واموالهم في نصرته المكرمين بصحبة خير البشر ومحبته قوله واما بعدهم يعني
ان ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على السنة الثقات يدل بظاهره على
ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرياسة
والميل الى اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوما ولا كل من لقي النبي عم بالخير موسوما الا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب
رسول الله عم ذكروا لها محامل وتاويلات بها يليق وذهبوا الى انهم محفوظون عما يوجب التضليل والتفسيق صونا لعقائد
المسلمين عن الزيغ والضلالة في حق كبار الصحابة سيما المهاجرين منهم والانصار والمبشرين بالثواب في دار القرار واما
ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي عم فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على
الاراء اذ يكاد يشهد به الجماد والعجماء ويبكي له من في الارض والسماء وتنهد منه الجبال وتنشق الصخور ويبقى سوء عمله على كر الشهور
ومر الدهور فلعنة الله على من باشر او رضي او سعى ولعذاب الاخرة اشد وابقى فان قيل فمن علماء المذهب من لم يجوز اللعن
على يزيد مع علمهم بانه يستحق ما يربو على ذلك ويزيد قلنا تحاميا عن ان يرتقي الى الاعلى فالاعلى كما هو شعار الروافض على
ما روي في ادعيتهم ويجري في انديتهم فراى المعتنون بامر الدين الجام العوام بالكلية طريقا الى الاقتصاد في الاعتقاد
بحيث لا تزل الاقدام عن السواء ولا تضل الافهام بالاهواء والا فمن يخفى عليه الجواز والاستحقاق وكيف لا يقع عليهما
الاتفاق وهذا هو السر فيما نقل عن السلف من المبالغة في مجانبة اهل الضلال وسد طريق [illegible] الغواية
في الامال مع علمهم بحقيقة الحال وجلية المقال وقد انكشف لنا ذلك حين اضطربت الاحوال واشتبهت الاهوال وحيث
لا منبع ولا مجال والمشتكى الى عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال قوله خاتمة مما يلحق بباب الامامة بحث خروج المهدي
ونزول عيسى عم وهما من اشراط الساعة وقد وردت في هذا الباب اخبار صحاح وان كانت آحادا ولا شبهة في ثبوت
حدوث خروج الدجال متواترة المعنى اما خروج المهدي فعن ابن عباس رضه انه قال قال رسول الله عم لا تذهب الدنيا
حتى يملك العرب رجل من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وعن ام سلمة سمعت رسول الله عم المهدي من عترتي من ولد فاطمة
وعن ابي سعيد الخدري قال رسول الله صلعم المهدي مني اجلى الجبهة اقنى الانف يملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت
ظلما وجورا يملك سبع سنين وعنه رضه قال ذكر رسول الله صلعم بلاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ اليه
من الظلم فيبعث الله رجلا من عترتي اهل بيتي فيملأ به الارض قسطا وعدلا كما ملئت جورا وظلما وذهب العلماء الى انه
امام عادل من ولد فاطمة رضه يخلقه الله متى شاء ويبعثه نصرة لدينه وزعمت الامامية من الشيعة انه محمد بن الحسن العسكري

اختفى عن الناس خوفا من الاعداء ولا استحالة في طول عمره كنوح ولقمان والخضر عليهم السلام وانكر ذلك سائر الفرق لانه ادعاء
امر مستبعد جدا لم يعهد في هذه الامة مثل هذه الاعمار من غير دليل عليه ولا امارة ولا اشارة من النبي صلعم ولان
اختفاء امام هذا القدر من الانام بحيث لا يذكر منه الا الاسم بعيد جدا ولان بعثه مع هذا الاختفاء عبث لان المقصود
من الامامة اقامة الشريعة وحفظ النظام ودفع الجور ونحو ذلك ولو سلم فكان ينبغي ان يكون ظاهرا لا يظهر دعوى الامامة
كسائر الائمة من اهل البيت ليستظهر به الاولياء ويشفع به الناس ولان اولى الازمنة بالظهور هو هذا الزمان
للقطع بانه يتسارع الى الانقياد له والاجتماع معه النسوان والصبيان فضلا عن الرجال والابطال واما نزول عيسى عم
فعن رسول الله صلعم انه قال والذي نفسي بيده ليوشكن ان ينزل فيكم ابن مريم فيكم وامامكم منكم ثم لم يصح حاله مع
امام الزمان حديث صحيح سوى ما روي انه قال عم لا يزال طائفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيامة قال
فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال صل بنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله هذه الامة فما يقال ان عيسى عم
يقتدي بالمهدي او بالعكس شيء لا مستند له فلا ينبغي ان يعول عليه نعم هو وان كان حينئذ من اتباع النبي عم فليس منعزلا عن
النبوة فلا محالة يكون افضل من الامام اذ غاية علماء الامة الشبه بانبياء بني اسرائيل واما خروج الدجال لا المهدي الا عيسى بن
مريم فلا بعد ان يحمل على المهدي اي طريق اهلاك الدجال ودفع شره على ما نطق به الاحاديث الصحاح ففي حديث طويل الملاحم
انه يخرج الدجال بالشام فبينما المسلمون يعدون للقتال يسوون الصفوف اذ اقيمت الصلوة فينزل عيسى بن مريم فيامهم
فاذا راه عدو الله ذاب كما يذوب الملح في الماء فلو تركه لانذاب حتى يهلك ولكن يقتله الله بيده فيريهم دمه في حربته وفي هذا دليل
على ان عيسى صلعم يؤم المسلمين في تلك الصلوة … وقال صلعم ما بين خلق آدم الى قيام الساعة امر اكبر من الدجال وقال
صلعم ما من نبي الا انذر قومه الاعور الكذاب … وقال صلعم ينزل عيسى بن مريم عند المنارة
البيضاء شرقي دمشق فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله وقال صلعم الدجال يخرج من ارض بالمشرق يقال لها خراسان يتبعه اقوام
كان وجوههم المجان المطرقة وقال صلعم يتبع الدجال من امتي سبعون الفا عليهم السيجان اي الطيالسة الخضر …
… وقال صلعم يتبع الدجال من يهود اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالسة وقال صلعم من ادركه منكم فليقرا
عليه فواتح سورة الكهف فانه جواركم من فتنته وقال صلعم من سمع بالدجال فلينأ عنه فوالله ان الرجل لياتيه وهو يحسب انه مؤمن فيتبعه
مما يبعث به من الشبهات … وعد ذلك من اشراط الساعة عن حذيفة بن اسيد الغفاري قال اطلع النبي صلعم علينا ونحن نتذاكر
فقال ما تذاكرون قالوا نذكر الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من
مغربها ونزول عيسى بن مريم وياجوج وماجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك
نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم وقال صلعم ان اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس
ضحى وعن ابي ذر قال قال رسول الله صلعم حين غربت الشمس اتدري اين تذهب هذه قلت الله ورسوله اعلم قال صلعم فانها
تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد فلا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن لها فيقال لها ارجعي
من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله والشمس تجري لمستقر لها قال مستقرها تحت العرش وقال صلعم ان من اشراط الساعة
ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويكثر شرب الخمر ويقل الرجال ويكثر النساء حتى يكون لخمسين امراة القيم الواحد وقال صلعم
اذا ضيعت الامانة فانتظر الساعة وقال صلعم اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وقال صلعم لا تقوم

الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وقال صلعم لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان فتكون السنة
كالشهر والشهر كالجمعة وتكون الجمعة كاليوم ويكون اليوم كالساعة وتكون الساعة كالضرمة بالنار وقال صلعم لا تقوم الساعة الا على
شرار الخلق وفي حديث آخر لا تقوم الساعة حتى لا يقال في الارض الله الله … وذكر مثله في حديث آخر من علامات الساعة
ان يظهر الاصوات في المساجد وان يسود القبيلة فاسقهم وان يكون زعيم القوم ارذلهم وان يكرم الرجل مخافة شره و
وبالجملة فالاحاديث في هذا الباب كثيرة رواها العدول الثقات وصححها المحدثون الاثبات ولا يمتنع حملها على ظواهرها
عند اهل الشريعة لان المعاني المذكورة امور ممكنة عقلا وزعمت الفلاسفة ان طلوع الشمس من مغربها مما … انعكاس
الامور وجريانها على غير ما ينبغي وقال بعض العلماء النار الى … الحجاز بالعلم والهداية سيما الفقه الحجازي و
النار الحاشرة للناس بفتنة الاتراك وخروج الدجال بظهور الشر والفساد ونزول عيسى صلعم باندفاع ذلك وبدو الخير
والصلاح وتقارب الزمان بقلة الخير والبركة وذهاب فائدة الايام والاوقات واما ياجوج وماجوج فقبيلتان من اولاد
يافث بن نوح وقيل جمع كثير من اولاد آدم اضعاف سائر بني آدم … لا يموت الرجل منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه
كلهم قد حمل السلاح منهم من هو في غاية الطول خمسون ذراعا وقيل مائة وعشرون ومنهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من هو في غاية
القصر كانوا يخرجون الى قوم صالحين بقربهم فيهلكون زروعهم وضروعهم ويقتلونهم فجعل ذو القرنين سدا دونهم فهم يحفرون
كل يوم السد حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا فيعيده الله كما كان حتى اذا
بلغت مدتهم حفروا حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال الذي عليهم ارجعوا فستحفرونه غدا ان شاء الله فيعودون
وهو كهيئته فيحفرونه ويخرجون متفرقين بالشام … فيشربون المياه ويتحصن الناس منهم في حصونهم
ولا يقدرون على اتيان مكة والمدينة وبيت المقدس فيرسل الله عليهم نغفا في اعناقهم فيهلكون جميعا فيرسل طيرا
يلقيهم في البحر فيرسل مطرا فيغسل الارض وخروجهم يكون بعد خروج الدجال وقتل عيسى اياه وفي بعض
الاحاديث شرار الامة في آخر الزمان … بقليل الخير … وقال النبي عم مثل امتي مثل المطر لا يدرى اوله
خير ام آخره فلعل المراد … التي لا يشك … في خيرية القرون السابقة …
حين انقضى زمن التكليف … في الحديث انه يمكث عيسى بن مريم في الناس بعد قتل الدجال سبع
سنين ليس بين اثنين عداوة ثم يرسل الله ريحا باردة من قبل الشام فلا يبقى على وجه الارض احد في قلبه مثقال
ذرة من خير او ايمان الا قبضته فيبقى شرار الناس في خفة الطير واحلام السباع لا يعرفون معروفا ولا ينكرون
منكرا فيامرهم الشيطان بعبادة الاوثان وهم في ذلك دار رزقهم حسن عيشهم ثم ينفخ في الصور وهذا معنى ما قال صلعم
لا تقوم الساعة على احد يقول الله الله وان في آخر الزمان … تكون الامة في الجملة على الطاعة والايمان ولا يبعد كونهم
… عند الله … مع … نزول الوحي وظهور المعجزات وهبوط الخيرات و
البركات وباعتبار ثباتهم على الايمان والطاعات والعلوم والمعارف … الطوائف مع فساد الزمان وشيوع
المنكرات وكساد الفضائل ورواج الرذائل واستيلاء اهل الجهل والعناد والشر والفساد وهذا لا ينافي خيرية
القرن الاول ومن باعتبار كثرة الطاعات وصفاء العقائد وخلوص النيات وقرب العهد بالنبي صلعم واصحابه و
ذلك على ما قال صلعم خير القرون القرن الذي انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فان قيل في احاديث قرب الساعة

ما يشعر بأنها تقوم قريبا كقوله صلعم أنا والساعة كهاتين يعني السبابة والوسطى بل على أنها تكون قبل مائة سنة كقوله صلعم
تسألوني عن الساعة وإنما علمها عند الله وأقسم بالله ما على الأرض من نفس منفوسة يأتي عليها مائة سنة وكقوله
صلعم لا يأتي مائة سنة وعلى الأرض نفس منفوسة اليوم وكان تحرى ذلك رفعا لما غاية سنة ولم يظهر شيء من تلك
العلامات فلذا الحال وقرب ما ينبغي بأن الساعة من مستقبل الزمان بالإضافة إلى ما مضى كقرب ما بين
الإصبعين أو كفضل الوسطى على السبابة وحديث مائة سنة إنما هو في القيامة الصغرى لكل واحد منها
بقوله صلى الله عليه وسلم من مات فقد قامت قيامته وقوله لحمزة الأعرابي سأله عن الساعة وقد
أشار إلى أصغرهم إن يعش هذا لا يدركه الهرم حتى تقوم عليكم ساعتكم ولعل
الكلام في القيامة الكبرى التي هي حشر الكل وسوقهم إلى المحشر على أن الحديث
ليس على عمومه لبقاء الخضر والياس عليهما السلام على ما ذهب إليه
العظماء من العلماء من أن كونهما من الأنبياء في زمن
الأحياء الخضر والياس في الأرض
وعيسى وإدريس في السماء
عليهم الصلوات
والسلام

تم الكتاب بعون الملك الوهاب والحمد لله وحده وصلاته وسلامه على سيد
المرسلين محمد وآله وصحبه أجمعين على يد الفقير إلى الله الغني أحمد بن حمزة
القرماني عفى الله لهما ولجميع المسلمين والمسلمات آمين يوم
الاثنين حادي عشر من رمضان المبارك سنة اثني وسبعين
وثمانمائة في مدينة بروسة بالمدرسة السلطانية
عمرها الله إلى يوم الدين
آمين